HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL

ORGANIZAÇÃO

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA

COMPANHIA DAS LETRAS

Estrada dos Rollos
Ilha Do Angical

Estrada dosguanaues
Emfantaria
Emfantaria
Emfantaria

HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA (ORG.)
FRANCISCO M. SALZANO
NIÉDE GUIDON
ANNA CURTENIUS ROOSEVELT
GREG URBAN
BERTA G. RIBEIRO
LUCIA H. VAN VELTHEM
BEATRIZ PERRONE-MOISÉS
ANTÔNIO CARLOS DE SOUZA LIMA
ANTÔNIO PORRO
FRANCE-MARIE RENARD-CASEVITZ
ANNE CHRISTINE TAYLOR
PHILIPPE ERIKSON
ROBIN M. WRIGHT
NÁDIA FARAGE
PAULO SANTILLI
MIGUEL A. MENÉNDEZ
MARTA ROSA AMOROSO
TERENCE TURNER
BRUNA FRANCHETTO
ARACY LOPES DA SILVA
CARLOS FAUSTO
MARY KARASCH
MARIA HILDA B. PARAÍSO
BEATRIZ G. DANTAS
JOSÉ AUGUSTO L. SAMPAIO
MARIA ROSÁRIO G. DE CARVALHO
SILVIA M. SCHMUZIGER CARVALHO
JOHN MANUEL MONTEIRO
SONIA FERRARO DORTA

HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL

2ª edição

FAPESP
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DE SÃO PAULO

Projeto editorial:
NÚCLEO DE HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO

Capa e projeto gráfico:
Moema Cavalcanti

Assistência editorial:
Marta Rosa Amoroso

Edição de texto:
Otacílio Fernando Nunes Jr.

Mapas:
Alícia Rolla
Tuca Capelossi

Mapa das etnias:
Clarice Cohn
Edmundo Peggion

Índices:
Beatriz Perrone-Moisés
Clarice Cohn
Edgar Theodoro da Cunha
Edmundo Peggion
Sandra Cristina da Silva

Pesquisa iconográfica:
Manuela Carneiro da Cunha
Marta Rosa Amoroso
Oscar Calávia Saéz
Beatriz Calderari de Miranda

Revisão:
Carmen Simões da Costa
Eliana Antonioli

1ª edição 1992

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

História dos índios no Brasil / organização Manuela Carneiro da Cunha. — São Paulo : Companhia das Letras : Secretaria Municipal de Cultura : FAPESP, 1992

Bibliografia.
ISBN 85-7164-260-5

1. Índios da América do Sul — Brasil — História I. Cunha, Manuela Carneiro da.

92-1393 CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:
1. Brasil : Índios : História 980.41

1998

EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (011) 866-0801
Fax: (011) 866-0814
e-mail: coletras@mtecnetsp.com.br

ÍNDICE

AMAZÔNIA MERIDIONAL

NORDESTE, LESTE E SUL

ANEXOS

HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL

1. Charrua
2. Minuano
3. Guaraní
4. Xokleng
5. Carijó (Guarani)
6. Kaingang
7. Tupiniquim
8. Abipones (Guaykuru)
9. Chané
10. Chiriguano
11. Piiagá
12. Mokovi
13. Toba
14. Payaguá (Guaykuru)
15. Terena
16. Layana
17. Kinikinao
18. Exoarana (Echoaiadi)
19. Guaná
20. Mbayá (Guaykuru)
21. Kadiwéu
22. Ofayé
23. Tamoio
24. Botocudos
25. Goitacá
26. Aimoré
27. Nakneunuk, Nakrehé, Etwet, Takruk, Krak, Nep-Nep, Gutkrak, Nak-nhapma, Miñagreum (Botocudos)
28. Guató
29. Bororo
30. Krenak
31. Pataxó
32. Maxakali
33. Machiguenga
34. Ashaninca
35. Amuesha
36. Kaxinawa
37. Yaminawa
38. Chacobo
39. Cashibo (Pano)
40. Shipibo
41. Conibo
42. Shetebo
43. Piro
44. Katukina (Pano)
45. Marubo
46. Matis
47. Matsés
48. Chamas
49. Jivaro
50. Candoa
51. Quichua-Canelos
52. Zaparo
53. Aparia
54. Omágua
55. Ticuna
56. Maku
57. Tukano
58. Tariana
59. Baré
60. Boaupés
61. Curripaco
62. Baniwa
63. Piapoco
64. Macuxi
65. Ingaricó
66. Taurepang
67. Wapixana
68. Yanomami
69. Manao
70. Aisuari
71. Mura
72. Kawahiwa
73. Torazes
74. Parintintin
75. Arara
76. Caxarari
77. Caripuna
78. Munduruku
79. Apiaká
80. Abacaxis
81. Maraguá
82. Tupinambá
83. Mawé
84. Tapajós
85. Conduris
86. Wayana-Apaiaí
87. Jurunas
88. Mekranoti
89. Mentuktire
90. Gorotire
91. Xikrin
92. Kayapó
93. Krahô
94. Tremembé
95. Apinayé
96. Nambikwara
97. Karajá
98. Akroá
99. Arinos
100. Kayabi
101. Bakairi
102. Kabixi
103. Suyá
104. Kuikuro
105. Kalapalo
106. Xavante
107. Canoeiros
108. Xerente
109. Kayapó meridionais
110. Caeté
111. Potiguar
112. Tapuia
113. Tupinaié
114. Amoipira
115. Tupiná
116. Karapotó
117. Payaya
118. Dzubukuá
119. Peoká e Pankaraú
120. Okren
121. Arayó, Anapurú, Aranhú
122. Janduí
123. Paiku
123. Paraku
124. Fulniô
125. Pankararu e Xukuru
126. Kiriri

Principais etnias citadas

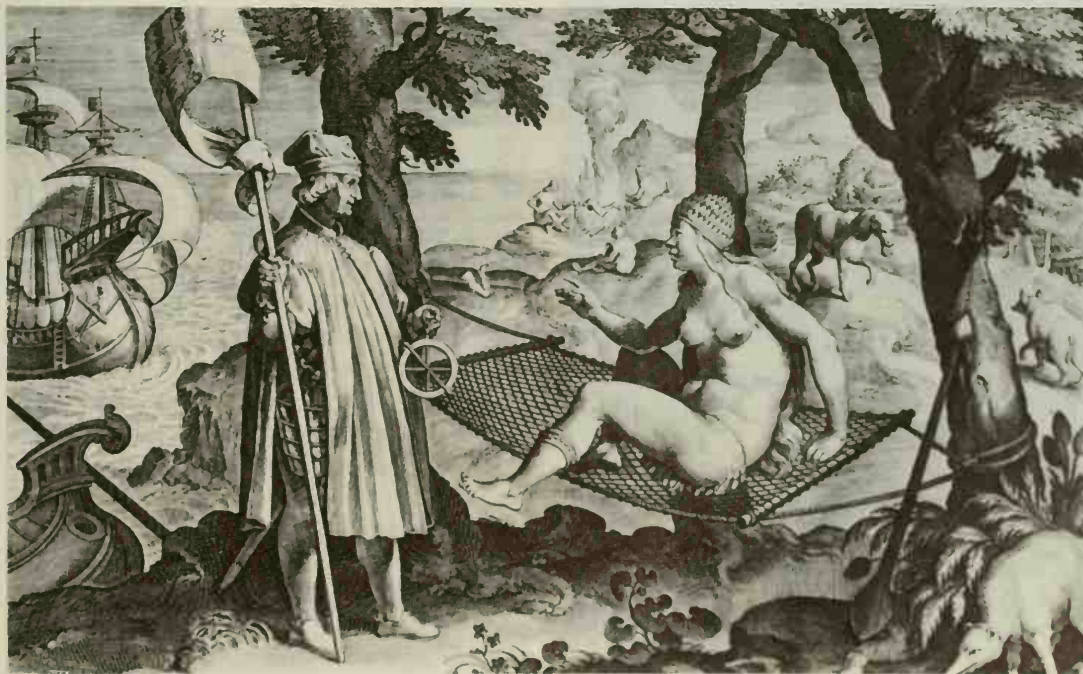
INTRODUÇÃO A UMA HISTÓRIA INDÍGENA

Como eram e são tão bárbaros, e destituídos da razão, não trataram de Escritura, ou de outros monumentos em que recomendassem à posteridade as suas Histórias para que dela víssemos os seus Principados, alianças, Pazes, e discórdias de soberanos, sucessos de Estados, conquistas de Provincias, defensas de Praças, admirássemos vitórias e perdas de Batalhas, e todo o memorável com que a fortuna e a política vão sempre, com os séculos, acrescentando às Histórias das Monarquias. Por esta Cauza, ignoramos o que se conhece de todas as outras Nações do Mundo [...]
(Ignácio Barboza Machado, *Exercícios de Marte*, 1725, fol. 90.)

Manuela Carneiro da Cunha

Ao chegarem às costas brasileiras, os navegadores pensaram que haviam atingido o paraíso terreal: uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência. Deste paraíso assim descoberto, os portugueses eram o novo Adão. A cada lugar conferiram um nome — atividade propriamente adâmica — e a sucessão de nomes era também a crônica de uma gênese que se confundia com a mesma viagem. A cada lugar, o nome do santo do dia: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada. De certa maneira, desta forma, o Brasil foi simbolicamente criado. Assim, apenas nomeando-o, se tomou posse dele, como se fora virgem (Todorov, 1983).

Assim também a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo "descobrimento". São os "descobridores" que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada — de serviço — no grande curso da História.

Por sua vez, a história da metrópole não é mais a mesma após 1492. A insuspeitada presença desses outros homens (e rapidamente se concorda, e o papa reitera em 1537, que são homens) desencadeia uma reformulação das

A história canônica do Brasil começa com o "Descobrimento". Nesta cena, Américo Vespucio desperta a América, representada por uma índia Tupinambá, deitada na rede. Rede, tacape e cenas de antropofagia, que se vêem ao fundo, são emblemáticas dos Tupinambá. Desenho de Jan van der Straet (também chamado Stradanus), gravura de Theodor Galle (1589).

idéias recebidas: como enquadrar por exemplo essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da Boa Nova, na história geral do gênero humano? Se todos os homens descendem de Noé, e se Noé teve apenas três filhos, Cam, Jafet e Sem, de qual desses filhos proviriam os homens do Mundo Novo? Seriam descendentes daqueles mercadores que ao tempo do rei Salomão singravam o mar para trazerem ouro de Ofir — que poderia ser o Peru —, ou das dez tribos perdidas de Israel que, reinando Salmanasar, se afastaram dos assírios para resguardar em sua pureza seus ritos e sua fé? E mais, admitindo que se soubesse isso, restaria descobrir por que meios teriam cruzado os oceanos antes que os descobridores tivessem domesticado os mares. Talvez as terras do Novo e do Antigo Mundo comunicassem, ou tivessem comunicado em tempos passados, por alguma região ainda desconhecida do extremo Norte ou do extremo Sul do Mundo, ou talvez as correntes marinhas tivessem trazido esses homens à deriva. Questões que, debatidas por exemplo pelo jesuíta José d'Acosta em 1590 (Acosta, 1940 [1590]), continuam colocadas hoje e não se encontram completamente resolvidas, conforme se verá neste volume (Salzano, Guidon;[1] ver também Salzano, 1985, e Salzano e Callegari-Jacques, 1988:2). Haveria múltiplas origens e rotas de penetração do homem americano? Teria ele vindo, como se crê em geral, pelo estreito de Bering e somente por ele? Quando se teria dado essa migração?

LOVIS DE S.T IEHAN

Em 1612, seis indios do Maranhão foram levados pelos capuchinhos franceses para a Corte do jovem Luís XIII para conseguir apoio financeiro e político para a Colônia. Três morreram quase ao chegar (entre os quais Francisco Caripira), três outros sobreviveram, foram batizados com o nome de Luís e voltaram para o Maranhão com esposas francesas e cobertos de honrarias. Vêem-se em Francisco Caripira (figura à direita) as tatuagens que, entre os Tupinambá, celebravam o número de inimigos ritualmente abatidos (Claude d'Abbeville, *Histoire da la mission des pères capucins...*, 1614).

ORIGENS

Sabe-se que entre de uns 35 mil a cerca de uns 12 mil anos atrás, uma glaciação teria, por intervalos, feito o mar descer a uns 50 m abaixo do nível atual. A faixa de terra chamada Beríngia teria assim aflorado em vários momentos deste período e permitido a passagem a pé da Ásia para a América. Em outros momentos, como no intervalo entre 15 mil e 19 mil anos atrás, o excesso de frio teria provocado a coalescência de geleiras ao norte da América do Norte, impedindo a passagem de homens. Sobre o período anterior a 35 mil anos, nada se sabe. De 12 mil anos para cá, uma temperatura mais amena teria interposto o mar entre os dois continentes. Em vista disto, é tradicionalmente aceita a hipótese de uma migração terrestre vinda do nordeste da Ásia e se espraiando de norte a sul pelo continente americano, que poderia ter ocorrido entre 14 mil e 12 mil anos atrás. No entanto, há também possibilidades de entrada marítima no continente, pelo estreito de Bering: se é verdade que a Austrália foi alcançada há uns 50 mil anos por homens que, vindos da Ásia, atravessaram uns 60 km de mar, nada impediria que outros viessem para a América, por navegação costeira (Meltzer, 1989:474).

Há considerável controvérsia sobre as datas dessa migração e sobre ser ela ou não a única fonte de povoamento das Américas. Quanto à antiguidade do povoamento, as estimativas tradicionais falam de 12 mil anos, mas muitos arqueólogos afirmam a existência de sítios arqueológicos no Novo Mundo anteriores a essas datas: são particularmente importantes neste sentido as pesquisas feitas no sudeste do Piauí por Niéde Guidon (cf. neste volume). Os sítios para os quais se reivindicam as mais antigas datas estariam — complicador

adicional — antes a sul do que a norte do continente, contrariando a hipótese de uma descida em que a América do Sul teria sido povoada após a do Norte. Não há consenso sobre o assunto, no entanto, na comunidade arqueológica (Lynch, 1990). Mas, recentemente, uma lingüista (Nichols, 1990 e 1992), com base no tempo médio de diferenciação de estoques lingüísticos, fez suas próprias avaliações e afirmou um povoamento da América que ter-se-ia iniciado há 30 mil-35 mil anos. Mais conservadora quanto à profundidade temporal é a estimativa de outro lingüista, Greenberg (1987), que mantém os fatídicos 12 mil anos mas estabelece a existência de três grandes línguas colonizadoras que teriam entrado no continente em vagas sucessivas (Urban). Tudo isto põe em causa a hipótese de uma migração única de população siberiana pelo interior da Beríngia. A possibilidade de outras fontes populacionais e de rotas alternativas se somando à do interior da Beríngia não está portanto descartada.

PRESENÇA DA HISTÓRIA INDÍGENA

Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. Mas progrediu-se, no entanto: hoje está mais clara, pelo menos, a extensão do que não se sabe. Os estudos de casos contidos neste volume são fragmentos de conhecimento que permitem imaginar mas não preencher as lacunas de um quadro que gostaríamos fosse global. Permitem também, e isto é importante, não incorrer em certas armadilhas.

A maior dessas armadilhas é talvez a ilusão de primitivismo. Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a idéia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam do passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades "primitivas", condenadas a uma eterna infância. E porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história. Como dizia Varnhagen, "de tais povos na infância não há história: há só etnografia" (Varnhagen, 1978 [1854]:30).

Hoje ainda, por lhes desconhecermos a história, por ouvirmos falar, sem entender-lhe o sentido ou o alcance, em sociedades "frias", sem história, porque há um tropo propriamente antropológico que é o chamado "presente etnográfico", e porque nos agrada a ilusão de sociedades virgens, somos tentados a pensar que as sociedades indígenas de agora são a imagem do que foi o Brasil pré-cabralino, e que, como dizia Varnhagen por razões diferentes, sua história se reduz estritamente à sua etnografia.

Na realidade, a história está onipresente. Está presente, primeiro, moldando unidades e culturas novas, cuja homogeneidade reside em grande parte numa trajetória compartilhada: é o caso, por exemplo, do conglomerado piro/conibo/cambeba, que forma uma cultura ribeirinha do Ucayali, apesar de seus componentes pertencerem a três famílias lingüísticas diversas (Arawak, Pano e Tupi), e que se contrapõe às culturas do interflúvio (Erikson);

é o caso também das fusões Arawak-Tukano do alto rio Negro (Wright), das culturas neo-ribeirinhas do Amazonas (Porro), das sociedades indígenas que Taylor chama apropriadamente de coloniais porque geradas pela situação colonial.

Está presente a história ainda na medida em que muitas das sociedades indígenas ditas "isoladas" são descendentes de "refratários", foragidos de missões ou do serviço de colonos que se "retribalizaram" ou aderiram a grupos independentes, como os Mura. Os Mura, aliás, provavelmente se "agigantaram" na Amazônia (Amoroso) porque reuniam trânsfugas de outras etnias. Os Xavante dos quais se conta aqui a história (Lopes da Silva) também foram mais de uma vez contactados e mais de uma vez fugiram. A idéia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatizado por objetos, machados, miçangas, capazes de percorrerem imensas extensões, mediante comércio e guerra, e de gerarem uma dependência à distância (Turner, Erikson): objetos manufaturados e microorganismos invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram.

Está presente a história também no fracionamento étnico para o qual Taylor chama a atenção e que vai de par, paradoxalmente, com uma homogeneização cultural: perda de diversidade cultural e acentuação das microdiferenças que definem a identidade étnica. É provável assim que as unidades sociais que conhecemos hoje sejam o resultado de um processo de atomização cujos mecanismos podem ser percebidos em estudos de caso como o de Turner sobre os Kayapó, e de reagrupamentos de grupos lingüisticamente diversos em unidades ao mesmo tempo culturalmente semelhantes e etnicamente diversas, cujos exemplos mais notórios são o do alto Xingu e o do alto rio Negro (vide Franchetto e Wright). É notável que apenas os grupos de língua Jê pareçam ter ficado imunes a esses conglomerados multilingüísticos. Em suma, o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo.

Mas está presente sobretudo a história na própria relação dos homens com a natureza. As sociedades indígenas contemporâneas da Amazônia são, como se apregoou, sociedades igualitárias e de população diminuta. Durante os últimos quarenta anos, muita tinta correu para explicar essas características. Uns acharam que as sociedades indígenas tinham, embutido em seu ser, um antídoto à emergência do Estado. Outros, principalmente norte-americanos, acreditaram que a razão dessa limitação demográfica se fundava numa limitação ambiental, e um acalorado debate se travou quanto à natureza última dessa limitação: a pobreza dos solos, do potencial agrícola ou de proteínas animais. A pesquisa arqueológica (Roosevelt) veio no entanto corroborar o que os cronistas contavam (Porro): a Amazônia, não só na sua várzea mas em várias áreas de terra firme, foi povoada durante longo tempo por populosas sociedades, sedentárias e possivelmente estratificadas, e essas sociedades são autóctones, ou seja, não se explicam como o resultado da difusão de culturas andinas mais "avançadas". As sociedades indígenas de hoje não são portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história.

MORTANDADE E CRISTANDADE

Povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como conseqüência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, "o encontro" de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e microorganismos mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos e não uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos parcos 200 mil índios que hoje habitam o Brasil.

As epidemias são normalmente tidas como o principal agente da depopulação indígena (ver, por exemplo, Borah, 1964). A barreira epidemiológica era, com efeito, favorável aos europeus, na América, e era-lhes desfavorável na África. Na África, os europeus morriam como moscas; aqui eram os índios que morriam: agentes patogênicos da varíola, do sarampo, da coqueluche, da catapora, do tifo, da difteria, da gripe, da peste bubônica, possivelmente a malária, provocaram no Novo Mundo o que

Os índios brasileiros fizeram grande sucesso na Corte francesa. A nobreza toda os convidava para jantares, embora torcesse o nariz para as suas esposas francesas. Um músico da Corte, Gaultier, chegou a compor uma sarabanda em que os Tupinambá tocavam com seus maracás, conforme se vê nesta gravura.

Dobyns chamou de "um dos maiores cataclismos biológicos do mundo". No entanto, é importante enfatizar que a falta de imunidade, devido ao seu isolamento, da população aborígine, não basta para explicar a mortandade, mesmo quando ela foi de origem patogênica. Outros fatores, tanto ecológicos quanto sociais, tais como a altitude, o clima, a densidade de população e o relativo isolamento, pesaram decisivamente. Em suma, os microorganismos não incidiram num vácuo social e político, e sim num mundo socialmente ordenado. Particularmente nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu as epidemias, sem no entanto garantir o aprovisionamento. O sarampo e a varíola que, entre 1562 e 1564, assolaram as aldeias da Bahia fizeram os índios morrerem tanto das doenças quanto de fome, a tal ponto que os sobreviventes preferiam vender-se como escravos do que morrer à míngua (Carneiro da Cunha, 1986). Batismo e doença, como lembra Fausto (neste volume), ficaram associados no espírito dos Tupinambá: é elucidativo que um dos milagres atribuídos ao suave Anchieta fosse o de ressuscitar por alguns instantes a indiozinhos mortos para lhes poder dar o batismo. Os aldeamentos religiosos ou civis jamais conseguiram se auto-reproduzir biologicamente. Reproduziam-se, isso sim, predatoriamente, na medida em que índios das aldeias eram compulsoriamente alistados nas tropas de resgates para descer dos sertões novas levas de índios, que continuamente vinham preencher as lacunas deixadas por seus predecessores.

Mas não foram só os microorganismos os responsáveis pela catástrofe demográfica da América. O exacerbamento da guerra indígena provocado pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes (vide, por

exemplo, Franchetto e Wright), a exploração do trabalho indígena, tudo isto pesou decisivamente na dizimação dos índios. Há poucos estudos demográficos que nos possam esclarecer sobre o peso relativo desses fatores, mas um deles, recente, é elucidativo. Maeder (1990) analisa a população das reduções guarani após o término das expedições dos paulistas apresadores de índios, e cobre o período de 1641 a 1807. Resulta dos dados, abundantes entre essas datas, que os períodos de descenso e mesmo de colapso populacional são aqueles em que houve maior mobilização de homens pelos poderes coloniais, com a conseqüente desestruturação do trabalho agrícola nos aldeamentos e seus corolários de fome e de peste: desses dados quantitativos emerge uma situação semelhante àquela de que sempre se queixavam os religiosos administradores de aldeamentos indígenas.

A AMÉRICA INVADIDA

As estimativas de população aborígine em 1492 ainda são assunto de grande controvérsia. Para que se tenha uma idéia das cifras avançadas, adapto aqui um quadro de Denevan (1976:3), que por sua vez adapta e completa Steward (1949:656) (tabela abaixo).

Quanto às regiões que nos ocupam mais de perto, Rosenblat (1954:316) dá 1 milhão para o Brasil como um todo, Moran (1974:137) dá uns modestos 500 mil para a Amazônia, ao passo que Denevan (1976:230) avalia em 6,8 milhões a população aborígine da Amazônia, Brasil central e costa nordeste, com a altíssima densidade de 14,6 habitantes/km² na área da várzea amazônica e apenas 0,2 habitante/km² para o interflúvio. Como cifra de comparação, a península ibérica pela mesma época teria uma densidade de 17 habitantes/km² (Braudel, 1979:42).

Números para (em milhões)	Terras baixas da Am. do Sul	Total América
Sapper (1924)	3 a 5	37 a 48,5
Kroeber (1939:166)	1	8,4
Rosenblat (1954:102)	2,03	13,38
Steward (1949:666)	2,90 (1,1 no Brasil)	15,49
Borah (1964)		100
Dobyns (1966:415)	9 a 11,25	90,04 a 112,55
Chaunu (1969:382)		80 a 100
Denevan (1976:230, 291)	8,5 (5,1 na Amazônia)	57,300

Como se vê no quadro, as estimativas variam de 1 a 8,5 milhões de habitantes para as terras baixas da América do Sul. Diga-se de passagem, sabe-se ainda menos da população da Europa ou da Ásia na mesma época: a América é até bem servida desde os trabalhos de demografia histórica da chamada escola de Berkeley, cujos expoentes principais foram Cook e Borah. Imagina-se, só como base de comparação, que a Europa teria, do Atlântico aos Urais, de 60 a 80 milhões de habitantes em 1500 (Borah apud Denevan, 1976:5). Se assim tiver sido realmente, então um continente teria logrado a triste façanha de, com punhados de colonos, despovoar um continente muito mais habitado.

Estas estimativas díspares resultam sobretudo de uma avaliação diferente do impacto da depopulação indígena. Os historiadores parecem concordar com um mínimo de população indígena para o continente situado por volta de 1650: diferem quanto à magnitude da catástrofe. Alguns, como Rosenblat, avaliam que de 1492 a esse nadir (1650), a América perdeu um quarto de sua população; outros, como Dobyns, acham que a depopulação foi da ordem de 95% a 96% (Sánchez-Albornoz, 1973).

Seja como for, as estimativas da população aborígine e da magnitude do genocídio tendem portanto e com poucas exceções a ser mais altas desde os anos 60. Um dos resultados laterais desta tendência é o crédito crescente de que passam a gozar os testemunhos dos cronistas. Ora, para a várzea amazônica e para a costa brasileira, os cronistas são com efeito unânimes em falar de densas populações e de indescritíveis mortandades (vide Porro e Fausto).

Se a população aborígine tinha, realmente, a densidade que hoje se lhe atribui, esvai-se a imagem tradicional (aparentemente consolidada no século XIX), de um continente pouco habitado a ser ocupado pelos europeus.[2] Como foi dito com força por Jennings (1975), a América não foi descoberta, foi invadida.

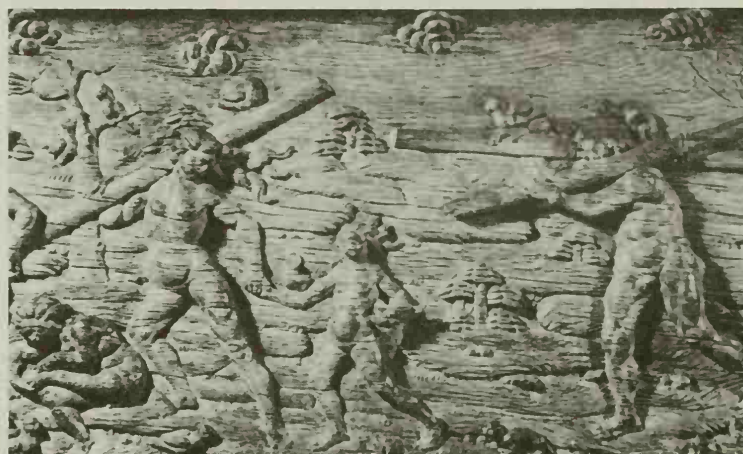
POLÍTICA INDIGENISTA

Como se deu, esquematicamente, esse processo? Durante o primeiro meio-século, os índios foram sobretudo parceiros comerciais dos eu-

ropeus, trocando por foices, machados e facas o pau-brasil para tintura de tecidos e curiosidades exóticas como papagaios e macacos, em feitorias costeiras (Marchant, 1980). Com o primeiro governo geral do Brasil, a Colônia se instalou enquanto tal e as relações alteraram-se, tensionadas pelos interesses em jogo que, do lado europeu, envolviam colonos, governo e missionários, mantendo entre si, como assinala Taylor, uma complexa relação feita de conflito e de simbiose.

Não eram mais parceiros para escambo que desejavam os colonos, mas mão-de-obra para as empresas coloniais que incluíam a própria reprodução da mão-de-obra, na forma de canoeiros e soldados para o apresamento de mais índios: problema estrutural e não de alguma índole ibérica. Quem melhor o expressou foi aquele velho índio Tupinambá do Maranhão que, por volta de 1610, teria feito o seguinte discurso aos franceses que ensaiavam o estabelecimento de uma colônia:

"Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência [...] Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades, para morarem conosco [...] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação [...] Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizeste somente para traficar [...] Nessa época não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano [...] Regressáveis então a vosso país, levando nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos. Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construirdes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários Paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo [...] Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como eles no fim [...]" (Abbeville, trad. Sérgio Milliet, 1975 [1614]:115-6).

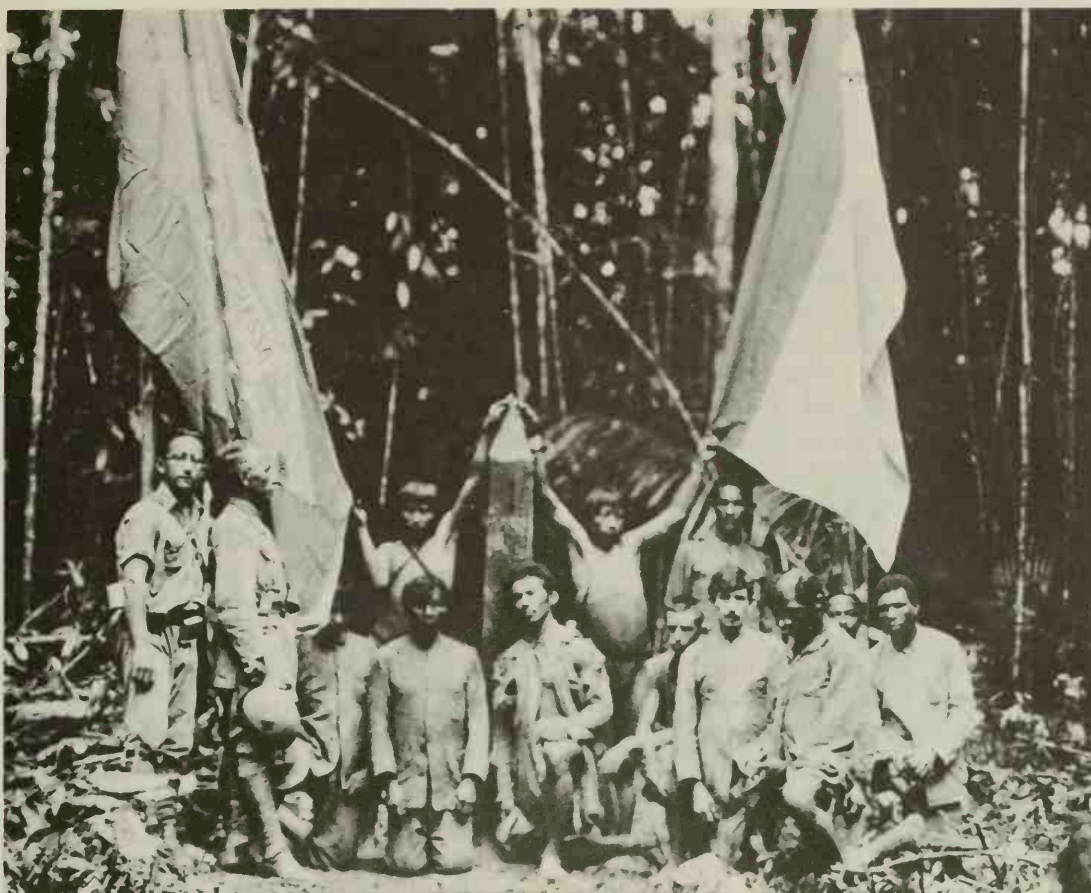
Painéis de carvalho da "Ilha do Brasil" que decoravam uma casa em Rouen (*c.* 1500-14). Representam o escambo de pau-brasil praticado com os índios brasileiros: vêem-se índios abatendo as árvores e embarcando-as no navio francês.

A Coroa tinha seus próprios interesses, fiscais e estratégicos acima de tudo: queria decerto ver prosperar a Colônia, mas queria também garanti-la politicamente. Para tanto, interessavam-lhe aliados índios nas suas lutas com franceses, holandeses e espanhóis, seus competidores internos, enquanto para garantir seus limites externos desejava "fronteiras vivas", formadas por grupos indígenas aliados (Farage, 1991). Ocasionalmente também, como no caso do rio Madeira na década de 1730, convinha-lhe a presença de um grupo indígena hostil para obstruir uma rota fluvial e impedir o contrabando (Amoroso). Em épocas mais tardias, principalmente na do marquês de

A conversão dos índios passava pelo Estado português (representado aqui pelo seu escudo em que se refletem os raios da fé) e justificava as concessões territoriais que o papa fizera, em 1493, na América. Este frontispício à obra de frei João José de Santa Thereza, *Istoria del Regno de Brasile*, de 1698, é uma perfeita alegoria do sistema do padroado.

Pombal, a Coroa pretendia enfim, numa visão mais ampla, promover a emergência de um povo brasileiro livre, substrato de um Estado consistente (Perrone): índios e brancos formariam este povo enquanto os negros continuariam escravos.

Os interesses particulares dos colonos e os da Coroa podiam portanto eventualmente estar em conflito na época colonial: um terceiro ator, importante, complicava ainda a situação, a saber, a Igreja, ou mais precisamente uma ordem religiosa, a jesuítica. A Igreja, com efeito, não era monolítica, longe disso. À tradicional oposição entre clero secular e clero regular, acrescentava-se a rivalidade entre as diversas ordens, que significativamente eram chamadas de "religiões" no século XVII. O sistema do padroado, em que o rei de Portugal, por delegação papal, exercia várias das atribuições da hierarquia religiosa e arcava também com as suas despesas, conferia um poder excepcional à Coroa em matéria religiosa. Por outro lado, o padroado se justificava pela obrigação imposta à Coroa de evangelizar suas colônias, e era a base da partilha entre as duas potências ibéricas que o papa Alexandre VI havia feito do Novo Mundo em 1493 e contra a qual outros países se insurgiam. Se o padroado criava obrigações para a Coroa, ele também lhe sujeitava o clero. Apenas os jesuítas, talvez pela sua ligação direta com Roma, talvez pela independência financeira que adquiriram, lograram ter uma política independente, e entraram em choque ocasionalmente com o governo e regularmente com os moradores — como atestam suas expulsões de São Paulo em 1640, do Maranhão e Pará em 1661-2 e do Maranhão em 1684, desta vez por influência tanto dos colonos quanto das outras ordens religiosas. Em todas as ocasiões, o pomo da discórdia sempre foi o controle do trabalho indígena nos aldeamentos, e as disputas centravam-se tanto na legislação quanto nos postos-chaves cobiçados: a direção das aldeias e a autoridade para repartir os índios para o trabalho fora dos aldeamentos.

De meados do século XVII a meados do século XVIII, quando Portugal estava interessado em ocupar a Amazônia, os jesuítas talharam para si um enorme território missionário. Foi o seu século de ouro, iniciado pela formidável influência junto a d. João IV e ao papa que Vieira, nosso maior escritor, logrou obter. A partir da expulsão dos jesuítas por Pombal, em 1759, e sobretudo a partir da chegada de d. João VI ao Brasil, em 1808, a política indigenista viu sua arena reduzida e sua natureza modificada: não havia mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar suas terras (Carneiro da Cunha). A partir de meados do século XIX, com efeito, a cobiça se desloca do trabalho para as terras indígenas (Farage e Santilli). Um século mais tarde, deslocar-se-á novamente: do solo, passará para o subsolo indígena.

O início do século XX verá um movimento de opinião dos mais importantes, que culminará na criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910 (Souza Lima). O SPI extin-

Os índios como "guardiães das fronteiras", no limite entre o Brasil e a Guiana francesa. Ao lado de Rondon, um índio segura a bandeira brasileira enquanto outro empunha a bandeira francesa.

gue-se melancolicamente em 1966 em meio a acusações de corrupção e é substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (Funai): a política indigenista continua atrelada ao Estado e a suas prioridades. Os anos 70 são os do "milagre", dos investimentos em infra-estrutura e em prospecção mineral — é a época da Transamazônica, da barragem de Tucuruí e da de Balbina, do Projeto Carajás. Tudo cedia ante a hegemonia do "progresso", diante do qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais de uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lago da barragem que inundava suas terras. É o caso, paradigmático, dos Parakanã, do Pará. Este período, crucial, mas que não vem tratado neste livro, desembocou na militarização da questão indígena, a partir do início dos anos 80: de empecilhos, os índios passaram a ser riscos à segurança nacional. Sua presença nas fronteiras era agora um potencial perigo. É irônico que índios de Roraima, que haviam sido no século XVIII usados como "muralhas dos sertões" (Farage, 1991), garantindo as fronteiras brasileiras, fossem agora vistos como ameaças a essas mesmas fronteiras.

No fim da década de 70 multiplicam-se as organizações não governamentais de apoio aos índios, e no início da década de 80, pela primeira vez, se organiza um movimento indígena de âmbito nacional. Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores.

POLÍTICA INDÍGENA

Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexo em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo

da história. O resultado paradoxal dessa postura "politicamente correta" foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos.[3]

Ora, não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena. Sabe-se que as potências metropolitanas perceberam desde cedo as potencialidades estratégicas das inimizades entre grupos indígenas: no século XVI, os franceses e os portugueses em guerra aliaram-se respectivamente aos Tamoio e aos Tupiniquins (Fausto); e no século XVII os holandeses pela primeira vez se aliaram a grupos "tapuias" contra os portugueses (Dantas, Sampaio e Carvalho). No século XIX, os Munduruku foram usados para "desinfestar" o Madeira de grupos hostis e os Krahô, no Tocantins, para combater outras etnias Jê.

Essa política metropolitana requer a existência de uma política indígena: os Tamoio e os Tupiniquins tinham seus próprios motivos para se aliarem aos franceses ou aos portugueses. Os Tapuia de Janduí tinham os seus para aceitarem apoiar a Maurício de Nassau. Se nesses casos não é certo a quem cabe a iniciativa, em outros a iniciativa é comprovadamente indígena: no século XVII, grupos Conibo (Pano) querem aliados espanhóis (missionários) para contestar o monopólio piro (arawak) das rotas comerciais com os Andes (Erikson). A coalizão de Karajá, Xerente e Xavante em Goiás, que em 1812 destruiu o recém-fundado presídio de Santa Maria no Araguaia (Karasch), é um exemplo da amplitude que podia alcançar a política indígena em seu confronto com os recém-chegados.

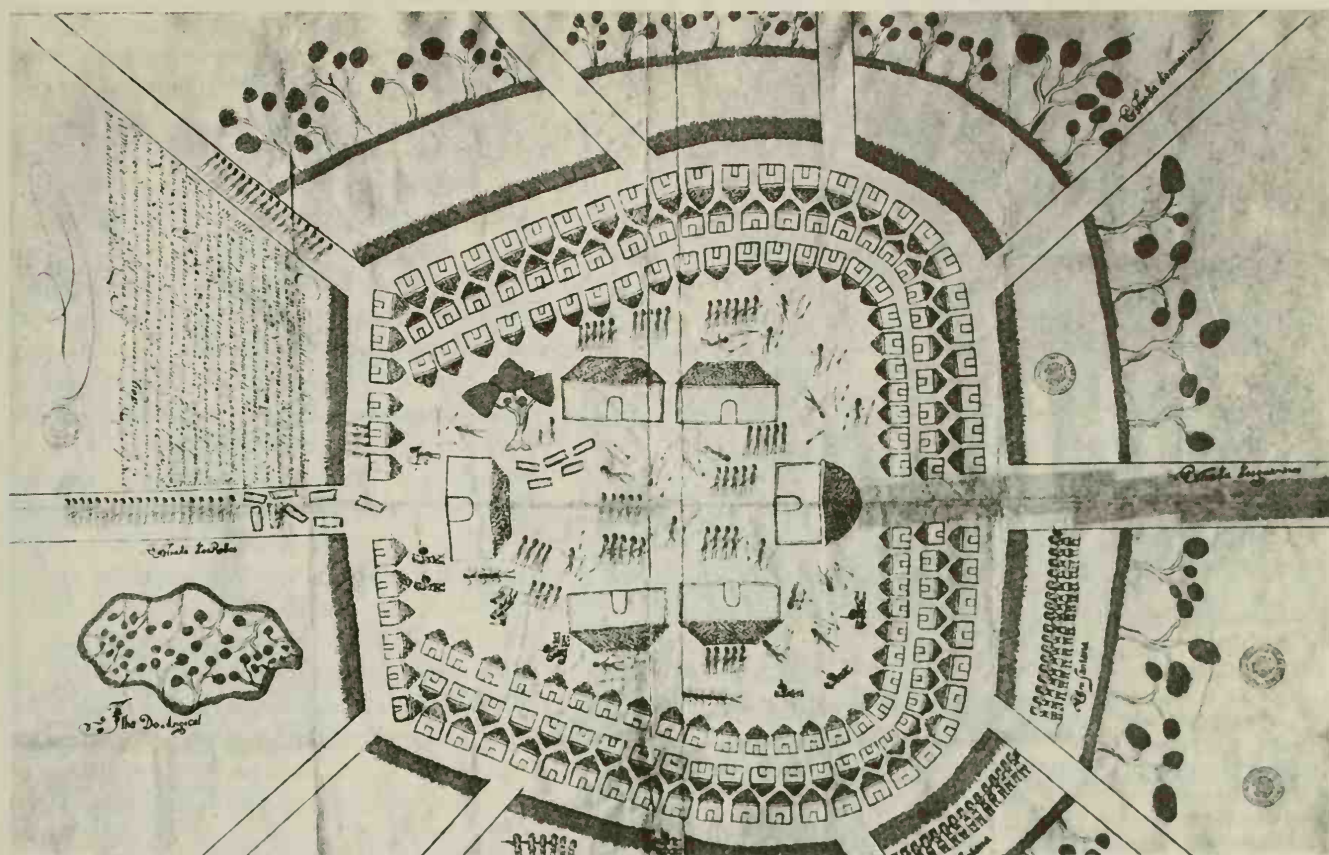
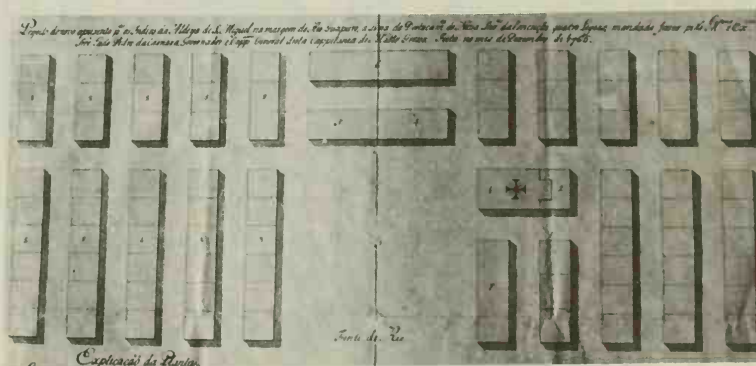
Índio Guajajara (à direita) e índio Urubu-Kaapor (à esquerda) fotografados por Charles Wagley no Maranhão (1942): a penetração da influência e das mercadorias trazidas pelos europeus fez-se muitas vezes através de grupos indígenas intermediários.

Coalizões deste porte, no entanto, foram excepcionais. Ao contrário, o efeito geral dessa imbricação da política indigenista com a política indígena foi antes o fracionamento étnico (Taylor, Erikson). Faltam no entanto estudos de caso desses processos de fracionamento. Por isso é particularmente valiosa a descrição feita por Turner de um processo desse tipo, mostrando a articulação da política externa com a política interna dos grupos kayapó ao longo de várias décadas: corrida armamentista, fissão ao longo de clivagens já inscritas na sociedade (metades, sociedades masculinas), tornam-se inteligíveis à luz da estrutura social kayapó. E, reciprocamente, é essa história etnográfica que ilumina a estrutura social kayapó. A história local é portanto, como advoga, entre outros, Marshall Sahlins (1992), elemento importante de conhecimento etnográfico.

OS ÍNDIOS COMO AGENTES DE SUA HISTÓRIA

A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais — a gênese do homem branco e a iniciativa do contato — sejam freqüentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade.

A gênese do homem branco nas mitologias indígenas difere em geral da gênese de outros "estrangeiros" ou inimigos porque introduz, além da simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia. O homem branco é muitas vezes, no mito, um mutante indígena,[4] alguém que surgiu do grupo. Freqüentemente também, a desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva, no mito, de uma esco-

lha que foi dada aos índios. Eles poderiam ter escolhido ou se apropriado desses recursos, mas fizeram uma escolha equivocada. Os Krahô e os Canela, por exemplo, quando lhes foi dada a opção, preferiram o arco e a cuia à espingarda e ao prato. Os exemplos dessa mitologia são legião: lembro apenas, além dos já citados, os Waurá que não conseguem manejar a espingarda que lhes é oferecida em primeiro lugar pelo Sol (Ireland, 1988:166), os Tupinambá setecentistas do Maranhão cujos antepassados teriam escolhido a espada de madeira em vez da espada de ferro (Abbeville, 1975 [1612]:60-1). Para os Kawahiwa, os brancos são os que aceitaram se banhar na panela fervente de Bahira: permaneceram índios os que recusaram (Menéndez, 1989). O tema recorrente que saliento é que a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história.

Assim também a etno-história do contato é amiúde contada como uma iniciativa que parte dos índios (vide Turner e Franchetto neste volume) ou até como uma empresa de "pacificação dos brancos", como é o caso por exemplo dos Cinta-Larga de Rondônia (Dal Poz, 1991). O que isto indica é que as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham conseqüências.

Planta de aldeia jê e planta de aldeamento oficial pombalino, ambas do século XVIII.

O ESCOPO DESTE LIVRO

Alguns esclarecimentos finais cabem aqui. Este livro transborda as fronteiras brasileiras, e

A 1° de outubro de 1550, a cidade normanda de Rouen, que fabrica tecidos e comercia regularmente em pau-brasil, oferece, para convencê-lo a investir dinheiro da Coroa e estabelecer uma Colônia, uma festa brasileira ao rei da França Henrique II e a sua mulher, Catarina de Medici. O rei e a rainha são recepcionados por trezentos índios tupis, dos quais uns cinqüenta autênticos, e os outros marinheiros franceses falantes de tupi e prostitutas, todos despidos para a ocasião e que encenam, na margem esquerda do Sena, a vida tupinambá: amor na rede, caça, venda de pau-brasil, guerra.

isto por três motivos. Primeiro, porque as fronteiras coloniais, como se sabe, não coincidem com as de hoje, e parte do Brasil de hoje era possessão espanhola. Segundo, porque apesar da diferença sempre mantida entre instituições portuguesas e espanholas — inclusive durante o período de União das duas Coroas —, os atores e processos são semelhantes: a expansão jesuítica espanhola em Mojos, Maynas, nos Llanos de Venezuela dá-se com características semelhantes à expansão jesuítica no Amazonas. Terceiro, porque as redes de comunicação unem, sobretudo nos séculos XVI e XVII, a população amazônica como um todo, articulando desde os Arawak subandinos às etnias ribeirinhas do Solimões, do médio Amazonas e provavelmente do rio Branco: truncar estas vastas redes seria truncar a compreensão desses processos históricos.

IMAGENS

Foi dada, neste livro, grande importância à iconografia, e tentamos mostrar documentos pouco conhecidos ou inéditos. Nos séculos XVI e XVII, o que talvez mais chame a atenção é a ausência de iconografia portuguesa (os portugueses parecem muito mais fascinados, na época, pelo Oriente), que contrasta com a sua importância na França, na Holanda e, subsidiariamente, na Alemanha. É a época em que está mais viva a especulação sobre o significado dessa nova humanidade, a um tempo inocente e antropófaga. Rapidamente, as descrições pictóricas de primeira mão cedem o passo a estereótipos, e informam assim talvez mais sobre a Europa e sua reflexão moral do que sobre os índios no Brasil.

Data do fim do século XVIII a primeira, única e valiosíssima expedição de um naturalista português ao Brasil, Alexandre Rodrigues Ferreira: inaugura-se com ele uma tradição científica que florescerá no século XIX com naturalistas e viajantes de outros países (alemães, russos, franceses, suíços, americanos...), produzindo uma ampla documentação iconográfica, que contrasta singularmente com a exaltação de um índio genericamente Tupi (ou Guarani) orquestrada pelo indianismo tupiniquim. Há portanto dois índios totalmente diferentes no século XIX: o bom índio Tupi-Guarani (convenientemente, um índio morto) que é símbolo da nacionalidade, e um índio vivo que é objeto de uma ciência incipiente, a antropologia.

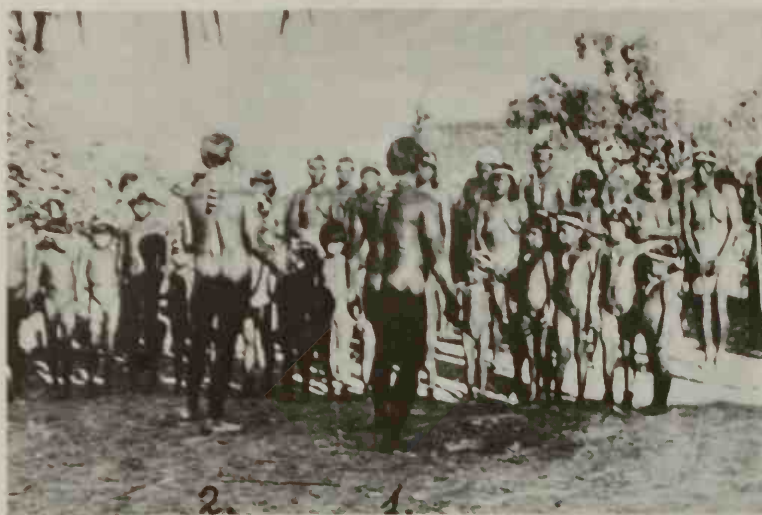
A partir da popularização da fotografia e das viagens exóticas, multiplicam-se as imagens: resta saber se elas nos revelam os índios ou se revelam nossos antigos fantasmas.

A HISTÓRIA DOS ÍNDIOS

Na realidade, essa mesma questão ultrapassa o problema da iconografia, que apenas a deixa mais patente: uma história propriamente indígena ainda está por ser feita. Não é só o obstáculo, real, e que a epígrafe destaca, da ausência de escrita e portanto da autoria de textos, não é só a fragilidade dos testemunhos materiais dessa civilização a que Berta Ribeiro chamou, com acerto, de civilização da palha, mas é também a dificuldade de adotarmos esse ponto de vista outro sobre uma trajetória de que fazemos parte.

Os nossos livros de história se iniciam em 1500. Isso não é só desvantagem: em outros países da América Latina, o culto a uma ancestralidade pré-colombiana passa em geral por uma vasta mistificação, que dissolve o passado e portanto a identidade indígena em um magma geral. Ter uma identidade é ter uma memória própria. Por isso a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades. É também, pela atual Constituição, o fundamento dos direitos territoriais indígenas, e particularmente da garantia de suas terras.

Sobre este ponto, há porém que se enten-

O índio no imaginário europeu. Ao lado, a primeira gravura conhecida, de Johann Froschauer, que representa a antropofagia brasileira. No meio, à esquerda, imagem da cidade mítica do Eldorado ou Manoa. Abaixo, à esquerda, gravura do século XIX mostrando um canibalismo "selvagem" que jamais existiu. Abaixo, à direita, a primeira gravura representando as Amazonas: um marinheiro enviado em terra para seduzi-las é atacado para ser devorado.

O índio do imaginário dos antropólogos é o índio tradicional. Acima, o grande antropólogo Nimuendaju posando nu em 1937, no meio de um ritual Xerente. Abaixo, fotos de índios Canela de Nimuendaju.

[illegible]ruẽ, c[illegible]fe [illegible] Šerénte (1), perante a
[illegible]lica reunida, transmittindo a mim ([illegible])
os objectos [illegible]gicos (dentro da caixinha
[illegible] minha mão direita), a cantiga e a pin
tura que elle ha annos recebeu do planeta
[illegible]upiter e que possuem a força de impedir
[illegible]e uma eclipse solar se prolonga infini-
[illegible]mente.
[illegible] camera foi collocada por mim e dispara-
[illegible] por um menino indio.
[illegible] da Providencia, [illegible]. [illegible]. 19[illegible].

Curt Nimuendajú.

der. Os direitos especiais que os índios têm sobre suas terras derivam de que eles foram, nas palavras do Alvará Régio de 1680, "seus primários e naturais senhores", ou seja, derivam de uma situação histórica (Carneiro da Cunha, 1987). Isso não significa que caiba provar a ocupação indígena com os documentos escritos, que não só são lacunares, mas cujos autores tinham também interesses, no mais das vezes, antagônicos aos dos índios. Ao contrário, cabe restabelecer a importância da memória indígena, transmitida por tradição oral, recolhendo-a, dando-lhe voz e legitimidade em justiça. A história dos índios não se subsume na história indigenista.

Durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento. Hoje se sabe que as sociedades indígenas são parte de nosso futuro e não só de nosso passado. A nossa história comum — este livro o ilustra — foi um rosário de iniqüidades cometidas contra elas. Resta esperar que as relações que com elas se estabeleçam a partir de agora sejam mais justas: e talvez o sexto centenário do descobrimento da América tenha algo a celebrar.

AGRADECIMENTOS

Este livro foi elaborado graças ao projeto especial sobre "História Indígena e do Indigenismo" aprovado pela FAPESP (88/2564-5) e como parte das atividades do Núcleo de Pesquisa em História Indígena e do Indigenismo, da Universidade de São Paulo. A maioria dos capítulos deste livro foi encomendada desde 1989. A intenção era avaliar o estado atual do conhecimento sobre história indígena e indicar direções promissoras para novas pesquisas. Em agosto de 1991, na USP, foi realizado um seminário para uma discussão dos textos, antecedendo a publicação. Para sua realização, também contamos com o apoio crucial da FAPESP (91/1669-0). Após o seminário, Greg Urban aceitou tratar da contribuição da lingüística e Sônia Dorta realizou um extenso catálogo de coleções etnográficas, aqui publicado em anexo. Dois capítulos que reputo essenciais para um livro que trata de História dos Povos Indígenas, encomendados desde o início do projeto, nunca chegaram a ser escritos: um dizia respeito à situação atual dos povos indígenas, outro aos seus prospectos de futuro.

O índio no imaginário. Ao lado, casal de índios do Parque Nacional do Xingu: imagem de índios inocentes no jardim do Éden. Abaixo, os índios como senhores da terra: Adhemar de Barros entrega solenemente a dois índios Carajás perplexos uma caixa contendo terra do morro do Jaraguá.

A pesquisa iconográfica ficou a meu cargo, auxiliada por Oscar Calavia Saéz e posteriormente por Marta Amoroso. Beneficiou-se muito dos recursos da Newberry Library, de Chicago, que me concedeu uma bolsa de pesquisador em junho de 1990 e da acolhida, na Universidade de Coimbra, do professor Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia e do fotógrafo Carlos Barata, que cederam fotos da extraordinária coleção de Alexandre Rodrigues Ferreira. Muitos outros acervos permitiram que usássemos suas imagens: sua lista vem no

final do volume e a todos queremos agradecer. Cabem no entanto especiais agradecimentos à família de Hércules Florence, à Bosch do Brasil e à Biblioteca Mário de Andrade. Agradeço também a revisão dos textos de arqueologia realizada pela professora Sílvia Maranca, do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

A publicação deste volume só se tornou possível graças ao apoio da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo e da FAPESP (Proc. 91/4450-0).

Queremos prestar, por fim, neste prefácio, uma homenagem a Miguel Menéndez, um dos primeiros antropólogos a se interessar por pesquisas de história indígena, e que faleceu prematuramente em novembro de 1991. Membro do projeto e do Núcleo de História Indígena da USP desde suas primeiras horas, o capítulo que produziu e que publicamos neste volume, sobre a história do rio Madeira, é seu último trabalho.

NOTAS

(1) Citaremos apenas o nome do autor, sem a data, quando nos referirmos a artigos neste volume.

(2) O grande historiador Varnhagen, cujo preconceito contra os índios era notório, foi um dos principais apóstolos dessa visão: estima em menos de 1 milhão a população indígena. É curioso perceber que as notas que Capistrano de Abreu, seu editor, acrescenta à monumental *História geral do Brasil* de Varnhagen desmentem as estimativas do autor (Varnhagen, vol. I:23).

(3) Isto não é grande novidade: a partir de meados dos anos 80, após a voga avassaladora do modelo de sistema mundial de Wallerstein, vários antropólogos, entre os quais Marshall Sahlins, insurgiram-se contra o esvaziamento da história local. Vide na mesma direção J. Hill (1988:2).

(4) Penso por exemplo na mitologia Timbira em geral (Nimuendaju, 1946; DaMatta, 1970; Carneiro da Cunha, 1973), na mitologia dos grupos de língua Kayapó (Vidal, 1977; Turner, 1988), na mitologia de alguns grupos de língua Tupi como os Kawahiwa (Menéndez, 1989) e na de grupos Pano do interflúvio (Kiefenheim e Deshayes, 1982). Em grupos Pano ribeirinhos, como os Shipibo, a história é diferente: os homens são criados do barro pelo Inca, que os molda e assa. Os brancos são assados de menos; os negros, assados demais; finalmente são feitos os índios, assados a contento (Roe, 1988).

FONTES DA HISTÓRIA INDÍGENA

O VELHO E O NOVO
Antropologia física e história indígena

Francisco M. Salzano

A antropologia física tem um passado longo e respeitável. Na verdade Comas (1966) inicia sua revisão sobre os antecedentes históricos dessa disciplina com textos que apareceram centenas de anos antes do nascimento de Cristo. A. J. F. Blumenbach (1753-1840) é considerado por muitos como o "pai" da antropologia física. Na terceira edição de seu livro *De generis humani varieta nativa*, publicado em 1795, ele utilizou pela primeira vez o termo antropologia no sentido em que ele é ainda hoje usado na Europa, como sinônimo de antropologia física. Mas foi somente na segunda metade do século XIX que o interesse nessa ciência tornou-se mais generalizado, resultando na fundação de sociedades antropológicas em diversos países europeus.

Há alguns anos Comas et alii (1971), após comunicação com 78 pesquisadores de 25 nações (entre os quais eu estava incluído), analisaram as relações entre a antropologia física e a biologia humana, bem como os conceitos que definiriam essas duas áreas, considerando que a definição mais representativa e correta da antropologia física seria a dada por R. Martin e complementada por K. Saller (Martin e Saller, 1957):

"A antropologia foi definida por Martin como a história natural dos hominídeos no tempo e no espaço. Devido a uma característica peculiar da natureza humana isto inclui também o desenvolvimento cultural. Deste modo a antropologia moderna, como história natural dos hominídeos, refere-se não somente ao exame comparativo das peculiaridades físicas, como também à investigação da psique humana, no marco das culturas que foram por elas criadas".

Faltou acrescentar que, idealmente, os estudos envolvendo a nossa espécie deveriam geralmente ser de caráter interdisciplinar. A investigação isolada de nossa biologia ou cultura naturalmente pode fornecer dados valiosos, mas o esclarecimento de determinadas questões só pode ser feito mediante enfoques integrados.

Em seu início a antropologia física era basicamente uma ciência morfológica. Com o progresso dos instrumentos de pesquisa foram sendo incorporadas outras técnicas, e no momento a atenção vem se concentrando prioritariamente ao nível molecular. Como a ponte entre as gerações é constituída pelo ADN (ácido desoxirribonucleico, o material genético), é do maior interesse estudá-lo diretamente, em vez de seus produtos (as proteínas). Note-se, inclusive, que o ADN é muito estável, o que vem permitindo avaliações de sua constituição em organismos que viveram há milhões de anos.

Essa tendência reducionista da biologia atual deve ser considerada no contexto do que foi salientado anteriormente. Há fenômenos que dependem, para sua expressão, de toda uma estrutura hierárquica, e que só são explicáveis pela análise de todo um sistema (Salzano, 1989).

Página seguinte: Exame da variação observada em 58 grupos indígenas sul-americanos considerando-se simultaneamente sete sistemas genéticos. Isto é obtido através da técnica estatística da análise de componentes principais. Ela permite verificar quanto dessa variação está relacionada entre si, agrupando-a em conjuntos (componentes), que são resumidos através de escores. Os números da figura mostram a variação obtida nos escores do primeiro componente, que resume 23% da variabilidade observada. De maneira geral os escores aumentam do noroeste do continente em direção ao sul, atingindo os valores mais altos no norte do Chile e no Chaco. Esses gradientes são compatíveis com rotas de movimentos pré-históricos dessas populações.

ANTROPOLOGIA FÍSICA E HISTÓRIA INDÍGENA

PONTOS DE CONTATO

De que maneira a antropologia física pode contribuir para o estudo da história indígena no Brasil? A tabela abaixo lista sete pontos de contato entre essas duas áreas, e não pretende ser exaustiva. O estudo biológico tanto de remanescentes ósseos e de múmias como de indivíduos e populações atuais pode iluminar diferentes aspectos do passado indígena. Cada um dos pontos indicados poderia ser exemplificado com casos reais. Por motivos de espaço, no entanto, irei limitar-me ao exame mais detalhado de apenas algumas daquelas relações.

A ORIGEM DO HOMEM AMERICANO

Este tema clássico tem sido abordado freqüentemente por autores os mais diversos, utilizando enfoques variados. Estes incluem tanto a antropologia física (morfologia e características genéticas que se expressam no nível da proteína ou do próprio ADN) como a arqueologia, a lingüística, ou a antropologia cultural. Salzano e Callegari-Jacques (1988) revisaram os estudos anteriores a 1988, porém daquela data para cá novas evidências surgiram, que devem ser objeto de reflexão.

O único ponto sobre o qual há concordância generalizada é o de que a principal rota de entrada no continente ocorreu através do estreito de Bering, e que esses grupos formadores provieram da Ásia (ver, porém, a próxima seção). Questões controversas são: *a*) a natureza desses estoques parentais (quantos grupos eram, e a representatividade dos mesmos com relação às populações originais); e *b*) a época de sua entrada.

Neves e Pucciarelli (1989), após compararem a morfologia craniana de três séries paleoíndias e do arcaico inferior da Bolívia e do Brasil, contrastando-a com a encontrada em dezessete outras séries de diversas regiões do mundo, concluíram por uma clara afinidade biológica entre esses primeiros habitantes do nosso continente e grupos do Sul do Pacífico. Sugeriram, então, que esses colonizadores devem ter chegado aqui antes do estabelecimento, nas populações asiáticas, da morfologia mongolóide típica, e portanto antes dos 13 mil anos aceitos pela maioria dos investigadores norte-americanos como data da entrada desses grupos no continente. Por outro lado, a análise do ADN de uma organela citoplasmática (a mitocôndria) de populações atuais mostra considerável variabilidade, que deve ter surgido 40 mil anos atrás (Pääbo et alii, 1990). A possibilidade de estudo do ADN do próprio material paleoantropológico, ósseo ou mumificado (ver, por exemplo, Rogan e Salvo, 1990a, b) promete abrir novos horizontes no esclarecimento do problema.

Enquanto isso, as evidências arqueológicas e lingüísticas continuam a ser discutidas (Morell, 1990; Marshall, 1990; Dillehay, 1991). Seja qual for o consenso eventualmente alcançado, ele sem dúvida será importante para interpretações relativas à história indígena.

Relações entre a antropologia física e a história indígena

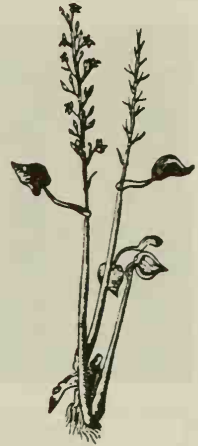
Pesquisas em antropologia física	*Reflexos no estudo da história indígena*
1. Análises de remanescentes ósseos e múmias do ponto de vista morfológico, fisiológico e bioquímico.	1. Informações sobre modos de vida e padrões de doença de populações pré-históricas e históricas.
2. Investigação de marcadores genéticos neste material paleoantropológico em diferentes sítios arqueológicos.	2. Indicações sobre migrações do passado.
3. Estudos sobre a mobilidade, mortalidade e fertilidade de populações atuais.	3. Inferências sobre tais parâmetros em gerações anteriores.
4. Avaliações sobre padrões geográficos de doenças em populações do presente.	4. Evidências sobre a ocorrência de tais doenças em populações pré-históricas e históricas.
5. Pesquisas sobre a morfologia de populações atuais.	5. Análises sobre a influência de práticas culturais na morfologia de grupos do passado.
6. Determinação da distribuição geográfica de marcadores genéticos em grupos contemporâneos.	6. Indicações sobre migrações do passado.
7. Construção de dendrogramas, distâncias genéticas, e aplicação de outros instrumentos de análise filogenética.	7. Reconstruções de populações parentais e inferências sobre sua diversificação.

DOENÇAS PRÉ-HISTÓRICAS

Uma discussão antiga refere-se à ocorrência da sífilis, da tuberculose e da doença de Chagas em populações ameríndias pré-colombianas. Quanto à sífilis, Baker e Armelagos (1988), após uma revisão em profundidade dos dados disponíveis, chegaram à conclusão de que há evidência esquelética abundante indicando a presença de uma forma não venérea de infecção treponêmica no continente antes de 1492. Nesse caso as evidências paleoantropológicas para a América do Sul foram encontradas principalmente no Peru, mas os estudos de Lee et alii (1978) em populações atuais indicam que elas também são válidas para o Brasil.

Pesquisas sistemáticas especialmente de Noel Nutels e J. A. N. Miranda demonstraram a inexistência da forma típica do bacilo da tuberculose em populações indígenas brasileiras não-aculturadas (Nutels et alii, 1967; Nutels, 1968; Miranda, 1985). Observações paleoantropológicas em ameríndios fora do Brasil, revisadas por Clark et alii (1987), no entanto, indicam que aquelas populações devem ter sido expostas a diferentes formas de doenças microbacterianas. Esses autores sugeriram que a aparente maior susceptibilidade de habitantes de reservas indígenas à doença poderia ser devida à exposição a uma linhagem especialmente virulenta de *Mycobacteria tuberculosis*. Nutels (1968), por outro lado, surpreendeu-se quanto aos aspectos clínico-radiológicos e epidemiológicos da tuberculose que ele encontrou em populações "virgens" para a doença, como os Suyá e Txukahamãe. Ele teria esperado quadros agudos e graves, como os dos soldados senegaleses, observados na Primeira Guerra Mundial. Ao contrário, o que ele constatou foi uma manifestação benigna, como a de pessoas que tivessem já tido uma longa experiência com o bacilo. Isso pode ser interpretado de diferentes maneiras. Por exemplo, a linhagem em questão seria *menos* virulenta que a comum; ou indivíduos dessa tribo poderiam ter desenvolvido resistência pela exposição a um bacilo semelhante, que teria desencadeado a resistência por imunidade cruzada.

Um aspecto inusitado do desenvolvimento da tuberculose em populações indígenas brasileiras foi comentado por Miranda (1985). Segundo ele, há alta probabilidade de que os dois mais famosos padres catequistas do Brasil, Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, fossem tuberculosos. Teriam sido eles responsáveis, portanto, por muitas mortes devidas a essa doença entre os indígenas com os quais eles estiveram em contato.

Há indicações de que o tamanho populacional relativamente grande, a sedentariedade, o tipo de construção de casas e o hábito de criar preás domesticamente favoreceram a endemicidade da doença de Chagas entre os indígenas dos Andes muito antes da chegada dos europeus. Já entre os indígenas brasileiros não ocorreram tais condições, determinando a ausência da doença em grupos não aculturados (Rothhammer e cols., 1985; Coimbra, 1988).

SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA
GABINETE DE INVESTIGAÇÕES
SERVIÇO DE IDENTIFICAÇÃO

Nome: Mahurí N.º

Idade: 25 anos. Sexo: masculino Data: 15.5.46

Região da tribu: Tahuelauhuá - Goiás

Tribu: Javaé Tribu dos pais: Javaé

Côr da pele: bronzea Côr dos cabelos: pretos

Côr dos olhos: pretos Forma dos cabelos: lisos

Forma da cabeça: ovoide

Pêso: 70 Estatura: 1.73 Altura da face: 124,5

Altura nasal: 55 Largura nasal: 43 Bizigomático: 133

Ânteroposterior do crânio: 186 Transverso do crânio: 153

Biacromial: 405 1/2 Biiliaco: 331/2 Perimetro torácico: 105 - 101

OBSERVAÇÕES: (Descrever anomalias, dentes, manchas e tudo quanto chamar a atenção)

Robusto, esplendida musculatura. Pés curtos, largos (16x25) - grandes artelhos muito afastados e preensís.

Mensuração realizada através de instrumentos especializados entre os índios Javaé de Goiás. A utilização de dados...

Já a presença de *Ancylostoma duodenale* e *Trichuris trichiura* em material arqueológico da América do Sul mas não da América do Norte, e a necessidade, no ciclo vital desses parasitas intestinais, de uma passagem obrigatória pelo solo a temperaturas amenas indicam a possibilidade de introdução dos mesmos por colonizadores pré-históricos que teriam utilizado a rota transpacífica ou transoceânica, em vez daquela geralmente aceita, isto é, através do estreito de Bering (Araújo et alii, 1988; Confalonieri et alii, 1991).

O IMPACTO DA CONQUISTA

Tendo-se examinado algumas das doenças que poderiam ter existido entre nossos indígenas antes da conquista, pode-se agora avaliar, embora de maneira rápida, o impacto causado pelas enfermidades que vieram com os conquistadores. O problema não é fácil, porque depende de estimativas populacionais desses grupos antes de 1500. Para isso, partindo-se de fontes históricas e estabelecendo-se inferências sobre o processo que ocorreu após o contato, pode-se chegar a valores aproximados. Para se ter uma idéia do grau de incerteza dessas estimativas, porém, basta lembrar que, para o Brasil, os números relativos a esses habitantes que aqui viviam antes da chegada de Pedro Álvares Cabral variam de 1 a 5 milhões (referências em Salzano e Callegari-Jacques, 1988).

O curso dos eventos que são desencadeados após o contato são monotonamente iguais em qualquer região do continente. Há uma mudança dramática na vida indígena, com a deterioração de suas condições sanitárias, instalando-se epidemias devastadoras e altas taxas de mortalidade. A recuperação quanto a esse estado de coisas é gradual, e depende tanto do tamanho do grupo original como de outras condições, entre as quais se incluem os benefícios da medicina moderna (detalhes em Salzano, 1985).

Análises detalhadas recentes sobre o que ocorreu em diferentes regiões do continente são: *a*) para o Guiana Francesa a segunda edição (publicada em 1989) do livro de Hurault; *b*) quanto às missões jesuíticas guarani, o artigo de Maeder (1990); e *c*) para o Peru e a Nova Espanha, o estudo de Assadourian (1990). Por outro lado, Thornton et alii (1991) consideraram os índios americanos em geral e o impacto causado por epidemias de varíola entre os mesmos, desenvolvendo uma série de simulações por computador para tentar compreender os diferentes fatores que podem influir no processo de depopulação subseqüente.

Independentemente de detalhes regionais, o que se pode estabelecer em termos gerais é que o material genético ameríndio permanece caracterizando vastas porções de nosso continente. Após o impacto tem havido a re-

cuperação pelo menos de grupos maiores. E o processo de miscigenação, que é universal, contribui para a manutenção dos genes de origem indígena. Infelizmente, durante o processo, o que está havendo é a perda da variabilidade biológica e cultural (pela extinção de tribos menores). Além disso, o processo é responsável por morte e sofrimento que, caso fossem tomadas medidas acauteladoras, poderiam ter sido evitados, pelo menos em tempos modernos. Resta saber se há interesse nessa sobrevivência. Há toda uma história de extermínio proposital de grupos indígenas, inclusive por infecções intencionais (embora tais casos sejam difíceis de documentar).

MIGRAÇÕES PRÉ-HISTÓRICAS

Esta questão foi abordada por Salzano e Callegari-Jacques (1988) mediante a consideração simultânea de sete sítios genéricos investigados em 58 grupos indígenas da América do Sul, com a utilização da técnica estatística da análise de componentes principais. O Mapa mostra o que se obtém quando se plotam os escores relativos ao primeiro componente no mapa da América do Sul. Os escores foram transformados para evitar valores negativos e fracionários; as áreas delineadas agrupam os valores em dezenas.

Este primeiro componente é dominado pelos alelos do sistema Rh de grupos sangüíneos, e representa 23% da variância observada. De uma maneira geral os escores aumentam do noroeste do continente em direção ao sul, atingindo os valores mais altos no Norte do Chile e no Chaco, onde ocorrem "picos". Há também um gradiente que se inicia na Colômbia e aumenta na direção leste (Guianas e Amapá), diminuindo ligeiramente no centro-leste do Brasil. Existe, porém, uma zona de valores médios em parte da Colômbia e Venezuela, inserida na área de escores baixos.

Esse padrão é compatível com uma rota ao longo da costa do Pacífico e outra para o norte da região amazônica. Há também concordância com o possível papel do Nordeste brasileiro como um centro de dispersão, mas infelizmente as observações nessa área são escassas. A região do Chaco é identificada como um núcleo de dispersão (ou convergência).

A distribuição dos escores no mapa está também de acordo com a sugestão de Ward et alii (1975), de que o povoamento da América do Sul poderia ter ocorrido seguindo três direções principais: uma paralela à costa do Pacífico, outra ao longo da costa atlântica, e uma terceira na direção do centro do continente (mais especificamente do Planalto Central brasileiro). Mas a essas deve ser adicionado o núcleo do Chaco anteriormente mencionado. A plotagem dos escores do segundo componente (que explica mais 17% da variação) sugere também a importância do Caribe

SECRETARIA DA SEGURANÇA PÚBLICA
GABINETE DE INVESTIGAÇÕES
SERVIÇO DE IDENTIFICAÇÃO

Nome: Kauarahí N.º

Idade: 20 anos. Sexo: masculino Data: 28.10.45

Região da tribu: Tampirí -

Tribu: Tupiriapé Tribu dos pais: Tapiriapé

Côr da pele: claro - moreno Côr dos cabelos: preto

Côr dos olhos: pretos Forma dos cabelos: liso

Forma da cabeça: esferoide

Pêso: 60 Estatura: 155 Altura da face: 117

Altura nasal: 53 Largura nasal: 38 Bizigomático: 117

Ânteroposterior do crânio: 183 Transverso do crânio: 148

Biacromial: 279 Biilíaco: 288 Perimetro torácico: 88/2-91

OBSERVAÇÕES:
(Descrever anomalias, dentes, manchas e tudo quanto chamar a atenção)

Tarado - criminoso. Em 25-10-45 assassinou a pauladas o velho pagé da tribo, após um sonho que teve. Sofre de visões. Falso, sádico, de uma mente perspicaz. Ri constantemente com ar abobalhado.

...antropométricos alcançou seu apogeu no final do século passado e início do atual, levando inclusive a muitos exageros.

como um pólo de dispersão, em concordância com sugestões de que migrações secundárias podem ter ocorrido das ilhas dessa região para o norte da América do Sul.

Naturalmente, as observações feitas com relação a essa análise devem ser consideradas com cuidado, pois os gradientes observados podem estar vinculados a outros fatores geográficos, bem como ao ambiente físico e biológico, e não a essas migrações antigas. Estudos adicionais poderão esclarecer esse ponto.

ANTROPOLOGIA FÍSICA E INDIGENISMO

ESTEREÓTIPOS E SUAS CONSEQÜÊNCIAS

A antropologia física do passado foi muito influenciada pelo conceito de "tipo". A partir de observações em uma população chegava-se a uma abstração, constituída pelo que o pesquisador considerava como a melhor (ou ideal) representação da mesma. Tal conceito foi substituído pelo da avaliação estatística fornecida pela genética de populações, que leva em consideração a variabilidade intrapopulacional, a qual é, inclusive, uma das características marcantes de nossa espécie.

O que foi mencionado acima é verdadeiro não só para características físicas como também para traços do comportamento. Esses últimos, especialmente, são condicionados por uma interação complexa entre fatores biológicos e culturais, de difícil identificação (Salzano, 1991).

Essas considerações são úteis quando se examina a controvérsia relacionada ao artigo de Chagnon (1988) sobre os Yanomami. Essa e outras publicações desse autor estabeleceram esses índios, na literatura antropológica internacional, como o paradigma de um grupo violento "primitivo". Esse trabalho de 1980 foi amplamente disseminado pela imprensa brasileira, justamente na ocasião em que as terras desses índios eram invadidas de forma massiva por garimpeiros. Diversos antropólogos brasileiros argumentaram que a imagem negativa desses índios apresentada na imprensa poderia ser usada como arma por aqueles que se opõem à criação do Parque Indígena Yanomami, uma reivindicação que data de 1978, quando foi criada uma comissão especificamente com esse objetivo.

Maiores informações sobre essa controvérsia podem ser encontradas em Albert (1989) e na discussão que se seguiu (Chagnon, 1990; Albert, 1990). Albert criticou os critérios de Chagnon de avaliação da "violência" dos Yanomami, e argumentou que a mortalidade de homens adultos devido à guerra era maior entre os Achuara (59%) e Waoroni (61%), duas outras tribos amazônicas, do que entre os Yanomami (30%). Ele também acredita que o subgrupo a partir do qual Chagnon retirou a maioria de suas conclusões poderia ser não representativo da tribo como um todo; e afirma que a caracterização de Chagnon da sociedade yanomami revela uma projeção dos preconceitos tradicionais do mundo ocidental com relação ao Outro.

Essa situação não é nova; muitos outros pesquisadores já foram acusados de apresentar dados que poderiam ser usados para prejudicar segmentos específicos de nossa espécie. Embora deva-se separar claramente os fatos em si de sua boa ou má aplicação, o cientista tem o dever de acompanhar o uso de seus resultados e tomar uma posição firme contra aplicações perversas ou errôneas. A assertiva de Chagnon (1988) de que "a violência pode ser a principal força dirigente por trás da evolução da cultura" é muito discutível, e pode ser usada para justificar comportamentos agressivos não éticos e guerras, como a que recentemente ocorreu no Golfo Pérsico. Por outro lado, sua caracterização dos índios Yanomami lembra os errôneos conceitos tipológicos do passado, que foram aplicados a uma característica difícil de ser delineada e com causas múltiplas.

O QUE É UM ÍNDIO?

O problema de como tratar minorias étnicas que vivem dentro de um território nacional é complexo. No caso específico dos índios das Américas existem várias tendências, desde as que propõem conservá-los no mesmo estágio cultural em que foram encontrados pela sociedade envolvente, até aquelas que preconizam sua absorção total nessa sociedade.

Até agora não foi descoberta uma fórmula mágica que estabeleça uma transição menos brusca e menos traumática para tais grupos, cujos membros, muitas vezes, saem de um meio em que a subsistência é assegurada mediante a caça-recoleta, para um contato direto com a sociedade industrial. O que se tem notado, em geral, é uma ruptura do equilíbrio

normalmente harmonioso dos grupos não aculturados com seu meio ambiente, para uma situação de extrema dependência com relação à sociedade envolvente. O seu modo de vida se altera dramaticamente, levando a uma deterioração das condições de saúde e muitas vezes à morte de parcela considerável da população. A recuperação é lenta, e em geral os grupos aculturados são absorvidos na camada mais pobre de nossa paupérrima população rural.

A política indigenista brasileira foi revisada em detalhe por Ribeiro (1962, 1970), outras avaliações podendo ser encontradas em Cardoso de Oliveira (1978, 1988). Uma questão considerada como essencial por todos aqueles que se interessam por esses problemas é a da garantia aos indígenas da posse das terras em que vivem. O problema dos Yanomami para conservá-las já foi mencionado brevemente na subseção anterior. Mas é generalizada, em todo o país, a cobiça para a usurpação de territórios tribais. Há também o problema oposto. Grupos que já perderam quase totalmente as suas características étnicas e que procuram, após esse processo, obter o direito a um pedaço de terra que possam utilizar para sua subsistência.

Dadas essas circunstâncias, não seria de estranhar que a pergunta formulada no início desta subseção fosse levantada: "O que é um índio?". Como identificar uma comunidade indígena? A questão já não é puramente acadêmica, podendo envolver o destino econômico de muitos indivíduos e populações.

A idéia da caracterização biológica de um indivíduo como indígena ou não-indígena está vinculada à noção errônea, já comentada, de "tipo". Estabelecido, na cabeça do pesquisador, o tipo indígena ideal, procurar-se-ia, seja mediante características morfológicas ou outras, que se manifestam especialmente no sangue, estabelecer se ele estaria ou não conforme à norma adotada. Critério equivalente foi utilizado nos EUA, onde um indivíduo, para ser incluído no registro tribal, deve possuir uma determinada porção (avaliada genealogicamente) de ancestralidade indígena. Note-se que o critério genealógico, muito difundido nos EUA, pode levar ao absurdo de classificar-se como "negra" uma pessoa de pele impecavelmente alva!

Tanto o critério biológico como o cultural foram discutidos por Carneiro da Cunha (1986), que concluiu ser a identidade étnica uma questão que deve estar vinculada à auto-identificação do grupo e à identificação deste pela sociedade envolvente. Essa posição já tinha sido adotada por Ribeiro (1957), que define: "índio é todo indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade de origem pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato". É essa, também, a posição geralmente adotada pelos antropólogos brasileiros.

Seja como for, minha opinião é a de que qualquer processo de identificação étnica que tenha por fim assegurar algum direito à posse de terras está mal colocado. Isso porque, pelo menos idealmente, *todos* deveriam ter esse direito.

HISTÓRIA INDÍGENA E ANTROPOLOGIA FÍSICA

Pode-se fazer a pergunta complementar à feita anteriormente, isto é, de que maneira a história indígena pode contribuir para o estudo da antropologia física? Creio que essa contribuição relaciona-se a três aspectos principais: *a*) tamanho dos grupos fundadores; *b*) dinâmica demográfica; e *c*) contatos e migrações específicas.

Com relação ao primeiro ponto, deve-se notar que a variabilidade genética de uma população depende originalmente da natureza de seus grupos formadores. Em geral, outros fatores permanecendo constantes, quanto maior for o tamanho desses grupos, maior será a diversidade esperada. Por exemplo, o número de alelos (formas alternativas de um gene) em três regiões específicas do sistema HLA de histocompatibilidade é muito menor em indígenas sul-americanos do que em caucasóides, as combinações dessas formas entre si sendo também em menor número. A explicação mais usual para esse fato é a de que os grupos que originalmente colonizaram o continente seriam de tamanho reduzido; ou, alternativamente, poderiam ser relativamente grandes, mas teriam sofrido reduções periódicas de número, isso ocasionando o chamado "efeito de gargalo de garrafa" (apenas um grupo reduzido de sobreviventes teria dado origem a segmentos específicos desses ameríndios; veja-se,

Algumas inferências causais que podem ser estabelecidas no estudo dos índios sul-americanos

Processo	*Conseqüência*
1. Poucos pontos de entrada original no continente; apenas um estoque parental principal.	1. Homogeneidade genética relativa.
2. Tipo fissão-fusão de estrutura populacional.	2. Diversos "polimorfismos privados" únicos.
3. Isolamento geográfico e cultural.	3. Diferenças escalonadas entre grupos; gradientes em traços morfológicos e nos condicionados por um gene.
4. Estilos de vida únicos, estresse ambiental, diferenças genéticas.	4. Padrões fisiológicos normais e patológicos únicos.
5. Aculturação,* mistura racial.	5. Depopulação, perda da identidade genética.

(*) Neste capítulo utiliza-se este termo apenas para evitar expressões mais longas e elaboradas. Que fique claro ter eu consciência de que o processo assim rotulado é complexo, podendo ser enfocado de diferentes maneiras e mais especificamente dentro do contexto da fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1964, 1988; Schaden, 1965; Cardoso de Oliveira e Castro Faria, 1971). Fonte: Salzano e Callegari-Jacques (1988).

por exemplo, Black e Salzano, 1981). É da maior importância, portanto, o conhecimento pré-histórico e histórico dessas populações, para o estabelecimento de hipóteses explicativas plausíveis.

Obviamente, além dos grupos fundadores, o destino evolutivo de uma população irá depender, também, de sua dinâmica demográfica. O seu grau de mobilidade, os contatos que estabeleceu com outros grupos, a fertilidade de seus componentes e os padrões de mortalidade irão todos interagir de maneira complexa, condicionando graus de variabilidade diferentes, e a manutenção e sobrevivência diferenciais de variantes.

Muitas vezes eventos pouco prováveis ocorrem. Exemplifico com um caso de rapto de uma criança branca, efetuado pelos Mekranoti, um grupo kayapó do sul do Pará. A criança cresceu e se desenvolveu dentro da tribo, e culturalmente é sem dúvida indígena, tendo inclusive liderado ataques contra populações neobrasileiras da região. Pois bem, sua constituição genética no sistema ABO é A_1B, genótipo muito raro mesmo em caucasóides e ausente em indígenas brasileiros, que são quase exclusivamente do grupo O. Na época de nosso estudo ele já tinha tido três filhos com sua esposa indígena (que era O), dois deles tendo o grupo sangüíneo B e o outro sendo A_1. Tivemos a oportunidade, portanto, de testemunhar o ingresso de genes alienígenas nessa comunidade pela combinação de dois eventos incomuns: o rapto e a adoção da criança, e a presença, nela, de uma constituição genética rara (Salzano et alii, 1972).

Dois exemplos demonstram a importância do conhecimento da história na compreensão dos resultados genéticos observados em indígenas brasileiros. Em uma investigação relativamente recente (Black et alii, 1988), estudamos 34 sistemas genéticos em quatro populações de três tribos Tupi: Asurini (duas localidades), Urubu-Kaapor e Parakanã. Pois bem, os Asurini dessas duas localidades (Trocará e Koatinemo) diferiam tanto entre si quanto com relação às populações das outras duas tribos, e essa diferenciação foi confirmada quando fizemos uma comparação incluindo também os Sateré-Mawé, Waiápi, Emerillon e Sirionó. Claramente, embora os habitantes de Trocará e Koatinemo falem a mesma língua, eles devem estar separados há muito tempo e não foi detectado parentesco entre os membros das duas comunidades, o que explicaria as diferenças encontradas.

Em outra investigação (Salzano et alii, 1988), analisamos 31 sistemas genéticos nos Apalai-Wayana, um grupo indígena que se originou pela fusão dessas duas tribos Karib, ocorrida no final do século passado na região do rio Paru do Leste no extremo Norte do Brasil. A comparação dos resultados obtidos com aqueles encontrados entre os Wayana da Guiana Francesa e Suriname, bem como os de sete outras tribos Karib, demonstrou que a fusão deu como resultado uma divergência bastante acentuada entre a constituição genética dos Apalai-Wayana e a das populações Wayana daqueles dois países vizinhos. Novamente, a história explica os dados biológicos.

PROCESSO E CONSEQÜÊNCIA

A evolução é um processo eminentemente histórico; é por intermédio do que ocorreu no passado que se pode interpretar o presente e

prever o futuro. A tabela ao lado lista algumas inferências que podem ser estabelecidas quando se consideram as microevoluções dos indígenas sul-americanos. Alguns dos aspectos ali indicados já foram considerados anteriormente. Irei comentar aqui, especificamente, o item 2 da tabela.

Alguns anos atrás (Neel e Salzano, 1967), propusemos que as populações de caçadores-coletores apresentavam um tipo de estrutura denominado de fissão-fusão. Em um momento dado, os bandos que compõem esses grupos podem parecer endógamos. No entanto, à medida que as tensões sociais se acumulam há uma fissão. Essas fissões geralmente ocorrem ao longo de linhas de parentesco, condicionando um efeito migratório muito diferenciado, não casual. O produto menor dessa fissão, de cerca de quarenta a sessenta pessoas, pode reunir-se à população de uma outra aldeia, voltar a fundir-se com a original após algum tempo, ou formar uma nova aldeia. Em geral, a fusão de grupos resulta na união de membros de diferentes bandos. Esses eventos condicionam: *a*) que a unidade de difusão seja um grupo de indivíduos relacionados, não indivíduos simples; *b*) como tais populações são nômades, que as distâncias geográficas que as separam em um momento dado não sejam muito importantes; e *c*) que ao longo de um período de várias gerações haja troca suficiente entre os grupos de maneira a que toda a tribo, e não a população local, deva ser considerada como a unidade de cruzamento.

As conseqüências genético-matemáticas desse tipo de estrutura foram consideradas por Thompson (1979), Smouse et alii (1981) e Fix (1982). Sem entrar em detalhes, foi verificado que ela favoreceria a ocorrência de "polimorfismos privados", isto é, variantes genéticas que, em uma tribo ou diversas tribos adjacentes relacionadas, atingem freqüências maiores do que 1%, estando totalmente ausentes nas demais. Essa estrutura favorece, portanto, a formação de constelações únicas de genes, as quais, por sua vez, podem condicionar padrões fisiológicos normais e patológicos únicos.

FONTES

A história da biologia humana (e portanto da antropologia física; para mim esses termos são essencialmente sinônimos, ver Salzano, 1973)

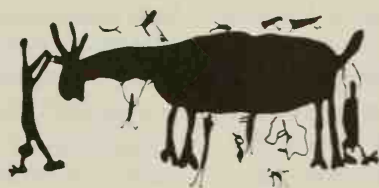
População neo-indígena fotografada em estúdio. Através de fotos padronizadas surgiram tentativas de sistematizar a variabilidade humana através de "tipos", abstrações que muitas vezes só existiram na cabeça de seus idealizadores. Atualmente a ênfase é dada à variabilidade existente *dentro* de uma população, seja em nível macroscópico, microscópico ou molecular. Fotografia da mesma mulher obtida em Manaus por Louis Agassiz (1807-73), durante a visita que realizou ao Brasil em 1865, com o apoio de d. Pedro II.

no Brasil foi recentemente objeto de pequena monografia (Salzano, 1990). Nela são apresentadas as principais fases do desenvolvimento dessa ciência no país, indicadas algumas referências básicas e fornecidos endereços das pessoas e instituições que se dedicam a essa área de estudos no Brasil. Também é fornecida a localização geográfica e a bibliografia que descreve as pesquisas realizadas em 42 grupos indígenas pela equipe de Porto Alegre, em colaboração com uma extensa série de indivíduos e instituições brasileiras e não brasileiras. Para uma visão geral das primeiras investigações sobre antropologia física no país o trabalho de Castro Faria (1952) constitui referência indispensável. Salzano e Callegari-Jacques (1988), por outro lado, revisaram as pesquisas sobre os indígenas sul-americanos de uma maneira abrangente, fornecendo extensa bibliografia sobre: *a*) paleantropologia; *b*) populações históricas; *c*) estrutura populacional, demografia; *d*) ecologia, nutrição e adaptação fisiológica; *e*) padrões de doenças; *f*) morfologia; e *g*) variabilidade genética descontínua dos indígenas brasileiros.

LIBERDADE E ORGANIZAÇÃO

De que maneira as relações apresentadas até agora podem ser integradas dentro de um contexto mais geral? A característica histórica do processo evolutivo já foi salientada anteriormente. Mas quais são as semelhanças e dessemelhanças entre a evolução biológica e a evolução cultural? Esse problema tem sido amplamente debatido, sendo uma amostra de avaliações recentes as contribuições de Hallpike (1988), Salzano (1988), Scott (1989), Carrithers (1990) e Ingold (1990). Uma discussão aprofundada sobre o tema, aqui, ficaria fora de lugar. Basta salientar que muitas das similaridades são artificiais. Por exemplo, na evolução cultural há possibilidade da inovação com um propósito, o que não ocorre na evolução biológica. Em termos de cultura, não está claro: *a*) qual seria a unidade evolucionária; *b*) se ocorre sempre a sobrevivência do mais adaptado ou se também é importante a sobrevivência do medíocre (Hallpike, 1988); *c*) qual seria a fonte das causas das mudanças (externa ou interna?); *d*) que escala das mudanças deveria ser considerada (micro ou macroníveis?); e *e*) se a direção das mudanças seria uni ou multilinear.

Subjacente a ambas as evoluções encontra-se a questão mais ampla da relação dialética liberdade/organização. Ela está presente, também, em toda a política indigenista do Brasil e de outros países. Tutela até quando, e exercida de que maneira? Se a tutela tem um caráter meramente estratégico (Cardoso de Oliveira, 1988), quem irá definir essa estratégia? Qual é o papel dos indigenismos não oficiais nesse processo? Independentemente das respostas a essas questões, é provável que em determinado momento as próprias lideranças indígenas irão estabelecer os rumos que desejam trilhar, independentemente "dos outros". Quando isso ocorrer outras opções terão de ser examinadas: isolamento ou integração à sociedade nacional? Unidade ou pluralismo cultural? Esperemos que, sejam quais forem essas opções, elas contribuam para que se estabeleça entre eles um sistema de vida saudável e compatível com a dignidade humana.

AS OCUPAÇÕES PRÉ-HISTÓRICAS DO BRASIL (EXCETUANDO A AMAZÔNIA)

Niéde Guidon

Ainda hoje é impossível fornecer um quadro sintético coerente da pré-história brasileira.

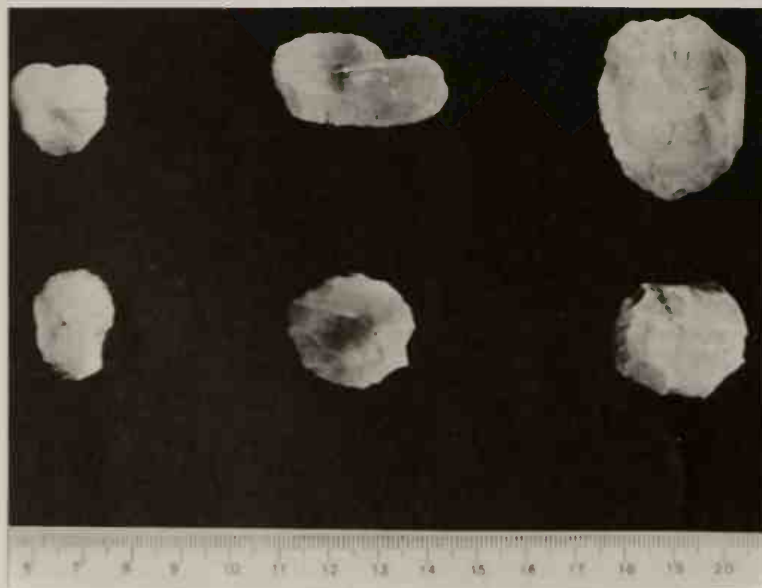
As causas dessa impossibilidade remontam às origens e ao desenvolvimento dessa disciplina no país. Seu ponto de partida são trabalhos de amadores, estudiosos das antigüidades, colecionadores, que forneceram as primeiras explicações sobre o passado pré-histórico do Brasil, e que foram tomadas como uma primeira referência. Como é natural, seus interesses e procedimentos de trabalho distam muito dos praticados em uma disciplina científica. Arqueólogos estrangeiros participaram também da implantação dessa disciplina, mediante a realização de suas próprias pesquisas, às quais integraram interessados na arqueologia para a realização de tarefas muito precisas, mas sem fornecer uma real formação sistemática.

Essa origem resultou em uma heterogeneidade no plano das contribuições, das finalidades da pesquisa arqueológica, das abordagens e dos métodos de trabalho. Porém, as primeiras classificações feitas sobre a cultura material — estudada de maneira fragmentada (cerâmica, lítico, registros rupestres) — são ainda hoje consideradas, apesar da diversidade dos critérios tipológicos utilizados. Vestígios materiais trabalhados de maneira isolada, classificações baseadas em diferentes critérios de divisão, sistemas de coleta sem registro são alguns dos procedimentos das primeiras explicações sobre a pré-história brasileira.

Nesse contexto, existem alguns autores que apresentaram propostas de sínteses sobre a pré-história do país, mas nenhuma delas é satisfatória. Analisadas em detalhe, é possível verificar nelas a existência de contradições e a falta de embasamento fatual para muitas afirmações. Essa situação deve-se fundamentalmente à falta de um contexto teórico que determine certas exigências de método, possibilitando combinar em uma síntese resultados e informações de uma mesma qualidade.

A falta de construção científica é tendência dominante. São mantidos modelos propostos há décadas, sem que os mesmos tenham sido adaptados às novas correntes e às descobertas mais recentes.

CAÇADORES-COLETORES DO PLEISTOCENO

Uma fração da comunidade científica é, atualmente, reticente a aceitar o fato de que o Homem penetrou no continente americano há mais de 30 mil anos, já que sua chegada à América do Sul não poderia ser mais antiga do que 12 mil anos. Esse ceticismo resulta de uma posição em favor de uma linha explicativa proposta na década de 50. Segundo tal teoria as migrações pré-históricas somente poderiam ser feitas por terra. Assim, para povoar a América o Homem teria passado da Ásia, através da Beríngia, para o Alasca. Essa passagem seria possível em momentos em que o mar tivesse alcançado cotas mais baixas que a atual, deixando a descoberto a vasta planície que constitui o fundo do mar de Bering.

Esses grupos teriam ficado no Alasca até que o degelo permitisse que descessem para o sul da América do Norte e daí para a América Central e a do Sul. Por essa suposição axiomática toda datação da presença humana no continente americano deve ser mais antiga no hemisfério Norte e, portanto, qualquer datação mais antiga do que a data limite dos 12 mil anos não pode ser válida para a América do Sul.

Porém existem fatos, descobertas e pesquisas que estão acumulando uma importante base de dados que permite afirmar que o continente sul-americano foi povoado antes, ou ao mesmo tempo que o norte-americano. Como é possível tal situação e como podemos explicá-la?

Quando da elaboração da velha teoria sobre o povoamento da América os conhecimentos disponíveis sobre os homens pré-históricos eram mais limitados e sofriam do preconceito de que o Homem de Cro-Magnon, o primeiro de nossa espécie, teria aparecido há apenas 35 mil-40 mil anos e que seria um ser meio macaco, meio homem. Suas capacidades intelectuais eram portanto muito mais reduzidas e sua tecnologia não poderia alcançar mais do que um determinado desenvolvimento. Hoje o avanço da paleontologia humana recuou de muito a data de aparição do primeiro *Homo sapiens* e as técnicas de moldagem do endocrânio permitem afirmar que a estrutura cerebral era a mesma. Ninguém mais acredita no mito do Cro-Magnon peludo e meio curvado, com uma face de gorila deslumbrado por estar conseguindo se manter de pé. Sabe-se que o Homem é o único animal terrestre que conseguiu se dispersar por todo o mundo. Sua presença é antiga em todos os continentes, até na Austrália. O exemplo desse país é edificante. Até os anos 70 não se admitia que o Homem aí tivesse penetrado antes de 7 mil anos, pois esse continente, durante todo o Pleistoceno e o Holoceno, nunca foi ligado à Ásia. Mesmo em épocas de nível baixo do mar, mesmo na cota mais baixa atingida pelos oceanos, existem braços de mar que separam a Austrália da Ásia. Com o progresso das pesquisas foram descobertos sítios que demonstraram que o Homem já estava na Austrália há pelo menos 50 mil anos, o que nos obriga a admitir que o Homem pré-histórico dominava a técnica da navegação.

Instrumentos de pedra lascada (raspadores de quartzo). Santana do Riacho (entre 7000 e 8000 AP).

O pressuposto de que o Homem teria vindo unicamente a pé, atravessando a Beríngia atrás dos rebanhos de animais que migravam, não faz justiça à capacidade intelectual humana, reduzindo o Homem americano a um descendente de um animal não mais capaz que os camelos, mastodontes e bisões que migravam para a América.

Para migrar através da Beríngia os grupos humanos teriam tido que se adaptar ao frio intenso que reinava nessa planície gelada. Seria mais fácil criar uma tecnologia para o frio do que uma para navegar? Além do mais, durante épocas de mar baixo, os rosários de ilhas que existem no Pacífico deviam ser mais extensos, o que facilitaria a navegação de grupos que avançariam colonizando ilha por ilha. Não propomos um modelo de navegadores partindo, tal Colombo, à procura de novas terras, mas nada impede de pensar na existência de pequenas embarcações para navegação costeira que poderiam, por causas naturais como tufões ou tempestades, se desgarrar e ir dar a uma ilha. O grupo povoaria a ilha e aí viveria durante séculos ou milênios até que um novo acidente o levasse um pouco mais adiante. Poderíamos imaginar grupos dissidentes que migrariam ou também movimentos messiânicos. A gama de modelos permitida pela capacidade do cérebro do *Homo sapiens* é tal que é frustrante continuarmos fechados dentro da solução única de um bando correndo atrás da caça através de toda a Beríngia e do Alasca à Terra do Fogo.

A descoberta no Piauí do *Ancilostoma duodenalis* (Ferreira, Araújo e Confalonieri, 1988), parasita intestinal do Homem que exige determinada temperatura para que a larva possa se desenvolver e se tornar infestante, demonstra que tudo deve ser repensado, e novos modelos devem ser propostos. Esse achado tem uma data comprovada de 7750 anos antes do presente (AP). Uma população vinda por Bering não teria podido trazer o parasita até a América porque o mesmo teria desaparecido durante a passagem pela Beríngia e o Alasca. A menos que se admita que tal passagem se fez muito rapidamente, em uma só geração. A existência do parasita no Piauí há mais de 7 mil anos demonstra que um povo vindo de um país quente, por rotas de clima quente, portanto vias marítimas, chegou até aí nessa data. Calculando a distância que separa São Raimundo Nonato, o local do achado, do mar podemos propor que esses grupos navegavam até à América entre 9 mil-10 mil anos, no mínimo.

Refletimos sobre diversas possibilidades, e hoje é válido propor como hipótese de trabalho que diversos grupos humanos chegaram à América, por diferentes vias de acesso, tanto marítimas como terrestres. Pode-se também propor que os primeiros grupos chegaram até o continente há pelo menos 70 mil anos.

Os sítios nos quais foram encontrados vestígios datados do Pleistoceno final são raros na América, mas no Brasil temos alguns para os quais a quantidade e a qualidade dos vestígios encontrados e o número de datações 14^{C} obtidas são excepcionais e nos permitem afirmar que o Homem colonizou as terras do continente bem antes da data admitida pela teoria clássica.

Na região de Central, na Bahia, Maria C. M. C. Beltrão indica a existência de ossos fossilizados de animais da megafauna que teriam marcas feitas pelo homem e que forneceram datações da ordem de 300 mil anos AP. Tais datações, feitas por uma técnica que considera outros elementos que não o carbono radioativo, têm uma importante margem de erro, o que tem levado certos autores a não aceitar tais resultados. Considerando o enorme hiato que separa essas datações das outras obtidas no mesmo sítio e das de outros sítios pleistocênicos do Brasil, achamos prudente aguardar novos achados.

Em Minas Gerais existem indícios de presença humana no Pleistoceno. A Laming-Emperaire dirigiu, entre 1971 e 1976, escavações no abrigo Lapa Vermelha IV, na região de Lagoa Santa em Minas Gerais, tendo obtido datações entre 25 mil e 12 mil anos (Laming-Emperaire, 1979). Os sedimentos desse abrigo estavam parcialmente perturbados, o que resultou em uma inversão das camadas, e também a escavação não foi terminada. Mesmo assim algumas lascas e raspadores mais antigos do que 15300 anos foram seguramente encontrados (Prous, 1986). Não existiam estruturas e o número de peças líticas era pequeno.

O sítio de Alice Boër, perto de Rio Claro, no estado de São Paulo, forneceu uma datação de 14200 anos AP, associada a um raspador unifacial, uma lasca e duas pontas pedunculadas (Beltrão, 1966; Bryan e Beltrão, 1978; Hurt, 1986; Guidon e Delibrias, 1985). Segundo Beltrão (1982) o sítio conteria indústrias de 20 mil e 40 mil anos. Tratando-se de um sítio localizado em um terraço fluvial, parcialmente erodido, e não tendo sido encontradas estruturas, alguns autores não aceitaram sua colocação no Pleistoceno final; outros duvidam da origem antrópica das peças dos níveis inferiores.

Uma data da ordem de 43 mil anos obtida no Morro Furado (norte de Goiás) foi divulgada na imprensa (Barbosa, 1976), mas não confirmada. No Abrigo do Sol, Miller (1983) obteve uma datação de cerca de 12 mil anos AP, ligada a uma bela indústria de sílex e a gravuras rupestres da tradição *Itacoatiaras de Oeste*.

No sudeste do Piauí, na área arqueológica de São Raimundo Nonato, escavações e sondagens permitiram a descoberta de três sítios que forneceram amostras de carvão cujas datações 14^{C} mostram indubitáveis provas da presença humana durante o Pleistoceno final. As camadas pleistocênicas desses sítios forneceram vestígios de origem antrópica; são eles a Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada, a Toca do Sítio do Meio e a Toca do Caldeirão dos Rodrigues I. Os dois últimos foram unicamente sondados, ao passo que o primeiro foi objeto de uma ampla escavação que durou dez anos.

A Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada é um grande abrigo rochoso, situado no sopé da *cuesta* arenítica, fazendo face à planí-

cie pré-cambriana. A parede do fundo é coberta por mais de mil figuras pintadas, que são os resquícios de pinturas muito mais abundantes. Diferentes processos naturais de destruição causam descamações e quedas de blocos, tendo já destruído cerca de 40% das pinturas pré-históricas.

A inclinação do paredão, com 150 m de altura, cria um amplo espaço abrigado da chuva. O abrigo está a cerca de 19 m acima do nível do vale e domina do alto a desembocadura do boqueirão da Pedra Furada.

As escavações, iniciadas em 1978, demonstraram que o abrigo foi utilizado pelo homem pré-histórico, pelo menos desde há cerca de 50 mil anos (Guidon e Delibrias, 1986). As primeiras ocupações, reduzidas, utilizaram parte da base rochosa próxima à parede do fundo. O local era então protegido do vale por um amontoado de blocos caídos. À medida que o tempo passava a erosão fazia com que sedimentos desprendidos da parede, em curso de desagregação, cobrissem aos poucos os vestígios humanos que aí eram depositados de maneira intermitente. Desse modo formaram-se camadas que refletem quinze fases de ocupação, as quais podem ser agrupadas em três fases culturais: uma primeira, Pedra Furada, que compreende os grupos do Pleistoceno; a fase Serra Talhada, que corresponde às populações que freqüentaram o abrigo desde o início do Holoceno, de 12 mil anos atrás até cerca de −7 mil/−6 mil anos; e finalmente uma terceira, Agreste, que parece corresponder à chegada de um novo grupo à região.

Esse abrigo parece ter servido no início como um refúgio temporário, sendo o abastecimento de água garantido por um caldeirão de cerca de 7 mil litros de capacidade que se encontra no próprio sítio; subseqüentemente ele passou a servir como um sítio cerimonial caracterizado pela prática intensiva da pintura, por um uso intermitente e pelo trabalho ocasional de lascamento da pedra para obter ferramentas.

Durante a fase cultural mais antiga, Pedra Furada, foram construídos grandes fogões circulares graças à utilização de blocos caídos, arrumados de modo a circunscrever a fogueira. No interior desses fogões encontramos abundante quantidade de carvão. A indústria lítica se concentrava especialmente nas vizinhanças desses fogões; os homens pré-históricos lascavam então seixos de quartzo e de quartzito, existentes nas vizinhanças do sítio. Os artefatos retocados intencionalmente constituem de 11% a 6,35% das peças no Pleistoceno (diminuindo no Holoceno). Durante a fase Pedra Furada o retoque é limitado unicamente às margens dos bordos; o tipo mais comum de ferramentas são os raspadores, de formas muito variadas. O conjunto de artefatos das camadas pleistocênicas é dicotômico: ao lado de peças maciças, grandes e pesadas (*core-tools* e *pebble-tools*), existe um conjunto menor de peças leves, feitas sobre lascas. As primeiras são usualmente relacionadas com a quebra de ossos enquanto as lascas são normalmente associadas com as atividades de cortar a caça e outros materiais (Toth, 1985). Fragmentos utilizados, com marcas de uso nos bordos, são os componentes mais comuns do complexo lítico Pedra Furada. Os subprodutos dessa indústria são, principalmente, lascas corticais e subcorticais (Guidon, Parenti e Pellerin, 1990).

A análise fina da coleção de peças líticas coletadas durante esses dez anos de escavação está em curso (F. Parenti) e seu resultado permitirá conhecer outros detalhes sobre a vida desses povos.

Os resultados das escavações permitem afirmar que esses grupos caçadores-coletores viviam explorando de maneira equilibrada as múltiplas potencialidades dos diversos ecossistemas da área. O relevo, a disposição das fontes de água, a riqueza da fauna (demonstrada pelas escavações de sítios paleontológicos) faziam dessa região, atualmente miserável e quase que inteiramente desprovida de caça, um local ideal para a instalação de grupos de economia extrativista e de tecnologia simples.

A pesquisa está em fase de coleta de dados visando um estudo detalhado dos padrões de ocupação do espaço e de manejo dos recursos naturais. O levantamento dos sítios ocupados pelas populações pleistocênicas, a identificação da função desses sítios, suas relações topográficas com os acidentes do relevo e as fontes de água permitirão uma análise da inter-relação entre o homem e o meio ambiente no primeiro período da aventura humana na região.

As primeiras manifestações de registros rupestres encontram-se em pedaços de parede caídos, nos quais se notam ainda leves man-

chas de pigmento vermelho (Pessis, 1987). Carvões recolhidos em fogões descobertos na mesma camada em que foram encontrados esses blocos puderam ser datados; assim sabemos que por volta de 32 mil anos atrás essas populações já aplicavam pigmentos sobre as paredes do abrigo. Um bloco, encontrado ao lado de um fogão datado de 17 mil anos, mostrava duas retas paralelas de pintura vermelha, sendo essa a primeira manifestação segura da prática da arte rupestre na área.

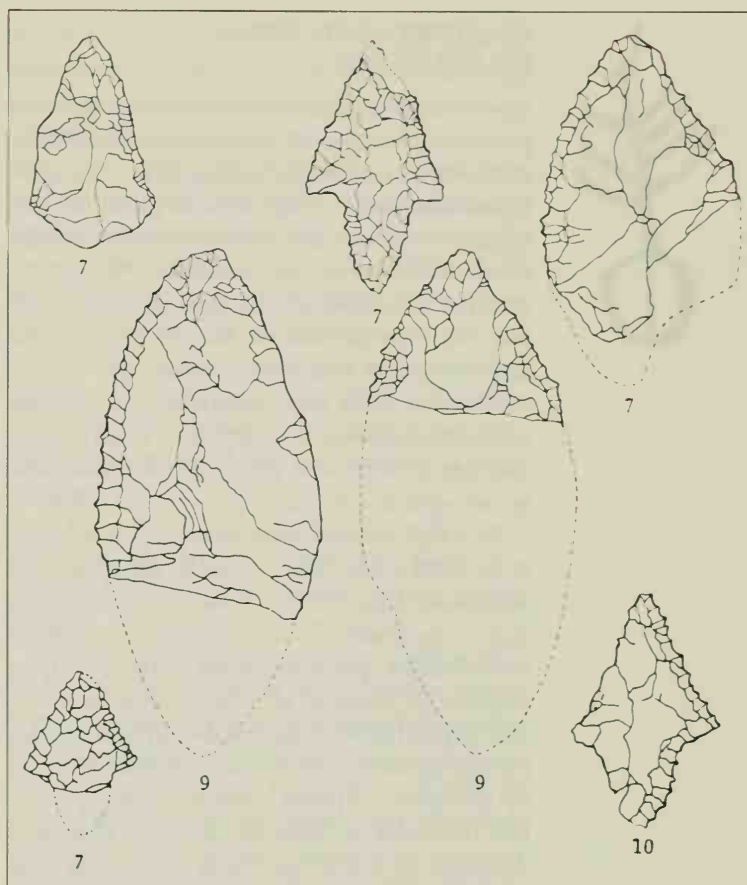
As sondagens praticadas nos dois outros sítios citados, Toca do Sítio do Meio e Toca do Caldeirão dos Rodrigues I, completam e confirmam essa seqüência cronocultural. Um conjunto de datas 14^{C} situa cronologicamente a fase Pedra Furada. As datações obtidas na Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada vão de 14 mil até 48 mil AP.

No Sítio do Meio as datações correspondentes à camadas do Pleistoceno vão de 12 mil a 14 mil AP.

Uma data pleistocênica de 18600 anos AP foi obtida graças a amostras obtidas em uma pequena sondagem realizada na Toca do Caldeirão dos Rodrigues.

Considerando-se que até um metro abaixo da camada datada de 48 mil anos ainda havia material arqueológico, pode-se afirmar que a área arqueológica de São Raimundo Nonato foi ocupada pelo Homem desde há cerca de 60 mil anos. Os primeiros grupos parecem ter se instalado no sopé da *cuesta*, mas foram encontrados vestígios de suas incursões no interior do sistema de *cañons* do relevo interno do maciço sedimentar. Na planície pré-cambriana aparecem vestígios de aldeias que podem ter sido o hábitat permanente desses povos.

Os grupos pleistocênicos desenvolveram-se muito lentamente, evoluindo *in situ*, parecendo não terem sido perturbados por invasões ou outras levas populacionais. Suas origens são completamente ignoradas e é urgente que uma pesquisa em nível regional seja realizada, para se obterem dados que permitam definir a direção da migração dessas etnias que descobriram e colonizaram a área. Somente então poder-se-ão levantar hipóteses sobre as origens dos grupos humanos mais antigos. Segundo uma das hipóteses de trabalho que orientam nosso programa, esses grupos pleistocênicos são os mesmos que perduraram na área até o início do Holoceno.

Sítio Alice Boër. Pontas de flechas foliáceas e com pedúnculo (projéteis). A ponta com pedúnculo foi datada pelo método do 14^{C} em 14200 + 1150 anos. Os números (de 7 a 10) referem-se ao nível arqueológico (7 corresponde a 60,7 cm; 10 corresponde a 90,1 cm).

A evolução da tecnologia lítica, a existência de certos tipos de ferramentas que perduram desde as primeiras ocupações até o Holoceno, a semelhança entre os tipos de fogões e a manutenção do mesmo modelo de ocupação de espaço intra-sítio fundamentam essa hipótese. Não se verificam mudanças bruscas, que caracterizariam a chegada de um novo grupo.

Em síntese pode-se admitir que, penetrando no país por uma via ainda desconhecida, grupos humanos chegaram até o sudeste do Piauí há cerca de 60 mil anos. O sul de Minas Gerais estaria povoado por volta de 30 mil anos atrás, e no Sul do Brasil grupos humanos estariam estabelecidos há pelo menos 15 mil anos. Deveremos encontrar sítios ainda mais antigos que os de São Raimundo Nonato nas regiões pelas quais entraram esses primeiros povoadores: Oeste, se optarmos por uma origem asiática, como parece indicar a indústria lítica dos sítios do Piauí, muito próxima das australianas e da de Choukoutien, sítio próximo a Pequim, ou Leste se escolhermos optar como via de penetração o oceano Atlântico.

CAÇADORES-COLETORES DO HOLOCENO

Apesar da abundância de sítios conhecidos não podemos propor uma síntese para o território nacional porque os dados disponíveis são muito fracionados. Até hoje a maior parte das publicações sobre a arqueologia brasileira trata essencialmente de sítios isolados. Mesmo sítios que se encontram em uma mesma região não são correlacionados. Não se pratica uma arqueologia de área, essencial para que se possa oferecer uma reconstituição coerente da evolução dos povos pré-históricos e sua dispersão, dando origem às diferentes famílias indígenas aqui encontradas pelo colonizador.

As raras sínteses propostas pecam pela falta de crítica dos dados considerados para sua realização. Elas não fazem face aos problemas, mas os ignoram e fornecem ao leitor uma reconstituição que nada mais é do que uma construção literária, sem bases científicas. Assim temos reconstituições do clima baseadas em extrapolações de teorias antigas, definição de tradições culturais, considerando parâmetros limitados ao invés de contextos globais, a definição de indústrias líticas pelos tipos mais bem trabalhados, bonitos e minoritários etc. Essas deficiências são discutidas em recente publicação (Guidon e Arnaud, 1991).

Assim, somente podemos oferecer uma série de informações, sem chegarmos a uma visão geral do povoamento holocênico do Brasil.

No período de transição entre o Pleistoceno e o Holoceno, por volta de 12 mil anos atrás, toda a América do Sul estava povoada, desde o ponto mais setentrional até a Terra do Fogo. O número de sítios é importante e no Brasil, a partir dessa época, dispomos de grande quantidade de informações e datações sobre os grupos pré-históricos.

Alguns autores dividem, sem entretanto indicar quais os critérios adotados, os grupos do Holoceno em Arcaico (entre 12 mil e 8500/8 mil anos AP) e Arcaico recente, que terminaria quando do aparecimento dos grupos agricultores e/ou ceramistas. Os resultados que obtivemos no sudeste do Piauí não nos permitem seguir essa divisão cronológica, pois desde há cerca de 11 mil anos vários grupos ocupam a região. A hegemonia desses grupos varia no tempo, o que resulta, em certos momentos, em um número mais importante de sítios de uma dada etnia a qual em seguida declina e cede, em face da pressão de outro grupo, até então minoritário e marginal.

O HOLOCENO NO NORDESTE E NO PLANALTO CENTRAL

Na área arqueológica de São Raimundo Nonato os sítios representativos de ocupações mais recentes do que 12 mil anos AP são numerosos, principalmente os que se alinham dentro de uma faixa cronológica da ordem de 12 mil-7 mil anos AP. Isso demonstra o sucesso adaptativo das primeiras populações que chegaram à região, colonizaram-na, adaptaram sua economia e vida social às condições ambientais locais e conseguiram explorar com sucesso todos os ecossistemas, criando um sistema de vida equilibrado e próspero, o que podemos notar pelo estudo da tecnologia, mas sobretudo das pinturas rupestres dos grupos do Holoceno.

Um dos mais importantes sítios para o estudo dessas populações, que correspondem à fase cultural Serra Talhada, foi a Toca do Baixão do Perna I, escavada durante os anos de 1987 e 1988. Uma sucessão de seis níveis mostra uma ocupação humana contínua, tendo o sítio servido de acampamento de maneira semipermanente desde há pelo menos cerca de 12 mil anos até 3500 anos atrás.

Uma grande quantidade de fogões caracterizava todos esses níveis. No solo, junto a eles, existia grande quantidade de pedra lascada e de vestígios da caça que aí foi assada: tatus, preás, mocós, aves, veados, roedores diversos. Restos de frutos e de folhas demonstravam a utilização de recursos vegetais; um fragmento de estipe de caule de carnaúba mostrou que o grau de umidade deveria ter sido mais importante, pois atualmente não existem carnaúbas no vale em questão; outra possível explicação seria que os homens pré-históricos o trouxeram de outra área.

A indústria lítica, de boa tecnologia, apresenta uma certa amplitude morfológica, com tipos variados, demonstrando que os grupos ocupantes do abrigo exerciam uma atividade diversificada no interior do mesmo. Lascas retocadas, raspadores de vários tipos, lesmas, facas, pontas, furadores, além de restos de lascamento (percutores, núcleos, lascas e fragmentos), constituem o essencial da coleção.

A descoberta mais importante feita nesse sítio foram dois painéis pintados, encontrados

cobertos pelas camadas arqueológicas; as figuras mais baixas desses painéis estavam no nível dos sedimentos da camada datada de −10 500 anos, o que significa que essas figuras foram pintadas no mínimo nessa época. Como é pouco plausível que os homens pré-históricos se deitassem no solo para pintar, podemos levantar a hipótese de que essas figuras foram feitas pelos primeiros ocupantes do abrigo, há 12 mil anos. Essa hipótese é suportada pelo fato de que sob a fogueira datada de 10 500 anos foi encontrada outra estrutura de combustão, contendo carvões e restos de ocre da mesma cor das pinturas; pela espessura da camada que as separava e considerando a taxa média de deposição do sítio pode-se calcular que a fogueira inferior teria uma idade de 12 mil anos. As datações, em curso, testarão a hipótese.

Grande quantidade de pigmento vermelho e restos de parede caída portando figuras pintadas demonstram a prática constante de atividades picturais.

As camadas superiores da Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada forneceram abundantes vestígios ligados a grupos que aí viveram durante o Holoceno. Os registros gráficos e a indústria da pedra atingem o máximo da perfeição técnica e da diversificação por volta de 9 mil-8 mil anos atrás. Os povos holocênicos utilizavam não somente as rochas locais como matéria-prima, mas iam também procurar em áreas vizinhas ou mesmo distantes o sílex e a calcedônia, matérias extremamente favoráveis ao trabalho do lascamento. Uma das fontes de sílex para os povos Serra Talhada desse sítio encontra-se no Serrote do Sansão, afloramento calcário situado a cerca de 2 km do mesmo, mas outros tipos de sílex teriam sido coletados até à distância de 50 km. O sílex era levado para o sítio com aspecto de uma pré-forma de núcleo e existe uma evidente economia em sua utilização.

Todos os indícios convergem para o levantamento da hipótese de que os povos Serra Talhada nada mais são do que o resultado da evolução *in situ* dos grupos Pedra Furada; por essa razão os dois grupos sociais têm uma mesma origem cultural que chamamos tradição *Nordeste*. O número relativo de lascas do complexo lítico aumenta progressivamente durante o Pleistoceno, sendo moderadamente maior durante o Holoceno. Apesar dessa tendência, mesmo na fase Serra Talhada a quantidade de trabalho investida no preparo das ferramentas líticas não é significativa. No que concerne ao tamanho das peças observa-se que existe uma tendência à diminuição quando se passa da fase Pedra Furada para a fase Serra Talhada; na tradição *Agreste* as peças líticas aumentam novamente de tamanho. Na fase Serra Talhada diminui o número de fragmentos utilizados; o aumento da taxa de lascamento, por sua vez, e o fato de se ter encontrado matéria-prima exógena lascada dentro dos sítios indicariam que os mesmos teriam sido acampamentos de uso mais prolongado do que durante o Pleistoceno.

A quantidade de fogueiras grandes existentes no Pleistoceno diminui no Holoceno, mantendo entretanto a mesma forma e composição.

A variedade tipológica é maior durante o Holoceno: perduram os *pebble-tools* e percutores, mas aparecem muitos tipos feitos sobre lascas: raspadores laterais e terminais, lesmas, lascas retocadas, facas, furadores, *raclettes*. As peças típicas de Serra Talhada são sobretudo as lesmas e um raspador lateral côncavo-convexo. Uma única ponta pedunculada, de cristal de quartzo, bifacial, de uma excelente técnica foi encontrada nas camadas de cerca de 7500 anos AP (Guidon, Parenti e Pellerin, 1990).

Nessa fase de máximo desenvolvimento, por volta de −8500/−8 mil anos, os fogões tornam-se mais abundantes e sua estrutura, mais diversificada. Encontramos grande quantidade de ocre nesse nível, o que indica que a prática rupestre deve ter sido uma atividade importante durante esse período.

Sondagens e coletas de superfície feitas em mais de vinte sítios demonstram a expansão notável desses povos do Holoceno, a riqueza e o equilíbrio dessa sociedade que dominava, praticamente só, toda a área. Algumas figuras desenhadas no interior dos painéis pintados por esses povos, de tradição *Nordeste*, mostram entretanto que já por volta de −10 500 anos outros povos ocupavam os territórios vizinhos. O Holoceno corresponde portanto ao início do aumento demográfico, o que possivelmente gerou os primeiros atritos interétnicos e um aumento da pressão sobre os ecossistemas.

A base econômica continuava sendo a caça, a coleta e a pesca; as pinturas rupestres re-

tratam com detalhes a evolução sociocultural desses grupos durante pelo menos 6 mil anos, o que constitui um dos mais longos e importantes arquivos visuais sobre a Humanidade disponível, hoje, no mundo.

O clima parece ter mudado de maneira radical; os dados paleontológicos evidenciam a instalação do regime semi-árido e o desaparecimento dos grandes animais, sobretudo de animais que viviam em grupos. Atualmente estão sendo feitas as análises em laboratório das amostras coletadas, principalmente de pólen fóssil, para poder identificar de maneira precisa as mudanças na vegetação, que são em menor escala um excelente indicador das mudanças climáticas.

Pode-se entretanto supor que houve uma aridificação marcada, com modificação de uma grande parte dos recursos naturais. Isso teria tornado os ecossistemas mais frágeis e com pouca capacidade para suportar um extrativismo intenso.

O fato de que durante o Holoceno outros grupos ocuparam os espaços vizinhos à área demonstra que a população do continente já era densa e que se espalhava por todo o território sul-americano. A área não era mais unicamente a terra dos povos de tradição *Nordeste*, já havia uma "internacionalização" e, sem dúvida, usos e costumes sofreram modificações profundas em razão dessa coabitação. Os padrões de ocupação do espaço e o manejo dos recursos naturais se adaptaram às novas condições. O posicionamento de sítios dos povos de tradição *Nordeste* e o imbricamento com sítios de etnias pertencentes a outras tradições são uma fonte preciosa de dados para o estudo desses novos padrões.

O estudo dos registros gráficos rupestres se desenvolve conjuntamente com as pesquisas feitas em outras áreas da pré-história. Assim, todas as conclusões que podem ser obtidas e as sínteses preliminares que são propostas resultam de um trabalho conjunto, em que os dados interdisciplinares servem para confirmar ou refutar as distintas hipóteses que são levantadas a partir das análises dos painéis de pintura. Até hoje os trabalhos de pesquisa se concentraram particularmente sobre os registros gráficos picturais, devido ao valor que os temas reconhecíveis tinham para o trabalho de antropologia pré-histórica. Mas daqui para o futuro as pesquisas vão se orientar para outros registros, as gravuras, pois já se dispõe de um referencial gráfico claramente identificado e associado aos outros dados arqueológicos.

Existem abundantes vestígios da atividade gráfica do homem pré-histórico em todo o país, mas na região Nordeste eles aparecem em maior número e são mais diversificados. Na área arqueológica de São Raimundo Nonato esses registros foram estudados em um conjunto de mais de duzentos sítios, o que permite que se chegue a conclusões seguras.

Os povos das fases culturais Pedra Furada e Serra Talhada, da tradição *Nordeste*, são os autores das pinturas rupestres que cobrem as paredes de um grande número de sítios na área de São Raimundo Nonato, e também no Seridó e nas proximidades da cidade de Passa e Fica (Rio Grande do Norte) (Pessis, 1990). Elas são caracterizadas pela presença de grafismos reconhecíveis (figuras humanas, animais, plantas e objetos) e de grafismos puros, os quais não podem ser identificados. Essas figuras são, muitas vezes, dispostas de modo a representar ações, cujo tema é, às vezes, reconhecível (Pessis, 1987). Os grafismos que não representam elementos conhecidos do mundo sensível são nitidamente minoritários. As figuras humanas e animais aparecem em proporções iguais e são mais numerosas que as representações de objetos e de figuras fitomorfas. Algumas representações humanas são apresentadas revestidas de atributos culturais, tais como enfeites de cabeça, objetos cerimoniais nas mãos etc. As composições de grafismos representando ações ligadas seja à vida de todos os dias, seja a cerimoniais são abundantes e constituem a especificidade da tradição *Nordeste*. Quatro temas principais aparecem durante os 6 mil anos, atestados, de existência dessa tradição: dança, práticas sexuais, caça e manifestações rituais em torno de uma árvore. São também freqüentes as composições gráficas representando ações identificáveis mas cujo tema não podemos reconhecer; um exemplo desse caso é uma composição na qual várias figuras humanas aparecem dispostas umas sobre os ombros das outras, formando uma pirâmide humana, o que faz evocar uma representação acrobática. Outro tipo de composição gráfica, que se acha com freqüência em todas as subtradições da tradição *Nordeste*, é designada como composição emblemática. Trata-se de figuras dispos-

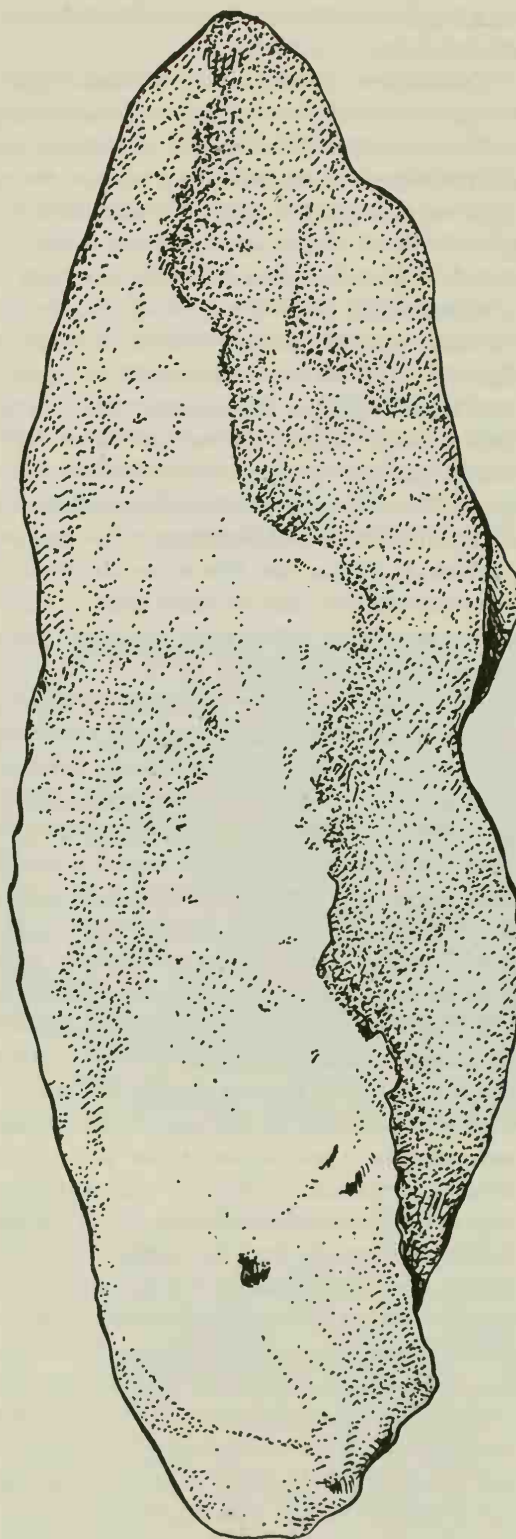
tas de maneira típica, com posturas e gestos de pouca complexidade gráfica mas que se repetem sistematicamente. Uma das composições emblemáticas dessa tradição representa duas figuras humanas colocadas costas contra costas e freqüentemente acompanhadas de um grafismo não reconhecível.

Essa tradição revela uma pintura figurativa mas não realista; a maioria das figuras é reconhecível mas representada segundo um código gráfico convencional muito afastado da realidade natural (Pessis, 1987). Ela associa a pintura figurativa a um tipo de representações gráficas — grafismos puros — que são as unidades de um código do qual somente os autores possuíam a chave. Ela existe em outros estados do Nordeste onde foi datada de 9 mil anos AP (Martin Avila, 1988), chegando, no estado do Rio Grande do Norte, até a 50 km do mar. Já foram descritos sítios com pinturas apresentando as características da tradição *Nordeste* em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, mas seu foco de origem parece ser a área de São Raimundo Nonato, particularmente em razão de sua antigüidade, do número de sítios e da diversificação estilística.

Graças à abundância de sítios e à sua larga distribuição espacial e temporal pudemos classificá-la em subtradições e estilos. Atualmente conhecemos a subtradição *Várzea Grande*, no sudeste do Piauí (Guidon, 1984) e a subtradição *Seridó*, no Rio Grande do Norte (Martin Avila, 1988).

A subtradição *Várzea Grande*, a mais bem estudada e representada, está dividida em estilos que se sucedem no tempo: *Serra da Capivara*, o mais antigo, complexo estilístico *Serra Talhada* e *Serra Branca*, estilo final dessa subtradição na área de São Raimundo Nonato.

O estilo *Serra da Capivara* apresenta figuras cujos contornos são completamente fechados, desenhados por traços contínuos e uma boa técnica gráfica. Na maioria das vezes, sobretudo quando o tamanho o permite, as figuras são pintadas inteiramente com tinta lisa. As representações humanas são pequenas, geralmente menores que as figuras animais. Estas últimas são em geral colocadas em um local visível e dominam o conjunto das composições; a cor mais utilizada é o vermelho.

O estilo *Serra Branca* apresenta figuras humanas com uma forma muito particular do corpo, o qual foi decorado por linhas verticais ou por traçados geométricos cuidadosamente executados. Freqüentemente os animais são desenhados por uma linha de contorno aberta; alguns têm o corpo preenchido por tinta lisa, mas a maioria apresenta um preenchi-

Sítio Alice Boër, camada III, nível 8 (70 a 80 cm). Raspador "lesma", tamanho natural.

mento geométrico semelhante àquele dos seres humanos.

O complexo estilístico *Serra Talhada* é muito mais heterogêneo e possui diversas características classificatórias que nem sempre estão presentes em todos os sítios pertencentes à classe, mas quando uma falta outra está representada. A classe se caracteriza pelas séries de figuras humanas dispostas em linha e a utilização de várias cores (vermelho, branco, cinza, marrom, amarelo), sendo comuns as figuras bicromáticas ou tricromáticas. Aparecem também figuras com características gráficas muito peculiares, por exemplo figuras humanas que apresentam as extremidades exageradamente compridas; abundam também as figuras extremamente pequenas. A técnica de pintura do corpo das figuras se diferencia: além da tinta lisa e dos traçados gráficos complexos aparecem outros tipos tais como pontos ou zonas reservadas.

Os dados atualmente disponíveis permitiram propor uma explicação segundo a qual essa sucessão de estilos não representa diferentes unidades estilísticas perfeitamente distintas e segregáveis, mas sim reflete uma evolução lenta e contínua que durante cerca de 6 mil anos introduziu micromodificações no estilo básico *Serra da Capivara*. Isso levou a um desenvolvimento contínuo da subtradição *Várzea Grande*, sendo o complexo *Serra Talhada* resultado desse processo evolutivo que acumulou microdiferenças, as quais redundaram no estilo final, *Serra Branca* (Pessis, 1987).

Talvez em razão da diminuição dos recursos naturais, e pressionados por povos que mesmo tendo uma tecnologia e uma prática rupestre menos perfeitas dominavam a arte da guerra, os povos de tradição *Nordeste* abandonaram a área. Por volta de −6 mil anos desaparecem todos os vestígios desses hábeis artesãos pré-históricos. Em seu lugar, podemos propor como uma hipótese, dominam agora vários grupos, acantonados dentro de limites definidos: nas serras, nas antigas posses dos povos *Nordeste*, situam-se os povos de tradição *Agreste*; na planície pré-cambriana encontramos manifestações de um povo ligado a uma tradição que tem uma vasta distribuição geográfica em todo o Nordeste: a tradição *Itacoatiaras de Leste*; este último parece ter aí se instalado desde há mais tempo, talvez cerca de 8 mil anos. Algumas figuras pintadas em abrigos das três tradições acima citadas mostram que outros grupos atravessavam de maneira esporádica a região: são os grupos responsáveis pelas manifestações gráficas da tradição *Geométrica*. Outra hipótese plausível é que as manifestações rupestres das tradições *Itacoatiaras de Leste* e *Geométrica*, ligadas a indústrias de técnica semelhante, mesmo se existem diferenças morfológicas entre os tipos presentes, são o testemunho de situações distintas na vida de uma única sociedade. Nesse caso as diferenças verificadas no complexo técnico seriam o resultado de diferenças funcionais entre os sítios. Somente a realização de escavações extensivas poderá testar essas hipóteses.

A fase *cultural* Agreste tem uma indústria lítica de má qualidade técnica; o sílex deixa de ser tão abundante e volta-se a utilizar, em grande escala, os seixos de quartzo e de quartzito que se encontram facilmente em torno dos sítios. O retoque é raro e de má qualidade; predominam as ferramentas de tipo *chopper* e *chopping-tools* e as lascas sem retoques; os raspadores laterais completam a coleção.

Pessis (1990) fornece uma descrição das pinturas dessa fase:

"Os povos de tradição *Agreste* deixaram inúmeros testemunhos gráficos nas paredes rochosas dos abrigos do Nordeste. Essa tradição de pintura se caracteriza pela predominância de grafismos reconhecíveis, particularmente da classe das figuras humanas, sendo raros os animais. Nunca aparecem representações de objetos, nem de figuras fitomorfas. Os grafismos representando ações são raros e retratam unicamente caçadas. Ao contrário da tradição *Nordeste* as figuras são representadas paradas: não há nem movimento nem dinamismo. Os grafismos puros, muito mais abundantes que na tradição *Nordeste*, apresentam uma morfologia bem diferente e diversificada.

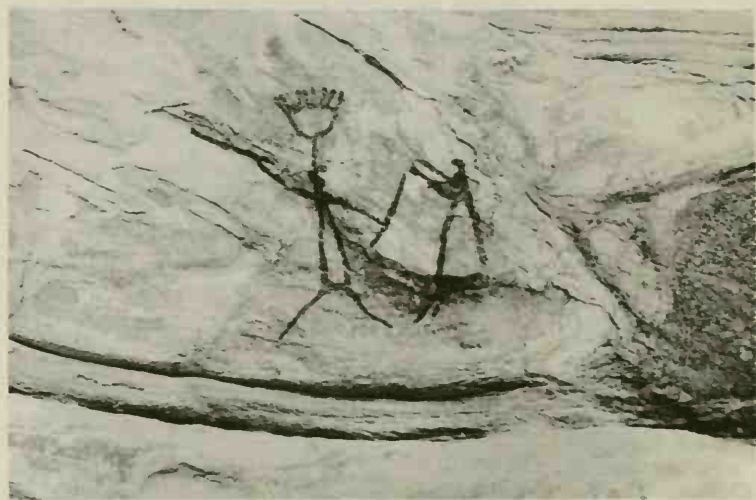
Com freqüência as figuras *Agreste* foram realizadas no interior de painéis *Nordeste*, o que dificultou os trabalhos analíticos na segregação das tradições. É também muito comum achar os grafismos desta tradição superpostos a grafismos de outras tradições. O estudo deste procedimento de superposição permitiu identificar a existência de um critério de escolha do espaço pictorial que é próprio da tradição *Agreste* quando ela partilha um espaço material com a tradição *Nordeste*. A técnica de desenho e de pintura é de má qualidade, os de-

senhos são canhestros e não permitem, na maioria dos casos, a identificação das espécies animais. O tratamento da figura é limitado e de péssima feição.

A repartição espacial da tradição *Agreste* é, *grosso modo*, a mesma da tradição *Nordeste*. Entretanto há regiões do norte e do centro do Piauí e do sudoeste de Pernambuco (Aguiar, 1982) onde aparecem sítios com pinturas de tradição *Agreste* e onde nunca se encontram pinturas *Nordeste*. Trata-se de uma tradição gráfica que tem sido ainda pouco estudada, em particular nesta região, devido ao escasso caráter narrativo das composições gráficas comparadas às da tradição *Nordeste*. Este fator constitui um traço de grande importância para as reconstituições pré-históricas.

Na área arqueológica de São Raimundo Nonato, a tradição *Agreste* apresenta diversidades estilísticas manifestas que levaram, numa primeira instância analítica, à proposição de subclasses para esta região. Os estudos sobre esta tradição são porém ainda pouco desenvolvidos para que se possa ser mais preciso. Podemos entretanto afirmar a existência de duas modalidades estilísticas que variam tanto na técnica utilizada como nas temáticas graficamente representadas. Uma classe incluiria as pinturas cujas características são as típicas da classe, feitas de maneira grosseira, de grande tamanho, sem preocupação com a delineação da figura, e com um preenchimento realizado de maneira negligente mas cobrindo extensas superfícies. Outra modalidade da tradição *Agreste* que poderia constituir outra classe incluiria as figuras que são de menor tamanho — mas sempre maiores que as da tradição *Nordeste* —, feitas com maior cuidado, com um preenchimento mais controlado e cuja tinta escorreu menos. Esta última, segundo os dados disponíveis, seria a mais antiga.

Porém as manifestações gráficas de *Agreste* coexistem com *Nordeste* no mínimo desde há −10 mil anos. A evolução destas duas tradições apresenta algumas similitudes. No painel enterrado, achado no sítio Toca do Perna I, existem certas figuras humanas que apresentam uma morfologia que contrasta, nitidamente, com as figuras humanas próprias de *Nordeste*. São de maior tamanho, e estão realizadas com uma técnica de realização diferente das de *Nordeste*. O preenchimento é muito abundante e de uma tonalidade de vermelho extremamente escura. A observação desse painel coberto pelos sedimentos mostra que as figuras *Nordeste* são de tamanho pequeno, próprio das figuras humanas do estilo mais antigo da tradição (*Serra da Capivara*). Em outros sítios *Nordeste*, com figuras apresentando características estilísticas mais próximas ao estilo final, *Serra Branca*, as figuras da tradição *Nordeste* são maiores, e as de *Agreste* que aparecem nos mesmos sítios são ainda maiores, com um preenchimento sempre em vermelho muito escuro, e com características técnicas cada vez menos cuidadas. Portanto pode-se afirmar que ao maior tamanho de figuras *Nordeste* corresponde maior tamanho de desenhos *Agreste*. Este fenômeno se constata unicamente para a área arqueológica de São Raimundo Nonato".

Sítio arqueológico Xique-Xique I, localizado em Carnaúba dos Dantas, RN.

Não se conhece até agora o foco de origem da tradição. No sudeste do estado do Piauí ela se encontra associada a uma indústria lítica mais grosseira, de técnica pouco aprimorada e que utiliza como matéria-prima, principalmente, quartzo e quartzito. Mas essa indústria lítica é posterior à dos povos autores da tradição *Nordeste*. Isso significa que existe uma tecnologia lítica própria de um dos grupos estilísticos identificados dentro da tradição *Agreste*, mas para o outro, o mais antigo, não foi identificada nenhuma técnica lítica característica.

Na zona de São Raimundo Nonato a tradição *Agreste* é periférica e suas manifestações são limitadas entre 10 500 e 6 mil anos (Guidon, 1989); com o desaparecimento dos povos de tradição *Nordeste* ela se torna dominante e passa a ocupar a zona nuclear por volta de −5 mil anos. Parece ter desaparecido entre 4 mil e 3 mil anos AP.

Até hoje não foi realizada nenhuma escavação, unicamente algumas sondagens, em sítios pertencentes às outras tradições de registros gráficos da área de São Raimundo Nonato. Desse modo pouco se pode adiantar sobre o complexo arqueológico ao qual elas pertenceriam. Pessis (1990) fornece uma descrição sumária:

"A tradição *Geométrica* é caracterizada por pinturas que representam uma maioria de grafismos puros e algumas mãos, pés, figuras humanas e de répteis extremamente simples e esquematizadas. Esta tradição de pintura, segundo informações ainda pouco abundantes, pareceria ser originária do nordeste do estado do Piauí. É na serra de Ibiapaba, limite com o Ceará, onde existe a maior concentração até agora conhecida. O Parque Nacional de Sete Cidades é portador de sítios com pinturas pertencentes a esta tradição de pinturas. Na área de São Raimundo Nonato, esta tradição aparece isolada em um único sítio na planície pré-cambriana, mas aparece também como intrusão gráfica em outros sítios, pois alguns grafismos foram feitos sobre painéis em sítios das tradições *Nordeste* e *Agreste*. Ainda não se dispõe de dados suficientes para poder inserir esta tradição de pintura num contexto de natureza cultural. É necessário que estas pesquisas sejam realizadas nas áreas que aparentemente seriam seu foco de origem".

Para a tradição de gravuras *Itacoatiaras de Leste* temos resultados de prospecções e sondagens que demonstram que ela está ligada a povos caçadores-coletores. *Itacoatiaras de Leste* é uma tradição típica de todo o Nordeste brasileiro e seus painéis ornam as margens e leitos rochosos de rios e riachos do sertão, marcando cachoeiras ou pontos nos quais a água persiste mesmo durante a época da seca.

Em síntese pode-se afirmar que o estudo dos registros gráficos rupestres confirma a evolução demonstrada pelo estudo da indústria lítica e permite que se conheçam detalhes da vida material e cerimonial dos grupos pré-históricos em questão. As primeiras manifestações gráficas abundantes, reconhecíveis e datadas (12 mil anos), pertencem à tradição *Nordeste*, e mostram uma arte muito narrativa, lúdica, que trata de temas ligados seja à vida de todos os dias, seja a atividades rituais. É uma arte alegre e livre. À medida que o grupo evolui, modifica sua tecnologia, seu padrão de ocupação do espaço e, quando a densidade de população aumenta, vemos mudar as características das manifestações gráficas, que se tornam cada vez mais formais, mais ricas, mais minuciosamente trabalhadas, dominando de maneira perfeita as técnicas de desenho e de pintura.

Quando os povos da tradição *Nordeste* atingem seu apogeu tecnológico, suas representações gráficas apresentam as primeiras cenas de violência: execuções, lutas individuais e batalhas coletivas; as cenas sexuais inicialmente simples e envolvendo duas ou três pessoas se transformam também: grupos numerosos de indivíduos de ambos os sexos praticam conjuntamente atividades sexuais. As ações de caça, que representavam a caça individual de pequenos animais, passam a representar caças coletivas com inúmeros guerreiros atacando animais perigosos, como a onça (Pessis, 1987). Quando a técnica lítica muda, por volta de −6 mil/−5 mil anos, a arte muda também: torna-se pobre, de técnica imperfeita, representando algumas figuras animais e humanas sem movimento, rígidas. Termina *Nordeste* e começa o apogeu da tradição *Agreste*, ela também muito comum no Nordeste do Brasil.

Alguns autores, entre os quais Schmitz (1987), atribuem a uma chamada tradição *Itaparica* um conjunto de indústrias líticas situadas cronologicamente entre 11 mil e 8500 anos AP e que têm uma vasta distribuição espacial.

Segundo Schmitz (op. cit.), "é caracterizada por uma economia caçadora-coletora generalizada que explorava nichos variados. Em um extremo está o cerrado, a caatinga ou a savana; no outro extremo está a floresta. Tipos de vegetação intermediários e transicionais incluem o semideserto ('agreste') e o cerrado denso. Foram encontradas ocupações humanas em cavernas ou abrigos em Minas Gerais, Goiás, Pernambuco e Piauí e em topos de colinas em Goiás, Bahia e Pernambuco. Alguns sítios parecem permanentes, como no sudoeste e no centro de Goiás, onde os recursos devem ter sido abundantes, mas a maioria eram acampamentos temporários".

Segundo esse autor os mais importantes e freqüentes tipos líticos da tradição *Itaparica* são as lascas, raspadores, furadores, facas, *choppers* e percutores. As pontas de projéteis são muito raras.

Prous (1986) trata de um horizonte antigo, às vezes denominado paleoíndio, que no planalto Central e no Nordeste se caracterizaria pelo retoque unifacial de lascas de quartzito, cristal de rocha ou sílex visando a obtenção de "artefatos rústicos plano-convexos: raspadores carenados, lesmas [...]. Perto de Lagoa Santa já se encontram pontas de projétil pedunculadas em cristal de rocha e machados lascados com a borda polida".

Entre 8500 e 6500 anos se situaria, segundo Schmitz (op. cit.), o período de transição. Durante essa época teria aumentado o consumo de frutos e de moluscos terrestres, tendo "declinado a caça generalizada. Simultaneamente, os instrumentos bem constituídos do período anterior foram substituídos por implementos menores e menos elaborados produzidos por uma técnica diferente. Conchas e ossos se tornam matérias-primas importantes. Sítios abertos não eram ocupados em Goiás, embora seu uso continuasse em Pernambuco e na Bahia" (Schmitz, 1980).

Segundo o mesmo autor essa situação se repete em Minas Gerais (Prous, 1981b; Prous et alii, 1984; Dias, 1981c). Pontas foliáceas bifaciais, em quartzo cristalino, aparecem em Pernambuco, mas em pequena escala, ao contrário do que acontece em São Paulo e Minas Gerais.

Prous (1986) classifica como Arcaico mais recente o período após 7 mil anos, e o caracteriza pelo abandono quase total do retoque da pedra, utilizada então sob a forma de lascas brutas. Aparece uma indústria que usa conchas como matéria-prima e constrói caba-

Raspadores longos, característicos da tradição Itaparica, de populações que ocupavam áreas de cerrado no centro do Brasil, entre 9 mil e 6500 anos.

Restos de cinco indivíduos da raça de Lagoa Santa, Cemitério de Santana do Riacho (entre 8000 e 8500 AP). Os corpos mais recentes perturbaram os enterramentos mais antigos.

nas. Segundo esse autor, por volta de 4 mil anos AP o milho já era cultivado. Em Minas Gerais nessa época existiriam duas tradições de pinturas: a *Nordeste* (com as mesmas características com que aparece no Piauí) e a *Planalto*. Esta última é caracterizada por "um predomínio de animais monocromáticos, geralmente cervídeos, e menos freqüentemente peixes, pássaros, tatus e tamanduás, cuja freqüência varia segundo as regiões e os períodos".

Algumas pinturas teriam mais de 7 mil anos. Ao fim desse período apareceria no vale do rio São Francisco uma tradição de pinturas de mesmo nome (que nos parece aparentada à tradição *Geométrica* do Piauí) na qual "os seres vivos estão quase completamente ausentes, ao mesmo tempo que os signos geométricos mono ou policromáticos recobrem a parte inferior dos abrigos. Essa tradição se prolonga até o período ceramista, no curso da qual os signos se tornam espetaculares".

Uma tendência é portanto nítida: a uma indústria lítica de bela técnica, uso maior do retoque e com grande variedade tipológica sucede um complexo técnico menos avançado tecnicamente e mais restrito.

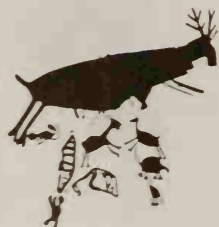
O HOLOCENO NO SUL

Nos estados do Sul a tradição mais antiga (entre 13 mil e 8500 anos AP) é a que Miller (1976a, b) definiu graças aos trabalhos que desenvolveu na bacia do rio Uruguai. O material lítico mostra duas tendências, definidas como fases pelo autor. Em dois sítios ele encontrou material lítico que catalogou como fase *Ibicuí*: artefatos pouco elaborados a partir de núcleos de basalto e de plaquetas de arenito metamórfico e que mostram traços de uso. Esse material apareceu associado à megafauna fóssil. Datações ^{14}C situam cronologicamente essa fase: 12 700-12 690 anos AP.

Pequenas pontas de projétil pedunculadas e artefatos lascados e retocados (facas bifaciais, raspadores terminais e laterais e bifaces lanceoladas) encontrados em dezesseis sítios localizados na barranca do rio *Uruguai* constituem a fase Uruguai, com datações ^{14}C que vão de 11 555 a 8640 anos AP.

Entre 8500 e 6500 anos AP existiriam alguns sítios em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul (Rohr, 1966; Miller, 1969a; Schmitz, 1985) com equipamento lítico diferenciado do anterior. No Paraná, Chmyz (1978; 1979; 1980; 1981a, b; 1982) estabeleceu a fase *Vinitu* com um complexo lítico composto de lascas, facas, raspadores, plainas, machadinhas, bifaces e pontas de flecha foliáceas ou pedunculadas.

Entre −6500 e −2000 anos, de São Paulo ao Rio Grande do Sul, aparece a tradição que alguns autores chamam de *Humaitá* (Schmitz, 1987), caracterizada pela ausência de pontas de flecha e por uma indústria composta de bifaces, *choppers* e *chopping-tools*, grandes *picks*, raspadores, furadores, ferramentas pontiagudas e lascas. Os sítios são geralmente ao ar livre, nas barrancas de grandes rios e seus tributários, raramente em abrigos. A existência em alguns sítios *Humaitá* de zoólitos (Ribeiro et alii, 1977), esculturas em forma de animais, normalmente encontradas nos sambaquis da costa sul, fez com que alguns autores presumissem que havia contato entre os povos *Humaitá* e os habitantes litorâneos. Sítios do rio Paranapanema (Morais, 1983, Vialou, 1983-4) pertenceriam (Schmitz, 1987) a essa tradição de caçadores-coletores das florestas tropicais úmidas. Em alguns sítios *Humaitá* aparecem gravuras rupestres (Brochado e Schmitz, 1976). As datas obtidas para essa tradição vão de 7020 a 1920 anos AP.

Ocupando também os estados do Sul, a tradição *Umbu*, representada em cerca de quatrocentos sítios, é caracterizada pela presença de pontas de projéteis. Em algumas áreas ela divide o território com a tradição *Humaitá*. Seus sítios, ao ar livre ou em abrigos, aparecem nas bordas do planalto, mas também nos cerritos, elevações artificiais construídas

na planície. Praticavam a caça de pequenos e médios animais, coletavam tartarugas e frutos (Schorr, 1975; Schmitz, 1976). No estado de São Paulo, em sítios atribuídos por alguns autores (Schmitz, 1987) a essa tradição, foram encontrados fogões associados com lascamento de pedra e sepultamentos (Pallestrini, 1975, 1977; Pallestrini et alii, 1981-2; Morais, 1979, 1983; Caldarelli, 1983). Essa atribuição não é aceita por todos, sendo proposta uma filiação com os grupos de Minas Gerais, também portadores de pontas. O complexo lítico é composto por machados, bolas, lascas, raras lâminas, facas bifaciais, raspadores, buris, bifaces e as pontas de flecha, triangulares ou foliáceas. Gravuras rupestres do Rio Grande do Sul estariam ligadas a essa tradição (Brochado e Schmitz, 1976; Schmitz e Brochado, 1982; Ribeiro, 1978). *Umbu*, segundo alguns autores, poderia ter derivado da fase *Uruguai*. As datas disponíveis situam a tradição entre 5950 e 290 anos AP.

O HOLOCENO NO LITORAL

Os sítios mais conhecidos do litoral são os sambaquis, colinas formadas por conchas de moluscos que foram consumidos por populações pré-históricas. Os sambaquis existem desde o litoral do Nordeste (onde são raros) até o Rio Grande do Sul. Neles são encontrados sepultamentos, restos de comida, uma indústria lítica lascada rudimentar, peças líticas polidas, além de uma abundante indústria sobre ossos, dentes e conchas. No litoral sul, de Cananéia até Torres, aparecem esculturas zoomórficas, os zoólitos (Prous e Piazza, 1977).

Em razão da subida do nível do mar, nos últimos 6 mil anos, os sambaquis mais antigos estão sob as águas; somente subsistem os sítios de menos de 6 mil anos. A bibliografia sobre esses sítios é abundante (Hurt, 1974, 1980, 1983; Prous, 1976; Prous e Piazza, 1977; Garcia, 1972; Rauth, 1967-8; Fairbridge, 1976; Hurt e Blasi, 1960; Bigarella, 1950-1; Beck, 1969; Beltrão et alii, 1978; Bryan, 1977; Emperaire e Laming, 1956; Garica e Uchoa, 1980).

Contemporaneamente à formação dos sambaquis, a costa é ocupada pela tradição *Itaipu*, que se diferenciaria da cultura dos sambaquis pela tecnologia, padrões de subsistência e de enterramento. Os sítios se situam sobre dunas ou ficam mais afastados da costa, na borda de mangues ou lagunas. Em vez de moluscos marinhos teria havido maior utilização de peixes, mamíferos, vegetais e moluscos de água doce. Alguns autores aventaram a hipótese de que essa tradição teria uma agricultura incipiente (Turner e Machado, 1983). A tradição *Itaipu* iria de −4 mil até −1475 anos (Perota, 1971, 1974; Carvalho, 1984; Dias, 1976-7, 1981a; Dias e Carvalho, 1983; Machado, 1983).

AGRICULTORES E/OU CERAMISTAS

Não existem no país trabalhos direcionados especialmente ao estudo do aparecimento da agricultura. Essa informação é sempre acessória. Na área arqueológica de São Raimundo Nonato, os primeiros indícios de cultivo de amendoim, feijão e cabaça foram datados pelo 14^{C} em 2090 anos AP. Em Minas Gerais (Dias, 1981c; Prous, 1981b) o aparecimento de plantas cultivadas seria mais antigo, entre −4 mil e −3500 anos.

Ao lado:
Artefatos típicos da tradição Humaitá, de populações que ocupavam as matas ao longo dos rios Uruguai e Paraná (6000 a.C.—1000 d.C.).
Abaixo:
Pontas de projéteis típicos da tradição Umbu, de populações que ocupavam áreas mais abertas do Sul do Brasil e do Uruguai (9000 a.C.—1000 d.C.).

Na síntese mais recente sobre a pré-história do Brasil (Prous, 1986), o aparecimento da cerâmica, fora da região amazônica, é considerado recente (as mais antigas são situadas entre −3 mil e −2 mil). As variáveis classificatórias são mal definidas e não hierarquizadas e as fases propostas não parecem corresponder a uma realidade étnica.

Segundo Prous (op. cit.) no Sul do país a cerâmica teria aparecido nos cerritos, no início de nossa era, constituiria a tradição *Taquara-Itararé*, associada às casas subterrâneas e às construções funerárias, e praticaria a agricultura. No centro do país a tradição *Una* teria aparecido desde antes de nossa era. Ela é encontrada em abrigos e praticava uma agricultura variada. O mesmo autor afirma que a partir de 500 anos AP teriam aparecido tradições tardias que não teriam eliminado os grupos "tradicionais"; essas tradições seriam a *Tupi-guarani*, que "ocupa as florestas de galeria dos baixos vales do sul do Brasil e do Paraguai e em seguida se estende, depois de 900 AP, ao longo do litoral brasileiro e até o rio da Prata ao sul".

Sempre segundo Prous, nos cerrados do Brasil central teria aparecido a tradição *Aratu-Sapucaí*, a qual teria atingido, às vezes, o litoral, onde se chocou com a tradição *Tupi-guarani*.

Na área arqueológica de São Raimundo Nonato uma datação de 3320 anos AP está associada a uma cerâmica de técnica aprimorada: paredes finas, pasta bem cozida, decorações variadas (plásticas e pintadas). Cerâmicas da região, datadas entre 1600 e 1200 anos, foram atribuídas (Meggers e Maranca, 1980) à tradição *Tupi-guarani*, mas essa classificação merece uma revisão.

É necessário que o conjunto das tradições ceramistas seja reconsiderado para que se possam estabelecer relações válidas entre esses povos e os grupos indígenas encontrados pelos colonizadores. C. A. de Oliveira (1990) faz uma excelente crítica e propõe novos rumos ao estudo da cerâmica no país, fornecendo também ampla bibliografia.

CONCLUSÕES

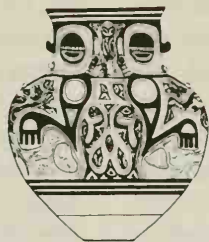
O Brasil foi, portanto, colonizado desde épocas bastante remotas. Todo o país já estava ocupado desde há 12 mil anos. A população era densa, pelo menos na região Nordeste, a partir de 8 mil anos.

A agricultura apareceu entre −4 mil e −3 mil, sendo praticada em todo o território nacional desde −2 mil anos, mesmo que de uma maneira restrita.

A técnica de fabricação de vasilhas em cerâmica, fora da Amazônia, parece ter sido corrente a partir de −3 mil anos, pelo menos na área arqueológica de São Raimundo Nonato, no Piauí.

Durante todo o Holoceno, grandes famílias lingüísticas deviam dominar vastas áreas, mas as guerras intertribais que antecederam a chegada do colonizador branco embaralharam a situação, tornando difícil o correlacionamento entre as culturas pré-históricas e as tribos indígenas da época do contato.

Um projeto de âmbito nacional deveria ser criado para pesquisar, de modo intensivo e estruturado, as origens pré-históricas dos grupos indígenas brasileiros.

ARQUEOLOGIA AMAZÔNICA

Anna Curtenius Roosevelt

Tradução: John Manuel Monteiro

A Amazônia tem sido há muito tempo foco de um debate a respeito do impacto do ambiente úmido tropical sobre o desenvolvimento das culturas indígenas. Muitos vêem a Amazônia como um ambiente pobre para o homem, um "falso paraíso" que inibiu o crescimento populacional e o desenvolvimento cultural, em comparação com as áreas áridas montanhosas e costeiras do oeste da América do Sul. Do mesmo modo, suas culturas pré-históricas têm sido associadas a influências, migrações e invasões provenientes do exterior. Apenas raramente a Amazônia é vista como um ambiente rico para a adaptação humana e fonte de inovação e difusão de cultura pré-histórica. Não é fácil estabelecer qual o ponto de vista mais correto, dada a parcimônia de informação arqueológica básica.

Uma nova visão da pré-história amazônica começa a emergir do trabalho de campo recente e da reavaliação do trabalho de campo anterior. As novas pesquisas revelam um rico patrimônio arqueológico, mais bem preservado e mais substancial do que antes se imaginava. Para a exploração deste patrimônio, têm sido transpostas fronteiras disciplinares, uma vez que muitas questões arqueológicas requerem respostas das áreas das ciências biológicas, geoquímicas e geofísicas. O sensoriamento remoto produz informações sobre o arranjo de sítios e as escavações estratigráficas revelam estruturas e construções; o cuidadoso peneiramento do solo traz à tona uma abundância de objetos diversos. A análise taxionômica e isotópica das amostras biológicas pré-históricas permite datações precisas e fornece informações quantitativas sobre o modo de subsistência e o meio ambiente antigos. A análise osteológica dos refugos humanos gera informações sobre padrões de dieta, saúde e atividade. O estudo dos artefatos revela significativos padrões tecnológicos, iconográficos e estilísticos. Estes estudos têm fornecido novas informações importantes sobre as características das seqüências culturais e das ocupações na Amazônia indígena.

Os novos trabalhos oferecem evidências de uma longa e substancial seqüência de desenvolvimento indígena na Amazônia, muito mais complexa, e menos produto de influências externas, do que se pensava. Isto sugere, ao contrário das interpretações precedentes, que as terras baixas da Grande Amazônia podem ter sido ocupadas muito cedo, sendo o lugar de origem de alguns importantes desenvolvimentos culturais para as Américas. A seqüência preliminar abrange, em primeiro lugar, a difusão da ocupação de caçadores-coletores nômades, tanto nas várzeas quanto em áreas mais altas, no final do Pleistoceno; em seguida, algumas das primeiras manifestações de ocupação sedentária, horticultura e cerâmica do Novo Mundo, nas várzeas, durante o Holoceno; e, finalmente, as sociedades indígenas de tamanho e complexidade cultural consideráveis no período pré-histórico tardio. Na culminância da ocupação pré-histórica, entre os séculos V e XV, a densidade da população nativa atingiu uma magnitude não

reconhecida anteriormente. A maior parte da extensão das várzeas dos principais rios parece ter estado repleta de assentamentos humanos, e consideráveis sistemas de terraplenagem foram elaborados tanto nas várzeas quanto nas áreas interfluviais. Este rico e complexo quadro da Amazônia pré-histórica contradiz antigos pontos de vista baseados na idéia da pobreza ambiental.

Inovação cultural e desenvolvimento não eram esperados na "floresta úmida tropical", considerada muito densa para o deslocamento fácil, muito pobre em recursos animais e vegetais comestíveis para manter caçadores-coletores, por demais uniforme em termos climáticos para suscitar a irrigação e com solos muito empobrecidos para a agricultura intensiva (Altenfelder Silva e Meggers, 1963; Lynch, 1978; 1983; Meggers, 1954, 1971; Sanders e Price, 1968; Steward, 1949). Sem a possibilidade da agricultura intensiva, pensava-se que o crescimento populacional dos indígenas teria sido limitado e o desenvolvimento cultural local restrito a seqüências relativamente curtas e simples.

As maiores inovações culturais pré-históricas na América do Sul — agricultura, cerâmica e complexidade cultural — eram consideradas como provenientes dos Andes, domínio do Império Inca, e portanto seu desenvolvimento na Amazônia foi geralmente atribuído a influências externas. A seqüência das culturas locais na Amazônia foi interpretada como produto de uma série de invasões e migrações andinas. O padrão de vida característico da Amazônia indígena na atualidade — pequenos grupos vivendo em bandos independentes e igualitários e aldeias com modo de subsistência baseado em agricultura itinerante, caça e pesca — foi projetado nos tempos pré-históricos como produto da degeneração das culturas andinas no pobre ambiente tropical úmido.

A teoria "ambiental", quando primeiramente aplicada às terras baixas tropicais enquanto orientação para a pesquisa de campo, tornou-se uma espécie de profecia auto-explicativa, que evitava as evidências que não se coadunavam. Indícios de ocupações pré-cerâmicas aparentemente precoces têm sido contestados ou ignorados; e quando as ocupações cerâmicas nas terras baixas produziram resultados radiocarbônicos indicativos de sua antiguidade, foram interpretadas como não-agrícolas, ou as datas foram contestadas ou ignoradas (Evans e Meggers, 1968; Rouse e Allaire, 1978; Meggers e Evans, 1978, 1983; Roosevelt, 1978, 1980, 1989b, 1991a; Roosevelt et alii, 1991; Simões, 1981; Vargas, 1981; Williams, 1981). Quando, em meados deste século, as primeiras pesquisas profissionais revelaram a existência de culturas construtoras de sambaquis nas várzeas da Grande Amazônia, estas foram geralmente atribuídas a influências externas. As sofisticadas culturas de origem andina foram consideradas como tendo decaído sob a influência do ambiente tropical, sendo suas populações dizimadas pelos rigores ambientais (Meggers, 1954; Meggers e Evans, 1957).

Contudo, novos resultados de testes radiocarbônicos mostram que as terras baixas tiveram prioridade cronológica sobre as áreas montanhosas no desenvolvimento da cerâmica e das ocupações sedentárias. Existe um consenso em torno das evidências recentes que confirmam a hipótese de que a influência proveniente das terras baixas tropicais contribuiu para o desenvolvimento da agricultura e da complexidade cultural nos Andes (Burger, 1984, 1989; Sauer, 1952; Lathrap, 1970, 1971, 1974, 1977; Towle, 1961; Lanning, 1967; Stone, ed., 1984). Nos Andes centrais, tanto a cerâmica quanto as grandes e permanentes concentrações populacionais apareceram muito mais tarde que nas terras baixas.

As mais antigas culturas complexas conhecidas na América do Sul ainda parecem ter se desenvolvido na área andina no período pré-cerâmico tardio, cerca de 2500-1000 a.C., muito antes que na Amazônia, onde elas parecem ter surgido pela primeira vez no primeiro milênio a.C. Entretanto, apesar de as sociedades complexas da Amazônia aparecerem mais tarde que as primeiras andinas, não é mais possível tratá-las como provenientes dos Andes. Está claro que os "cacicados" na Amazônia provieram diretamente de culturas cerâmicas anteriores da Amazônia oriental, bem distante dos Andes. A mais antiga delas foi encontrada no baixo Amazonas e sua influência difundiu-se, a partir daí, em direção às várzeas pré-andinas, e não o contrário. Muitas das sociedades complexas das terras baixas parecem ter sido culturas de longa duração que, ao invés de terem decaído no ambiente tropical, antes cresceram em escala e sofisticação ao

longo do tempo, e muitos dos seus sítios caracterizam-se como urbanos em tamanho e complexidade.

Entretanto, resta explicar por que os Andes tiveram as primeiras sociedades complexas e por que as amazônicas surgiram quando surgiram. A resposta parece repousar tanto em aspectos ambientais quanto na demografia histórica. A ascensão de precoces culturas complexas nos Andes parece estar relacionada com o aumento da densidade populacional e da competição num território ecológica e topograficamente circunscrito. Apesar de os ricos recursos de fauna e flora dos rios e estuários amazônicos fomentarem, desde cedo, grandes assentamentos permanentes, o aumento da densidade populacional regional parece ter necessitado de muito mais tempo nas vastas extensões da Amazônia que nos Andes, e as mais antigas sociedades complexas amazônicas conhecidas apareceram mais de mil anos após as primeiras andinas. Parece que as vastas extensões da Amazônia foram mais capazes de absorver a expansão populacional que os circunscritos vales dos Andes. A emergência de culturas complexas na Amazônia parece ter ocorrido apenas quando a intensificação do crescimento populacional ao longo das várzeas dos rios provocou uma competição pelas ricas áreas agricultuváveis e de pesca (Carneiro, 1970; Lathrap, 1970, 1974).

Assim, a seqüência pré-histórica que está emergindo para a Amazônia não sustenta a visão de uma ocupação pré-histórica prejudicada por um meio ambiente pobre em recursos. Ao invés de seqüências culturais curtas e derivadas, e de ocupações ligeiras, temos agora evidências de uma seqüência longa e complexa, de ocupações substanciais de prolongada duração, de sociedades complexas de larga escala e de consideráveis inovações e influências partindo da Amazônia para outras áreas.

OS AMBIENTES AMAZÔNICOS

A teoria ambiental do desenvolvimento cultural da Amazônia não previu corretamente a história indígena da região devido, em parte, ao nosso pouco acurado conhecimento das características do ambiente para a adaptação humana, que fornecia, assim, implicações erradas sobre o possível caráter e extensão da ocupação humana. O hábitat básico dos povos pré-históricos foi caracterizado como densa floresta tropical úmida com solos ácidos pobres, incapazes de proporcionar aos caçadores-coletores uma abundância de animais e plantas comestíveis e inadequados para a adoção da agricultura intensiva. Esta limitação na produtividade do modo de subsistência foi vista, por seu turno, como fator que constrangia o aumento da densidade populacional e a permanência dos assentamentos e, em conseqüência, as possibilidades de desenvolvimento autóctone de culturas complexas.

Entretanto, as várzeas amazônicas, locais onde a grande maioria das pessoas viveu nos tempos arcaicos, divergem de modo considerável deste quadro de ambiente de floresta tropical úmida. A maior parte destas áreas possui ricos solos aluviais e um clima sazonal característico do cerrado, com floresta tropical seca e vegetação de savana. A área apresenta vantagens no suporte dos grupos humanos em relação à região andina, onde se destacam climas muito áridos, solos freqüentemente pouco vantajosos, temperaturas diminutas e baixa biomassa. As várzeas da Amazônia, com precipitações relativamente abundantes, fortes radiações solares e solos ricos, oferecem alta quantidade de biomassa aproveitável e excelentes recursos para o cultivo de plantas.

A Amazônia é freqüentemente considerada como um ecossistema pobre em nutrientes, embora a disponibilidade destes varie enormemente em função da geologia (Stallard, 1980, 1982; Nordin e Meade, 1985; Hartt, 1874). Nas chapadas pré-cambrianas e nas planícies terciárias, encontram-se florestas tropicais e savanas pobres; por outro lado, em aluviões recentes e em terrenos calcários carboníferos e cretáceos no alto e no baixo Amazonas, encontram-se ricas florestas tropicais e savanas. O potencial agrícola do Amazonas foi considerado como típico dos solos de terra firme da floresta tropical úmida, os oxissolos e ultissolos. Mas as rochas sedimentares alcalinas ou as rochas ígneas máficas enriquecem os solos de vastas áreas da Amazônia, particularmente ao longo da base das montanhas andinas e das altas planícies do baixo Amazonas. A importância dos solos ricos em nutrientes nestas formações rochosas não foi reconhecida primeiramente porque o sistema de classificação mais adotado para os solos do sistema tropical usava o termo latossolo indistintamente para todos os solos tropicais de terra firme,

sem atentar se estes formavam os ricos alfissolos de terra roxa ou os notavelmente pobres oxissolos e ultissolos. Os alfissolos têm demonstrado um alto potencial para o cultivo, sendo usados na agricultura comercial intensiva em diversas partes do mundo, como para o cultivo da cana e do abacaxi no Havaí e do arroz seco no sudeste da Ásia (Roosevelt, 1980).

Não foram seriamente consideradas, igualmente, as vastas extensões dos ricos solos aluviais das várzeas amazônicas que se desenvolveram a partir de sedimentos erodidos dos Andes. Estes solos, abrangendo os molissolos, vertissolos, inceptissolos e entissolos, configuram um conjunto valorizado mundialmente por seu potencial para o cultivo intensivo tanto de culturas anuais de grãos, como o milho e o arroz, quanto de culturas industriais, como o algodão e a juta. Estes solos são característicos de áreas de alta produtividade como as bacias dos rios Nilo e Ganges e o cinturão do milho da América do Norte. Na Amazônia, as áreas mais extensas destes solos encontram-se no interior e nos deltas dos rios costeiros, como os lhanos da Amazônia boliviana, as planícies da ilha de Marajó, a planície costeira da Guiana e o delta do rio Apure, no médio Orinoco, áreas estas nas quais se localizavam as principais sociedades complexas pré-históricas tardias, tais como as culturas Moxos, Chiquitos e Marajoara (Brochado, 1980; Roosevelt, 1980, 1991a). Para alcançar alta produtividade estas terras requerem vários beneficiamentos tais como a sulcagem para ventilação, canais para drenagem, capinação constante e a construção de canais e aterros para o transporte, mas estas são atividades que demandam investimentos de trabalho em larga escala que as sociedades complexas normalmente empreendem.

O clima da maior parte da Amazônia (Galvão, 1969; Nimer, 1979; Segraf/IBGE, 1977) tem sido igualmente mal interpretado, sendo geralmente caracterizado como uniformemente de floresta tropical úmida. De fato, grandes áreas da Amazônia possuem um clima sazonal de savana (clima Aw do sistema de Koeppen), com precipitações relativamente baixas e sazonais e vegetação de floresta de galeria, floresta seca e savana. O desfolhamento intensivo que ocorre nestas áreas, nos meses de seca, aparece nas imagens do Landsat. A Amazônia foi, da mesma forma, ainda menos densamente recoberta de florestas no período pré-histórico. Os dados apresentados pelo radar rastreador têm revelado grandes áreas com padrões de erosão típicos de vegetação aberta, sugerindo a existência de desflorestamento mesmo sob os climas mais áridos do passado; ademais, os padrões de variação biogeográfica das espécies, a geomorfologia do passado e o pólen paleontológico, todos sugerem que o clima sazonal de savana foi ainda mais generalizado que no presente (Ab'saber, 1977, 1980; Absy, 1979; Kronberg et alii, 1991; Campbell e Frailey, 1984; Prance, org., 1982; Tricart, 1974).

Embora se tenha pensado que a formação da floresta seca e da vegetação de savana era produto de exploração predatória recente destas áreas (Sioli, org., 1984), as evidências arqueobotânicas provenientes das novas escavações aí realizadas (Garson, 1980; Roosevelt, 1980; Roosevelt, 1989b, 1990a, 1990b, 1991a; Smith e Roosevelt, s.d.) demonstram que estes tipos de vegetação têm se apresentado nestas áreas de forma generalizada há muitos milhares de anos. Se eles são produto da exploração humana, então ela começou há milhares de anos. Botânicos e geógrafos têm encontrado evidências de repetidas queimadas na floresta realizadas há mais de mil anos, tendo algumas áreas sido retomadas pela floresta alta após a dizimação das populações nativas pela conquista européia (Bush et alii, 1989; G. Prance, A. Anderson, P. Fearnside e C. Uhl, comunicação pessoal; dados Geochron de radiocarbono GX-12513, 12514).

Diferentemente da floresta úmida tropical madura, as áreas de vegetação rasteira, as matas de savana, a floresta seca e a floresta secundária oferecem uma maior quantidade de biomassa aproveitável para a caça e coleta, e seus solos preservam melhor seus nutrientes. Assim, é possível que a Amazônia tenha sido ainda mais propícia à ocupação humana no período pré-histórico do que é em nossos dias. Entretanto, a relação entre mudanças ambientais específicas e a ocupação humana pré-histórica não está ainda seguramente estabelecida, devido à dificuldade do entrecruzamento das evidências paleontológicas brutas com as poucas seqüências arqueológicas existentes. O estabelecimento de seqüências arqueológicas mais regionalizadas, a coleta de restos arqueológicos de plantas e animais e a datação mais precisa do pólen pelo acelerador

de massa espectrométrica de radiocarbono poderão colaborar na elucidação do problema.

A disponibilidade de nutrientes na Amazônia proporciona uma das chaves para o entendimento da abundância de recursos para a exploração humana, assim como a disponibilidade de água, sol e tecnologia. Áreas interfluviais de baixos nutrientes não são ricas em caça, pesca ou plantas comestíveis, e possivelmente teriam sido pouco propícias à vida antes do desenvolvimento do cultivo de plantas comestíveis. Em contraposição, as várzeas dos rios formadas de áreas geológicas ricas em elementos apresentam concentrações de pesca e caça que poderiam ter sustentado populações de caçadores-coletores. Entretanto, as flutuações sazonais dos rios e os baixos níveis de fotossíntese limitavam a produtividade calórica e protéica da fauna e da vegetação natural das várzeas, que permanecia muito abaixo dos níveis que a agricultura intensiva das várzeas proporcionaria. Assim, as populações que cultivavam plantas domésticas poderiam ter se estabelecido de forma mais densa, permanente e sobre áreas maiores da Amazônia do que aquelas que persistiram apenas na exploração dos recursos naturais do meio ambiente.

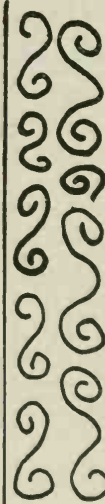
Desta forma, enquanto hábitat da ocupação humana pré-histórica, a Amazônia surge como mais rica, complexa e variada do que pensávamos. Mais significativo para a compreensão dos padrões da adaptação nativa e desenvolvimento cultural é, provavelmente, o fato de que existiram determinadas áreas nas quais a abundância de recursos sustentava populações caçadoras-coletoras, horticultoras e agricultoras durante longos períodos, e que nestas áreas se desenvolveram grandes populações indígenas. É importante, para a consideração do futuro da Amazônia, o fato de o hábitat ter suportado determinados tipos de exploração intensiva por longos períodos. Estes métodos nativos de produção sustentada, com uso intensivo do solo, podem ser modelos mais apropriados para a exploração futura da Amazônia do que o sistema indígena da coivara e da caça ou os sistemas de exploração industrial das sociedades modernas.

PROJEÇÃO ETNOGRÁFICA NA AMAZÔNIA

O ambiente e a pré-história da Amazônia têm sido mal interpretados também em função de seu quadro etnográfico, pois este tem exemplificado as populações esparsas, a agricultura simples e a organização política e social rudimentar que se esperaria encontrar nas florestas tropicais úmidas. Este quadro era, portanto, projetado para os tempos pré-históricos como característico da adaptação ao ambiente amazônico. Entretanto, parece agora provável que os índios da Amazônia atual representem remanescentes geograficamente marginais dos povos que sobreviveram à dizimação ocorrida nas várzeas durante a conquista européia. As novas evidências arqueológicas provenientes das várzeas sugerem terem aí existido, por mais de mil anos, sociedades complexas populosas vivendo em assentamentos de escala urbana, com elaborados sistemas de agricultura intensiva e de produção de artesanato e com rituais e ideologias hoje ausentes entre os índios da Amazônia. De fato, os índios da atualidade (Hames e Vickers, orgs., 1983) parecem mais próximos, em termos da adaptação ecológico-cultural, dos mais antigos horticultores e cultivadores de raízes, de cerca de 2800 a.C., do que dos povos pré-históricos tardios.

É evidente que algo aconteceu desde os tempos pré-históricos para alterar a adaptação nativa. O atual modo de vida dos índios parece ter sido fortemente influenciado por diversas mudanças importantes que ocorreram no decorrer da conquista da Amazônia pelos europeus. Em primeiro lugar, houve uma dramática queda da densidade populacional, a qual essencialmente eliminou a necessidade ou a possibilidade da exploração intensiva do solo. Em segundo lugar, os conquistadores se apoderaram das áreas de melhores recursos da Amazônia, afastando a maior parte dos índios para as áreas interfluviais pobres em recursos. Em terceiro lugar, os conquistadores desarticularam os complexos político e militar dos nativos, substituindo-os pelos seus, com os quais foram capazes de organizar a exploração dos recursos em bases nacionais. Portanto, a adaptação etnográfica deve ser considerada, em parte, como uma adaptação às conseqüências da conquista, e não apenas às características do ambiente amazônico.

A interpretação convencional do quadro etnográfico atual da Amazônia apresentava problemas para a arqueologia, pois pressupunha que o padrão básico do modo de vida indígena não havia mudado desde antes da conquis-

ta, projetando-se assim o presente etnográfico para a pré-história. Ao contrário, estamos descobrindo que as sociedades indígenas pós-conquista divergem em muitos aspectos das sociedades pré-históricas que as precederam. Neste sentido, a arqueologia pode vir a desempenhar um importante papel nos futuros estudos amazônicos, elucidando a ocupação indígena antes da conquista européia e fornecendo informações comparativas para a interpretação etnográfica das sociedades atuais (Roosevelt, 1989b). Assim, a etno-arqueologia da Amazônia precisa ir além das projeções retrospectivas para testar suposições arqueológicas a respeito dos atuais índios amazônicos. Para compreender as transformações que ocorreram desde a conquista, faz-se necessário forjar laços teóricos e empíricos entre a arqueologia, a etno-história e a etnografia destes povos.

OS PRIMEIROS CAÇADORES-COLETORES

INTRODUÇÃO

Existem evidências dispersas de ocupação humana antiga disseminada ao longo da bacia amazônica e regiões adjacentes no decorrer do Pleistoceno tardio e no início do Holoceno. Estas evidências consistem na localização de artefatos líticos na superfície, alguns poucos abrigos com depósitos pré-cerâmicos e numerosos sambaquis pré-cerâmicos e em estágio inicial de cerâmica. As primeiras fases de ocupação de coletores na Amazônia não foram bem estudadas porque nós, arqueólogos, temos estado mais interessados nas ocupações cerâmicas mais recentes. Muitos pesquisadores não aceitavam a existência de ocupações muito antigas ou consideravam impossível recolher evidências a respeito de tais ocupações, devido à carência de materiais líticos para a confecção de utensílios e à impossibilidade da localização de restos biológicos antigos. Porém, existem muitas áreas com recursos líticos na Amazônia e restos biológicos arqueológicos são comumente preservados nos trópicos pela carbonização, pelas condições anaeróbicas ou nos solos argilosos.

Sem dúvida, mesmo os escassos achados oferecem evidências para uma seqüência antiga de considerável extensão e complexidade, compreendendo uma Fase Paleoindígena, uma Fase Arcaica da pré-cerâmica e uma Fase Arcaica da cerâmica incipiente. Existem alguns indícios de que aqui, como possivelmente em outras partes da América do Sul, houve uma seqüência tecnológica começando com os líticos rudimentares lascados por percussão, passando para os líticos lascados por pressão e retornando às pedras rudimentares lascadas por percussão. Dadas as limitações, o que se pode concluir é que esta seqüência de artefatos parece indicar a ocupação de caçadores-coletores nômades dedicados à caça de grandes animais seguida pela ocupação mais sedentária de caçadores-coletores mantidos pelo apresamento intensivo de pequenas espécies e, possivelmente, pela horticultura incipiente.

COMPLEXOS PALEOINDÍGENAS E PROTO-ARCAICOS

As evidências provenientes das ocupações paleoindígenas e da primeira fase arcaica na Grande Amazônia são as que seguem.

Diversos conjuntos de artefatos líticos lascados por percussão foram identificados nas terras altas ao norte do Orenoco e ao sul do Amazonas. Um destes conjuntos foi encontrado no Abrigo do Sol no rio Galera, no sudoeste do estado do Mato Grosso, no sul da bacia amazônica (Miller, 1987; Puttkamer, 1979). Este abrigo arenítico com arte rupestre apresenta artefatos líticos lascados por percussão em níveis estratigráficos inferiores, bem como material cerâmico nos níveis superiores. Suas camadas pré-cerâmicas produziram diversas datações radiocarbônicas na faixa de cerca de 10000-7000 a.C. Uma outra data, de 12500 a.C., foi registrada anomalamente no carvão dos níveis mais altos da estratigrafia. Os utensílios provenientes do abrigo incluem machadinhas toscas, núcleos, lascas e raspadores de superfície plana, aparentemente para a confecção de gravuras rupestres. Estas, por seu turno, abrangem círculos rajados, faces humanas estilizadas ou máscaras, triângulos púbicos femininos, motivos baseados nos pés humanos, quadrúpedes, motivos geométricos sombreados e cavidades para trituramento e raspagem. A cobertura de pedra que protege este importante sítio preservou restos dissecados de vegetais comestíveis, cascas de caracóis, ossos e fragmentos de arcos e flechas; mas, suas posições estratigráficas e associações não foram ainda clarificadas. O pouco controle estratigráfico durante a escavação e os gran-

des distúrbios ocorridos no sítio fazem com que a associação entre datas, evidências líticas e atividade humana permaneça nebulosa.

No sul de Goiás, diversos sítios pré-cerâmicos foram localizados em grutas com arte rupestre (Schmitz, 1987). As ocupações mais antigas datam do período entre 8000 e 6000 a.C. e são caracterizadas pela variedade de utensílios unifaciais de quartzo lascados por percussão e, notavelmente, grandes utensílios unifaciais de lâminas com fortes marcas de uso em uma das extremidades. A abundância de ossos de animais e restos de plantas achados nestes sítios indica que o clima era ligeiramente mais frio e que a subsistência humana era baseada na caça de grandes animais e em árvores frutíferas. Peixes, mariscos e caça de pequeno porte também apareceram nestes sítios. No período de 6000 a 4000 a.C., a dieta passou a destacar espécies menores; pontas de projéteis com pedúnculos e aletas, bem como uma grande variedade de outros tipos de utensílios começaram a ser utilizados.

No norte da Amazônia, diversos complexos de líticos lascados por percussão foram encontrados nas savanas e nas florestas do escudo das Guianas, o divisor entre os rios Amazonas e Orenoco, localizado na Venezuela e na Guiana. Várias pontas bifaciais de jaspe calcedônio foram encontradas por garimpeiros na Grande Savana e no rio Paraguai, na Venezuela; utensílios rústicos de basalto foram achados em Tupuken, na serra da Nutria, também na Venezuela; e diversos instrumentos de lâminas sílicas e felsíticas surgiram em Tabatinga e na savana Rupununni da Guiana (Boomert, 1980a; Rouse e Allaire, 1978; Rouse e Cruxent, 1963; Cruxent e Rouse, 1958-9; Evans e Meggers, 1960; DuPouy, 1956, 1960).

Apesar de rusticamente lascados, os líticos de jaspe escavados por mineiros na profundidade de um a três metros certamente são artefatos. Nestes, as lascas foram removidas em faixas paralelas e percebe-se um retoque serrilhado nas suas bordas. As formas destes utensílios incluem pontas triangulares com pedúnculo, pontas lanceoladas em forma de folhas e raspadores plano-convexos. Os líticos de sílex de Tabatinga apresentam superfícies dentadas ao longo de suas bordas. Todos os utensílios nos conjuntos de líticos lascados por percussão mostram-se relativamente grossos, variando entre 7 cm e 20 cm. As pontas podem ter sido usadas para encastoar lanças ou dardos e os raspadores devem ter sido utilizados para a preparação das peles de animais extintos que pastavam na savana.

No sítio padrão de Taima Taima no norte da Venezuela, os arqueólogos encontraram pontas do tipo Jobo deste complexo associadas aos ossos de um mastodonte sul-americano extinto, encontrado com uma ponta de projétil na cavidade do corpo, produzindo uma série de datas radiocarbônicas entre 12000 e 10000 a.C., a partir dos ossos, associados ao carvão e galhos de madeira retirados do estômago do mastodonte (Bryan, 1983; Bryan et alii, 1978). Alguns levantaram dúvidas a respeito deste sítio devido a seu caráter úmido (Lynch, 1983), mas as datações radiocarbônicas de diferentes materiais são consistentes e o depósito estava selado por camadas estéreis datadas de 8000 a.C.

Também no escudo das Guianas foram descobertas várias pontas bifaciais em forma de folhas, lascadas por percussão ou por pressão, grandes e pequenas, semelhantes aos artefatos líticos das ocupações paleoindígenas em outras regiões do Novo Mundo. Estes sítios abrangem o rio Ireng no distrito de Rupununni e o rio Cuyuni no distrito de Mazaruna, ambos localizados na província de Essequibo na Guiana; Canaima e o rio Paragua no estado de Bolivar na Venezuela (ver referência abaixo); e o complexo Sipaliwini das terras altas do Suriname (Boomert, 1980a). Feitas de uma variedade de materiais como quartzo, calcedônia, jaspe e sílex, as pontas medem de cerca de 5 cm e 19 cm e abrangem uma variedade de formas: lanceoladas, estriadas, acinturadas, farpadas e com pedúnculo. O lascamento é, algumas vezes, delicado e bem controlado e a maioria dos utensílios é mais fina que aqueles lascados por percussão acima mencionados. As formas e o tamanho relativamente grande dos utensílios parecem consistentes com o seu uso para encastoar flechas ou dardos. Havia, igualmente, em Canaima, raspadores plano-convexos, *choppers*, utensílios em forma de facas e machados. Não existem associações arqueológicas para estas pontas e, portanto, não se sabe se elas datam de épocas nas quais a fauna de grande porte freqüentava as savanas. Desconhecem-se totalmente os sítios dos quais elas são provenientes.

Outro possível estilo paleoindígena ou pro-

to-arcaico, de artefatos líticos lascados por pressão da fase Rhome, foi encontrado na própria Amazônia, na região do baixo Amazonas (Simões, 1976; Smith, 1879; Roosevelt, 1989a e b). Relativamente grandes (6 cm a 13 cm), feitas de quartzo ou sílex muito fino, estas pontas triangulares têm bases pedunculares ou bases côncavas afinadas pela remoção de uma grande lasca de um dos lados (Roosevelt, 1989a). Estes utensílios são tão bem lascados quanto os artefatos lascados por pressão do estilo paleoindígena do escudo das Guianas, porém, eles são muito mais largos e finos em relação a seu comprimento. A largura e os traços de uso em seus lados sugerem que alguns foram usados tanto como facas quanto como projéteis. O grande tamanho e as extremidades pontudas das pontas bifaciais provenientes do Pará sugerem seu uso como arpões em caçadas de animais de grande porte. Um exemplar relativamente similar, de quartzo branco com pedúnculo, foi encontrado em uma das ilhas da várzea da Baixa Amazônia, perto de Belém (Museu Goeldi) e constitui uma evidência da existência de embarcações ao tempo da manufatura dos utensílios. Como nenhum destes líticos foi recuperado no seu contexto arqueológico, suas posições cronológicas e seu contexto no sítio permanecem desconhecidos. Do ponto de vista estilístico, eles datam provavelmente de 8000 a 4000 a.C. (Simões, 1976; W. Hurt, comunicação pessoal). Nas proximidades dos locais onde algumas destas pontas foram encontradas existem sítios com extensa e policrômica arte rupestre, mas estes não foram datados.

Parece lógico considerar que estes estilos de pontas lascadas por percussão e por pressão pertencem ao mesmo período geral das culturas paleoindígenas de outras regiões, de cerca de 12000 a 7000 a.C., isto porque alguns de seus estilos correspondem aos complexos líticos paleoindígenas documentados e datados para outras áreas da América do Sul (Schmitz, org., 1981-4; Schmitz, 1987; Lynch, 1978, 1983; Bryan, 1978, 1983; Bryan et alii, 1978). Ademais, nenhum artefato de estilo similar foi encontrado nas bem estudadas ocupações da Grande Amazônia de períodos mais recentes. Maiores e com um acabamento mais fino, as pontas lanceoladas e com pedúnculos podem ser anteriores às toscas pontas de pedúnculos menores, se consideradas em termos analógicos às seqüências de outros lugares, e estas mudanças podem refletir a troca no uso de lanças para dardos tipo *ataltl* na caça. Mantém-se incerta, para esta área, a relação entre os líticos de pressão e os líticos de percussão, apesar de exemplos de ambos os tipos terem sido achados no mesmo sítio, como naquele do rio Paraguá na Venezuela. Até surgirem sítios mais bem documentados, permanece a dificuldade de se avaliarem os significados dos diferentes estilos de lascamento. Uma importante questão a ser sublinhada é que os primeiros complexos líticos nas terras baixas são ecológica e tecnologicamente muito mais variados do que as expectativas arqueológicas supunham, baseadas em analogias com os complexos paleoindígenas exteriores à bacia.

COLETORES INTENSIVOS DO PERÍODO ARCAICO: COMPLEXOS PRÉ-CERÂMICO E CERÂMICO INCIPIENTE

Diversos complexos pré-cerâmicos, possivelmente do período Arcaico tardio, têm sido identificados e podem ilustrar a transição da subsistência baseada na caça e coleta para a agricultura incipiente, e do estágio pré-cerâmico ao cerâmico.

Diversos abrigos rochosos parecem possuir depósitos líticos pré-cerâmicos tardios. Artefatos de ametista e calcedônia, lascados por percussão, foram encontrados na caverna dos Gaviões e em outras cavernas de componentes múltiplos, na área de Carajás, ao sul de Belém (Museu Goeldi, Grupo de Salvamento, comunicação pessoal). Quatro datações entre cerca de 6000 e 4000 a.C. (Geochron GX-12509, 12510, 12511; Teledyne I-14, 912) foram verificadas nos restos de plantas carbonizadas provenientes dos níveis pré-cerâmicos da caverna citada. Os bem preservados restos de plantas carbonizadas e de animais estão presentemente em estudo nas cavernas. Estes abrangem sementes de palmeiras, árvores frutíferas, conchas de moluscos e ossos.

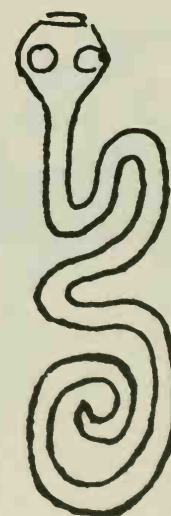
Artefatos líticos lascados por percussão foram recolhidos também na Cueva de El Elefante ao norte do estado de Bolívar no Orenoco venezuelano. Neste sítio, cerâmicas e datações radiocarbônicas da era cristã foram associadas aos objetos líticos, mas, para os pesquisadores, a estratigrafia indicava que a associação derivava mais da mistura do que da contemporaneidade dos objetos (Vargas e Sa-

noja, 1970). A maneira pela qual os abrigos rochosos e cavernas pré-cerâmicas estão relacionados com os sítios abertos mantém-se incerta, mas eles podem ter representado ocupações sazonais ou esporádicas provenientes de outros sítios mais permanentes. Outro possível conjunto do Arcaico tardio consiste em abundantes fragmentos líticos lascados por percussão, recolhidos na superfície terrestre do escoadouro do Tocantins, perto da represa de Tucuruí, no Brasil (Araújo Costa, 1983). Ainda não se identificou nenhum sítio de assentamento associado a este conjunto.

Outro conjunto de artefatos líticos toscos lascados por percussão foi identificado em grandes e numerosos sambaquis, ao longo do baixo Amazonas e em sua foz, nas costas da Guiana e na foz do Orenoco (Nimuendaju, 1949; Hartt, 1883, 1885; Hilbert, 1959a; Harris, 1973; Smith, 1879; Monteiro de Noronha, 1862; Ferreira Penna, 1876; Osgood, 1946; Evans e Meggers, 1960; Simões, 1981). O complexo parece representar a transição do artesanato do estágio pré-cerâmico ao cerâmico inicial. O material inclui núcleos lascados por percussão, alisadores, raspadores, cinzéis, lâminas e facas de gume de sílex ou sílex impuro, como também utensílios de pedras comuns para corte, trituração, raspagem e percussão. Os utensílios costumam se afinar da frente para trás, e a maior parte deles é menor que os utensílios do provável complexo paleoindígena descrito acima. Líticos parecidos foram encontrados no período pré-cerâmico tardio, em sítios temporários do período cerâmico inicial, e em sambaquis na costa caribenha da Colômbia (Reichel-Dolmatoff, 1965a e b, 1985), ainda que esta similaridade não tenha sido ainda registrada pela literatura.

Até recentemente, poucos destes conjuntos receberam alguma datação radiocarbônica. Devido à suposição de que as sociedades das terras baixas tropicais teriam sofrido um retardamento cultural, estes conjuntos inicialmente foram considerados como provenientes do período pré-histórico tardio. Porém, datações radiocarbônicas realizadas em diversos sambaquis apontaram datas do sexto ao quinto milênio a.C. (Roosevelt et alii, 1991; Simões, 1981; Arquivos Smithsonian, Registros de Radiocarbono; Williams, 1981), indicando uma antiguidade similar às fases do litoral, ao sul da foz do Amazonas (Hurt, 1968, 1974, 1986; Hurt e Blasi, 1960; Laming e Emperaire, 1957; Bryan, 1983). Muitos dos sambaquis, localizados estratigraficamente embaixo dos componentes de estágios cerâmicos posteriores, têm uma relação topográfica com as características geológicas provenientes das mudanças do nível da água, ocorridas no período entre cerca de 6000 e 4000 a.C. (Irion in Sioli, 1984). Ao que parece, o período em que o nível do mar era mais alto resultou no desenvolvimento de condições lacustres e de estuário em torno do baixo Amazonas e de outros rios que desembocam no Atlântico.

A estratigrafia cultural e natural dos sambaquis é interessante. Muitos deles têm camadas inferiores pré-cerâmicas, mas nas camadas superiores aparecem raros exemplares de cerâmica simples, com tempero de areia oxidada ou conchas. Os sambaquis da Guiana e do baixo Amazonas estão freqüentemente cobertos com amontoados de terra contendo cerâmica pré-histórica mais recente e machados de pedra polida. Ossadas humanas também são comuns nos sambaquis, mas não foram ainda analisadas. Como alguns sambaquis arcaicos de outras partes, muitos destes amontoados abrangem diversos hectares de largura e muitos metros de profundidade, indicando assentamentos relativamente grandes e permanentes. A seqüência sugere a transição de uma fase pré-cerâmica de coleta intensiva de mariscos para outra de coleta intensiva de plantas e de cultivo incipiente, com cerâmica. Neste sentido, este estágio parece representar uma fase de intensificação da subsistência e do crescimento populacional similar àquela do Mesolítico no Velho Mundo.

Extensivamente explorado por investigadores do século XIX e do início do século XX (Verril, 1918), mas não investigado intensivamente mais recentemente, este estágio de ocupação nas terras baixas da América do Sul foi descrito por arqueólogos profissionais apenas em 1945, com referência à planície costeira da Guiana (Osgood, 1946). Mais tarde, a fase dos sambaquis da Guiana foi batizada Alaka (Evans e Meggers, 1960). Esta fase manifesta-se em numerosos sambaquis nas antigas praias e nos mangues pantanosos da planície costeira da Guiana. Estes amontoados têm uma abundância de artefatos líticos rudimentares ou lascados por percussão, e nos níveis mais altos encontram-se, além dos líticos, algumas raras

Fazenda Taperinha, região de Santarém, Pará. Vista de uma fazenda de açúcar do século XIX, e o rio Ituki.

cerâmicas oxidadas e temperadas com saibro ou conchas. Os vasos eram, em sua maior parte, simples cuias sem decoração.

Entre os restos biológicos dos sambaquis da Fase Alaka, predominam os moluscos, mas existem também raros vertebrados, tanto aquáticos quanto terrestres, além de numerosas sepulturas humanas. Restos de plantas estão presentes, embora ainda não tenham sido sistematicamente coletados ou identificados. Da camada inferior para a superior nos sítios da Alaka, parece existir uma mudança dos moluscos de águas mais salobras para os adaptados à água doce. A mudança dos moluscos e dos líticos bem como o aparecimento da cerâmica foram originalmente interpretados como sendo primordialmente produto da transição tecnológica da subsistência de coleta para a agricultura. No entanto, aparentemente houve também, com o passar do tempo, uma mudança ambiental do nível do mar, que tornou-se mais baixo.

Sambaqui de Taperinha, 5000 anos a.C., 1989.

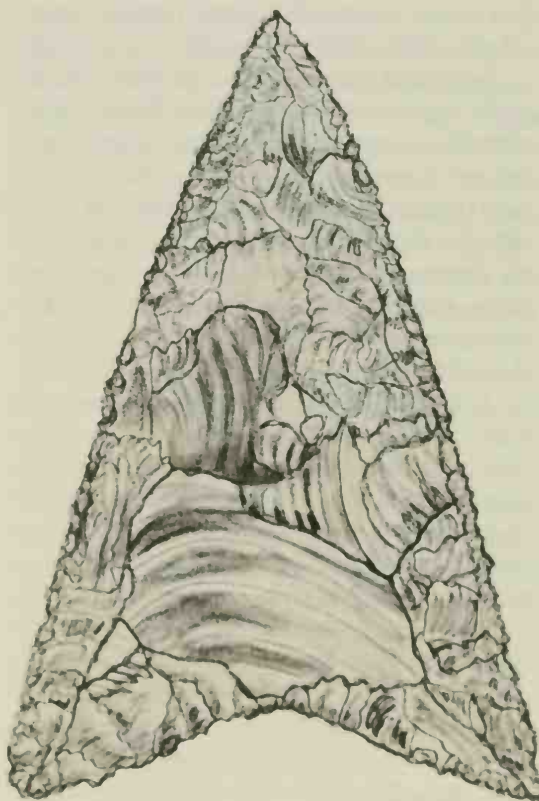
Por algum motivo, apenas recentemente este importante complexo foi datado com radiocarbono, apesar da abundante presença de carvão e ossos adequados para o teste. Quando definida a fase, pensava-se que era de data bastante recente, sendo interpretada como uma fase pré-cerâmica tardia que perdurou até o primeiro milênio d.C. A introdução da cerâmica nesta fase foi interpretada como proveniente dos Andes. Entretanto, a posição estratigráfica da Alaka corresponde a uma posição cronológica mais antiga. No topo de muitos sambaquis encontram-se diversas camadas de amontoados de terra contendo cerâmica decorada das fases arqueológicas posteriores na área. No sambaqui de Barambina, três datações radiocarbônicas, realizadas nas camadas contendo cerâmica incipiente, produziram resultados entre 4000 e 3000 a.C. (Williams, 1981), muito antigas para esta cerâmica ser derivada da tradição andina, que se iniciou mais de 2 mil anos depois. Os conjuntos pré-cerâmicos nas camadas mais baixas dos sambaquis podem, conseqüentemente, ser ainda mais antigos.

Há mais de cem anos os cientistas notaram a presença de muitos sambaquis similares ao longo do estuário amazônico, ao norte do Pará, um pouco a sudeste da foz do Amazonas (Monteiro de Noronha, 1862; Ferreira Penna, 1876). Escavações recentes realizadas em diversos destes sambaquis (Simões, 1981) mos-

traram-nos como sendo do estágio cerâmico inicial. O complexo é chamado de Mina pois os sambaquis têm sido explorados para obtenção de cal. As datas radiocarbônicas publicadas variam entre 3000 e 2000 ou 1500 a.C., dependendo de como cada um defina o fim da fase, e um registro de 3500 a.C. inexplicavelmente não foi publicado pelos pesquisadores (Arquivos da Smithsonian, Washington D. C., arquivo Clifford Evans). Os artefatos do sítio eram abundantes, incluindo cerâmica, líticos lascados por percussão, pedras não trabalhadas, e utensílios e ornamentos tanto de ossos quanto de conchas. Os líticos lascados incluíam possíveis raspadores e facas, e as pedras da região foram utilizadas para martelar e quebrar nozes, ou como pilões e machados rústicos. A cerâmica apresentou rude tempero de conchas ou, raramente, de saibro, sendo a decoração limitada ao corrugado raspado e à pintura vermelha. A forma principal destas cerâmicas era a de cuias abertas. Entre os restos da fauna, destacava-se o bivalve *Anomalocardia brasiliana*, mas não foram coletados restos de plantas para identificação. Restos ósseos foram recolhidos, porém não analisados osteologicamente até o momento. Os pesquisadores não coletaram sistematicamente restos de plantas, e portanto reconstruíram o modo de subsistência como sendo baseado apenas na coleta marinha. Porém, a presença de utensílios para o processamento de plantas sugere que também estas podem ter sido utilizadas intensivamente.

Uma fase paralela no baixo Amazonas foi identificada mais de cem anos atrás no sambaqui de Taperinha, perto de Santarém, na borda de um terraço ribeirinho do Pleistoceno tardio (Hartt, 1874, 1883, 1885; Roosevelt, 1989a e b; Roosevelt et alii, 1991; Smith, 1879). O sambaqui é bastante extenso, apresentando em torno de 6,5 m de profundidade e diversos hectares de área. Os líticos lascados do sítio compõem-se de toscos artefatos de sílex local, laminados por percussão. Estes incluem lascas utilizadas, raspadores, gumes, cinzéis e outros utensílios. O conjunto encontrado no sítio também contém machados, pedras de quebrar nozes, moedores, alisadores e utensílios de ossos e chifres.

O sambaqui também apresentou rara cerâmica avermelhada com tempero de saibro. As únicas formas resumem-se a cuias abertas, de base arredondada e bordas cônicas, arredondadas ou quadradas, e cerca de 3% da cerâmica apresentou incisões curvilíneas e retilíneas nas bordas. O uso culinário da cerâmica é comprovado pelos resíduos de cinzas no exterior dos vasos. O componente cerâmico inicial foi denominado Taperinha, em referência ao sítio (Roosevelt, 1989a e b; Roosevelt et alii, 1991). A idade deste sambaqui cerâmico foi estabelecida entre 5000 e 4000 a.C., tendo sido baseada em doze datações radiocarbônicas realizadas em carvão, conchas e carbono proveniente da cerâmica, sendo também realizada uma datação da cerâmica por termoluminescência. Já os sedimentos lacustres associados ao sistema de terraço do rio no qual o sítio foi localizado provêm de entre 8000 e 6000 a.C. (Irion in Sioli, org., 1984). Meticulosamente datada, trata-se da mais antiga cerâmica conhecida das Américas, achado este que não se coaduna com as expectativas dos antropólogos ambientalistas que enfatizam a transitoriedade dos assentamentos indígenas e o retardamento cultural da região.

Os restos de subsistência dos sambaquis consistem principalmente em mariscos, sendo também identificados alguns peixes bem preservados e raros ossos de mamíferos e rép-

Instrumentos líticos da região de Santarém: ponta lascada por pressão (9,5 cm), do rio Tapajós, Pará.

Restos de fauna do sambaqui Taperinha, Santarém: mexilhão perolado de água doce (*Castalia ambigua*).

teis. Sepulturas humanas também foram achadas no sambaqui. Encontraram-se poucos restos de plantas, mas havia a presença de carvão e de prováveis utensílios processadores de plantas. Mexilhões aperolados de água doce, tais como a *Castalia*, eram predominantes (Hartt, 1883, 1885; Roosevelt et alii, 1991).

Taperinha não é o único sambaqui do período Arcaico nas imediações de Santarém. Paricatuba, a oeste de Santarém, também possui um e existem vários outros em torno do lago Grande de Vila Franca, a oeste da foz do Tapajós. Existem também vários outros sítios de sambaquis similares ao longo do baixo Amazonas, estendendo-se de Manaus até a foz (Ferreira Penna, 1876; Hartt, 1883, 1885; Nimuendaju, s.d.; Monteiro de Noronha, 1862).

A Fase Castalia de cerâmica temperada com conchas, conhecida a partir dos sambaquis localizados perto de Alenquer, na margem esquerda do baixo Amazonas, em frente a Santarém (Hilbert, 1959a; Hilbert e Hilbert, 1980), tem sido considerada muito mais recente que aquelas datas encontradas para Mina ou Taperinha, mas estas conclusões se basearam em análises de conjuntos com componentes múltiplos recolhidos através de métodos de escavação que combinam material arqueológico recente com o mais antigo. Existem outros sambaquis do período Arcaico nas extensões ao oeste e sul do Amazonas brasileiro e nas áreas leste e sudeste da ilha de Marajó. Podem existir ainda outros tipos de sítios de ocupação do estágio Arcaico no interior de Marajó, pois os mapas de Radam brasileiros da ilha revelam um extenso sistema de paleocanais de período hidrográfico mais antigo, estimado em cerca de 8000-3000 a.C. (J. S. Lourenço e W. Saulk, comunicação pessoal; Roosevelt, 1991a).

As evidências existentes sugerem que as futuras pesquisas e escavações estratigráficas do baixo Amazonas poderão revelar um extenso horizonte mais antigo de ocupações humanas sedentárias baseadas na coleta intensiva de fauna e plantas aquáticas e, talvez, também na agricultura incipiente.

RESUMO

Assim, em resumo, parece possível que tenha existido tanto uma ocupação pré-cerâmica em múltiplos estágios quanto um estágio de ocupação cerâmica incipiente na Amazônia. Sugere-se uma possível seqüência lítica, na qual os complexos de artefatos lascados por percussão precedem uma fase de grandes artefatos lascados por pressão, seguida por outra fase de artefatos lascados por percussão. As pontas aparentemente manifestam-se ao longo de toda a seqüência. Esta seqüência possivelmente deve representar diversas fases de subsistência: dois estágios de caça de grande porte de fauna extinta e moderna, uma transição para a coleta intensiva de fauna de pequeno porte e plantas e, então, possivelmente, o aparecimento do cultivo de plantas.

Escassamente conhecidos, os refugos arqueológicos ainda não permitem a reconstrução dos sistemas de assentamento e subsistência mais antigos nem a confirmação de seqüências de desenvolvimento. É impossível, neste momento, assegurar se o estilo lítico paleoindígena está relacionado ou não à caça de animais de grande porte, pois nenhum dos sítios encontrados foi adequadamente descrito ou testado. Alguns destes líticos poderiam, provavelmente, ter sido pontas para arpões, lanças e propulsores de lança — todos objetos presumivelmente usados para a caça de grande porte. Alguns líticos do estilo Arcaico inicial parecem mais ser utensílios para o abate de animais e para a confecção de outros objetos que não os projéteis. A nossa interpreta-

ção, no entanto, esbarra na falta de um complexo de utensílios associado, sem falar na carência de restos biológicos.

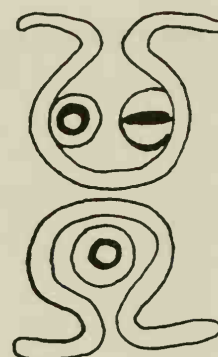
Os líticos do estilo Arcaico tardio, pelo menos, são provenientes de sítios mais bem documentados, porém poucos trabalhos até agora têm analisado e relacionado as características específicas dos sítios e dos restos biológicos associados. O tamanho e a profundidade dos sítios, bem como a abundância da flora e da fauna encontradas nos sambaquis, são sugestivos da existência de um sistema de subsistência de coleta intensiva e, possivelmente, de agricultura. Os restos de plantas presentes nos sítios ainda não foram sistematicamente coletados e identificados para apurar a existência de alguma espécie de planta cultivada. Está claro que os mariscos são muito mais evidentes que todos os outros tipos de restos de fauna, mas os moluscos produzem uma alta proporção de refugos, comparados a outros tipos de fauna comestível, e por isto podem ter sido menos importantes do que aparentam (Wing e Brown, 1979). Na ausência de amostras vertebrais coletadas sistematicamente e de dados isotópicos e osteológicos provenientes dos ossos humanos, permanece impossível estimar quantitativamente a composição da dieta. Estudos das concentrações isotópicas nos ossos e das doenças dentárias são particularmente necessários para a apuração das proporções dos alimentos animais e vegetais. É possível que o cultivo incipiente de plantas assim como a produção de cerâmica tenham começado durante a ocupação dos sambaquis, favorecidos pelo assentamento sedentário que se baseava na coleta dos luxuriantes recursos aquáticos (Sauer, 1952), ou é possível ainda que a coleta intensiva de plantas ou o cultivo tenham conduzido ao sedentarismo (Osborne, 1977). A investigação destas possibilidades irá requerer evidências biológicas que os arqueólogos apenas começam a coletar na região. O bom estado de preservação dos restos humanos em todos os sambaquis e em muitas cavernas e grutas tornará possível no futuro estudos osteológicos e dentais para investigar as mudanças na dieta, nos padrões genéticos e nos níveis de atividade através do tempo. Tais estudos deverão ajudar a determinar o papel das migrações nas mudanças culturais e a relação entre a subsistência e o grau de sedentarismo.

Finalmente, uma outra orientação para as futuras pesquisas dos coletores amazônicos residiria em uma comparação interpretativa crítica entre aqueles antigos e os modernos. Um número considerável de antropólogos têm estudado os atuais povos da Amazônia — como os de língua Siriono (Holmberg, 1969) e Guajibo (Hurtado e Hill, 1991) — como exemplos da adaptação ecológica cultural do Paleolítico. Entretanto, estes povos coletores atuais diferem em vários aspectos importantes das populações antigas conhecidas, particularmente em termos de sua tecnologia, que manifesta a ausência de lítico lascado utilizável por lanceiros, e em termos de sua subsistência, o que inclui, invariavelmente, plantas cultivadas. O fato de os acampamentos dos "coletores" modernos estarem freqüentemente situados no topo de grandes amontoados artificiais pré-históricos, repletos de cerâmica elaborada, de milho e de restos de consideráveis estruturas permanentes, é o principal indício de que estes não são os descendentes diretos dos antigos caçadores-coletores (Roosevelt, 1991c).

ESTILOS DE HORIZONTES ANTIGOS

Em algum momento após cerca de 3000 a.C., surgiu, ao longo das várzeas dos rios em diversas partes da Grande Amazônia, um modo de vida que parece ter sido bastante similar àquele dos atuais índios amazônicos. Ele coincide com o aparecimento dos mais antigos complexos conhecidos de cerâmicas elaboradamente decoradas, os "horizontes" Hachurado Zonado e Saldóide-Barrancóide. Estes complexos são comumente chamados de "formativos", termo que se refere às antigas culturas de aldeias de agricultores sedentários, embora estas culturas não aparentem ter sido totalmente agrícolas na Amazônia. Elas parecem representar o estabelecimento generalizado nas terras baixas de aldeias de horticultores de raízes.

Com o surgimento do novo modo de vida, houve uma proliferação de assentamentos e parece ter aumentado a comunicação entre regiões, aparecendo nas terras baixas uma série de estilos de horizontes supra-regionais, com motivos geométricos e zoomórficos (Meggers e Evans, 1961, 1978; Lathrap, 1970; Cruxent e Rouse, 1958-9; Howard, 1947). Estes estilos representam, em cada área, a mais antiga cerâmica com decoração bem elaborada já co-

nhecida. As fases da cerâmica decorada são caracterizadas por alças zoomorfas modeladas por incisões geométricas nas paredes dos vasos abaixo da borda e, às vezes, por pintura vermelha ou vermelha e branca. Característico dos adornos dos estilos mais antigos é o uso de formas arredondadas modeladas definidas por estrias nas inflexões. A forma predominante dos vasos é a da cuia aberta, oval ou circular, apesar de também estarem presentes nesses estilos assadeiras, garrafas com elaboradas composições de silhuetas, cachimbos e outras formas. O tempero é bastante variado, incluindo conchas, saibro, cacos, espículas de esponjas e, raramente, cariapê obtido de cinzas de cascas de árvore. As conchas, o saibro e os cacos para o tempero parecem ter entrado em uso mais cedo que a esponja e o cariapê.

Apesar das tentativas de agrupar os estilos em termos de horizontes, na medida em que o conhecimento tem se avolumado, também têm crescido a variedade e complexidade dos estilos, rompendo os agrupamentos estilísticos anteriormente definidos. Em alguns dos estilos, como o da Fase Tutishcainyo do Amazonas peruano e a Fase Ananatuba da ilha de Marajó, incisões hachuradas são importantes, enquanto adornos modelados incisos aparecem com certa raridade. Em outros estilos, como os de La Gruta e Ronquin, incisões de linhas largas, modelagem e entalhamento são comuns, e há uma decoração complexa de pintura vermelha e branca. O primeiro grupo de estilos é chamado de Horizonte Hachurado Zonado e o segundo de Horizonte Saldóide-Barrancóide. Os estilos que têm incisões, modelagem e pinturas em vermelho e branco são comumente chamados de Saldóide. Alguns estilos Saldóide, como o Saladero do baixo Orenoco ou Jauari, perto de Alenquer, no baixo Amazonas, ou, ainda, Wonotobo do Suriname, combinam incisões hachuradas em zonas, estriamento, adornos de modelados-incisos e pintura vermelha e branca. Os estilos mais antigos das séries Saldóide-Barrancóide freqüentemente não apresentam a pintura vermelha e branca do Saladero. Eles são, assim, comumente chamados de Barrancóide. Os estilos que privilegiam o Hachurado Zonado em relação a outras decorações encontram-se difundidos em toda a Amazônia, e provavelmente existem alguns estilos correlatos ao norte, na Colômbia caribenha. Os estilos Saldóide parecem estar confinados ao Orenoco, Guianas, Antilhas e baixo Amazonas, porém os estilos Barrancóide são encontráveis no Amazonas, Orenoco, Guianas e, possivelmente, também na Colômbia caribenha.

Estes primeiros estilos decorados são basicamente estilos "animalísticos", uma vez que a maioria das representações reconhecíveis é de animais. Os adornos das bordas são principalmente zoomórficos e mesmo os desenhos geométricos, localizados nos lados dos vasos, representam características e marcas de animais. As raras formas humanas reconhecíveis são, geralmente, animais antropomorfizados, com focinhos, bigodes e orelhas pontiagudas. Esta iconografia pode estar relacionada a uma subsistência baseada em cultivo de raízes comestíveis e na proteína animal. Na Amazônia atual, este tipo de iconografia está associada a uma cosmologia que correlaciona a abundância de animais e a fertilidade humana a ritos xamanísticos que buscam aplacar os "Mestres" espirituais dos animais caçados — espécies de seres sobrenaturais talvez representados na antiga iconografia pelos raros exemplares de animais humanizados. Este tipo de complexo ritual seria adequado para sociedades cujo suprimento de proteína estava baseado principalmente em animais (Ross, 1978). Além destes aspectos iconográficos, o complexo ritual é escassamente conhecido. Poucas sepulturas ou outros elementos cerimoniais foram escavados.

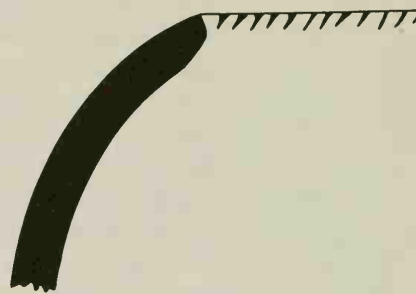
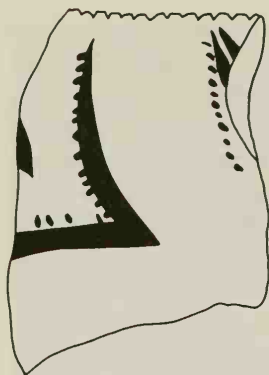
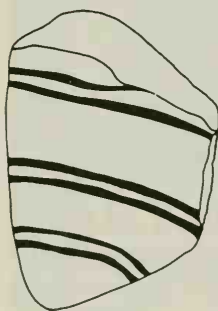
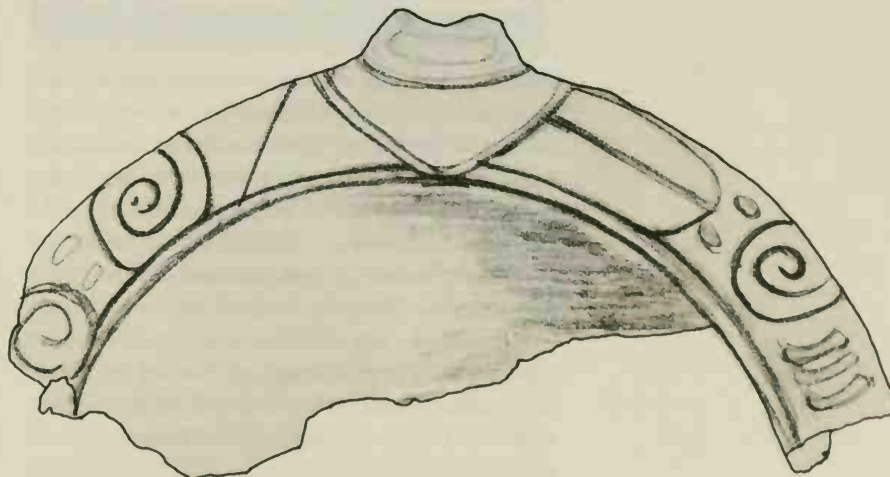
Os primeiros "horizontes" de cerâmica decorada são horizontes que apresentam uma considerável sobreposição geográfica e temporal. Muita confusão tem surgido nas tentativas de tratá-los como horizonte "autênticos" cujos estilos regionais podem ser datados em correlação com as mudanças sincrônicas de seus atributos específicos.

Até agora, os estilos Saldóide são os mais antigos estilos datados, tendo aparecido inicialmente na baixa e média bacia do Orenoco, entre cerca de 2800-800 e 1000-500 a.C., respectivamente em La Gruta e em Saladero (Rouse e Allaire, 1978; Roosevelt, 1978, 1980, 1991b), permanecendo no Orenoco e nas Guianas diversos séculos após o advento da era cristã. Os estilos Barrancóide substituíram os estilos Saldóide, no baixo Orenoco e nas Guianas, aproximadamente entre o advento da era cristã e 500 d.C.

O mais antigo estilo do Horizonte Hachurado Zonado, o Tutishcainyo antigo, ainda não foi datado radiometricamente. Acredita-se que ele tenha começado cerca de 2000 a.C., e em torno de 800 a.C. o estilo Hachurado Zonado desaparece da seqüência peruana. Ele é seguido pelo estilo Barrancóide, que permanece até cerca de 500 d.C. (Lathrap, 1962, 1970; Lathrap e Brochado, s.d.). Ananatuba, o primeiro estilo de hachura datado no Amazonas, parece começar em torno de 1500 a.C. e é substituído por estilos vagamente Barrancóide em cerca de 500 a.C. (Simões, 1969; Meggers, 1985; Meggers e Evans, 1957, 1978; Hilbert, 1968).

No baixo e médio Amazonas, complexos com hachuras zonadas e ponteados parecem ter sido substituídos por estilos Barrancóide, como os complexos de estilo globular da área de Oriximina (Hilbert, 1955, 1968; Hilbert e Hilbert, 1980). Estes possuem o estriamento e a modelagem zoomórfica característicos do Barrancóide e, algumas vezes, a pintura Saldóide. Com tempero de esponja, o estilo Jauari, proveniente das proximidades de Alenquer, na margem esquerda do baixo Amazonas, tem a maioria dos motivos de todos os horizontes combinados: Hachurado Zonado e ponteado, estriamento, complexos adornos zoomórficos e pintura vermelha e branca. O estilo talvez possa ser datado desde 1300 a.C., mas as relações estratigráficas e as associações das datas são incertas (Hilbert e Hilbert, 1980), pois a coleção tem a aparência de um conjunto multicomponente criado pela mistura estratigráfica.

Nas proximidades de Santarém, na foz do rio Tapajós, no baixo Amazonas, a cerâmica do lago Grande, com ponteado zonado, como a de Poco e a da cerâmica Aldeia Barrancóide, permanece ainda sem datação. Estilos Barrancóide têm também sido achados na bacia do Xingu, mas também ainda não foram datados (Dole, 1961-2). A periodização do surgimento e desaparecimento dos estilos Hachurado Zonado e Barrancóide-Saldóide no médio e baixo Amazonas é pouco conhecida, mas acredita-se que o Horizonte Policrômico tardio da bacia amazônica se desenvolveu independentemente deles (Lathrap, 1970; Lathrap e Brochado, 1980; Meggers e Evans, 1983).

Uma vez que o número de sítios com estas

Cerâmica pré-histórica da região de Santarém. Cacos cerâmicos da fase inicial de Taperinha. O maior tem 5 cm de comprimento.

Caco da fase Aldeia de Santarém. O maior tem 20 cm de comprimento.

ocupações que têm sido datados é tão pequeno, é possível que trabalhos futuros revelem fases mais antigas de cerâmica decorada na Amazônia. O conhecimento permanece tão escasso que seria difícil prever em que região das terras baixas estes estilos apareceram inicialmente. Está claro, entretanto, que a primeira cerâmica da Amazônia antecedeu a primeira dos Andes, e as primeiras cerâmicas decoradas das terras baixas não se parecem muito com aquelas andinas nem em estilo nem em iconografia. Os primeiros estudiosos a fazer comparações entre as terras baixas e os Andes afirmaram que os estilos das terras baixas deviam ser derivados daqueles das terras altas, e procuraram achar similaridades que não se sustentam mais. Os primeiros estilos de cerâmica decorada na Amazônia parecem ser nitidamente das terras baixas em termos da forma, iconografia e estilo, com cuias de adornos ovais ou redondos e decoração característica nas bordas e paredes dos vasos. Nenhum estilo aproximadamente similar foi identificado nas áreas montanhosas andinas. A área mais provável de origem destes estilos das terras baixas é, portanto, a própria região; na costa caribenha da Colômbia, estilos com hachuras zonadas, estriamento, incisões e raros adornos modelados estão datados entre 3500 e 1000 a.C. (Reichel-Dolmatoff, 1965a e b, 1985). Estes podem representar estilos ancestrais distantes tanto do Hachurado Zonado quanto do Horizonte Saldóide-Barrancóide.

Como são poucas as regiões das terras baixas que têm sido prospectadas à procura de sítios, não sabemos se as novas culturas se desenvolveram a partir de complexos anteriores pela própria população local em cada região ou se os novos padrões se difundiram de grupo a grupo ou, ainda, se cada cultura foi deslocada pelas migrações em massa, substituindo aquelas das populações locais. No passado, os arqueólogos geralmente acreditavam que os desenvolvimentos culturais eram espalhados pela difusão ou migração, mas a possibilidade de desenvolvimentos locais paralelos também precisa ser considerada. O aprofundamento da pesquisa poderá tornar possível a comparação das mudanças na genética e fisiologia osteológica e dental com os padrões de mudança cultural através do tempo, com objetivo de testar a utilidade das diferentes explanações.

SUBSISTÊNCIA E POVOAMENTO NOS PRIMEIROS COMPLEXOS CERÂMICOS

Ao tempo do surgimento dos primeiros estilos de horizonte, as economias de subsistência da Amazônia parecem ter substituído os mariscos, aparentemente pelo cultivo de raízes e pela caça e pesca. Não se sabe, ainda, se isto foi apenas uma mudança econômica ou refletia mudanças no clima e na hidrografia, ou mesmo uma combinação de ambas. Com certeza, as espécies de mariscos de estuário presentes nos sambaquis mais antigos desaparecem nos amontoados, e mesmo as espécies de água doce tornaram-se raras ou ausentes. Os sítios desta fase são mais orientados para as margens dos rios atuais e várzeas dos lagos do que para os antigos aspectos hidrológicos associados aos primeiros sambaquis, sugerindo uma reorientação ecológica correlacionada, ao menos em parte, a mudanças ambientais. Apesar de o tamanho dos sítios continuar a variar de um a diversos hectares, a acumulação de refugos diminuiu, e parecem ter sido menos comuns os sítios muito grandes. Talvez os modos de subsistência e os ambientes mais antigos tenham permitido uma exploração mais intensiva em certas localidades favorecidas e, com a transformação da base de recursos, devido a mudanças ambientais e/ou econômicas, estas grandes concentrações tornaram-se inviáveis. Pode ser também que o desenvolvimento de uma nova economia baseada numa agricultura mais eficiente tenha ocasionado a expansão de assentamentos permanentes numa área mais extensa do que era possível anteriormente, propiciando, por algum tempo, um padrão de assentamentos mais numerosos porém de menor tamanho.

Poucos sítios destas primeiras ocupações foram documentados, muitos permanecendo cobertos por mais de 1 m de sedimentos mais recentes. A maioria tem sido achada ao longo das várzeas dos rios, mas as áreas interfluviais da Amazônia têm sido objeto de um reconhecimento apenas incipiente. Os principais sítios deste tipo foram localizados na bacia do Ucayali, no alto Amazonas peruano (Lathrap, 1970), no médio e baixo Orenoco da Venezuela (Howard, 1943; Rouse e Cruxent, 1963; Cruxent e Rouse, 1958-9; Sanoja, 1979; Roosevelt, 1978, 1980; Vargas Arenas, 1981; Vargas Arenas e Sanoja, 1970; Zucchi e Tarble, 1984), no

baixo e médio Amazonas (Hilbert, 1959a, 1968; Hilbert e Hilbert, 1980), e na ilha de Marajó (Meggers e Evans, 1957; Simões, 1969). Sítios de antigas aldeias também foram achados nas Guianas (Boomert, 1983). A extensão média dos sítios ribeirinhos é de cerca de 1 ha, freqüentemente com mais de 1 m de profundidade, indicando que o assentamento possuía tamanho e estabilidade consideráveis. Existem também sítios menores em lugares sujeitos a enchentes sazonais, que possivelmente serviam de acampamentos temporários para a pesca, utilizados apenas nas estações secas.

O sistema de subsistência desta fase de ocupação permanece parcamente documentado, uma vez que apenas recentemente os arqueólogos começaram a empregar métodos de paleodieta nas terras baixas tropicais. O padrão de subsistência das fases da Tradição La Gruta, evidenciado nos sítios de La Gruta e Ronquin no médio Orenoco na Venezuela, pode servir, a título de experiência, como modelo para o período. Nesta fase, a subsistência é um pouco mais bem conhecida que nas outras fases deste estágio porque o solo foi bem peneirado e a água foi retirada durante a escavação. O solo do sítio continha muitos estilhaços de

Artefatos da fase Santarém. *Acima, à esqueda*: Garrafa em cerâmica pintada de preto, com decorações incisas e modeladas (18 cm). *Acima, à direita*: Esfinge feminina em cerâmica policromada (30 cm). *Ao lado*: Machado de pedra com 7,2 cm.

sílex de 7-9 mm e numerosas assadeiras de cerâmica grossa, como as usadas para gratinar e cozinhar mandioca na Amazônia atual. Apesar de muitas frutas de árvores terem sido identificadas nas amostras de solo, não havia sementes de espécies cultiváveis como milho e feijão. Com base nisso, acredita-se que a subsistência estava baseada no cultivo de raízes, na caça e na pesca. As raras pontas triangulares de projéteis de quartzo com pedúnculo encontradas em La Gruta são consideradas como sendo pontas de flechas, porém, apesar das precárias condições de preservação dos restos

da fauna apresentadas pelo solo arenoso, surgiram fragmentos de espinhas de peixe (*Pimelodidae* e *Nematognathi*), alguns raros mamíferos aquáticos, incluindo peixes-boi (*Trichechus sp.*) e botos (*Phocaenidae*), tartarugas e alguns poucos roedores e mamíferos terrestres não identificados. Os resultados da análise de isótopo estável no colágeno dos ossos humanos, provenientes do sítio de Corozal e representando o fim deste estágio no médio Orenoco, apontam para uma dieta — embora não se limite a esta — de pesca, caça e mandioca, porém indicando um quadro distinto daquele esperado para comedores de milho. Os restos carbonizados de plantas de La Gruta e Ronquin incluem sementes e frutas de árvores de florestas de galeria e fragmentos de madeira (Smith e Roosevelt, s. d.). As espécies identificadas incluem *Cordia*, *Byrsonima*, *Hymenea*, *Sterculia apetala* e raras palmeiras. Nenhuma delas pode ser considerada como alimento básico, mas acredita-se representarem a vegetação do sítio.

Se as assadeiras indicam que a mandioca já era cultivada no médio Orenoco no decorrer deste estágio, então sua presença nas terras baixas precede em muito a introdução da mandioca na costa peruana em cerca de 1000 a.C. (Towle, 1961; Lathrap, 1977; Lanning, 1967). Assim, parece provável que o sistema produtivo da floresta tropical nas terras baixas, caracterizado pela coivara da mandioca, a pesca e a caça, tenha tomado forma na grande Amazônia antes que houvesse qualquer evidência de cultivo em qualquer outro lugar. Entretanto, são fracas as evidências provenientes dos artefatos referentes à presença da mandioca, uma vez que assadeiras e grelhas podem ser usadas por muitos outros tipos de alimentos, sendo possível confirmar a hipótese a partir de outras evidências mais diretas. A economia de subsistência deste importante estágio de desenvolvimento na Amazônia precisa ser elucidada em trabalhos futuros. O exame pelo microscópio de elétrons das abundantes madeiras carbonizadas pode revelar a presença do caule da *Euphorbiaceae*, da família da mandioca.

RESUMO

Em muitos sentidos, a fase das primeiras aldeias horticultoras da ocupação pré-histórica se parece com a ocupação indígena da Amazônia atual. Os pontos de encontro incluem a importância do cultivo de raízes sobre o de sementes, a importância da proteína animal, a ênfase na arte de estilos representativos de animais e o padrão de assentamento em aldeias modestas e dispersas. Mas há uma grande descontinuidade entre as versões pré-histórica e etnográfica atual deste modo de vida. O estilo simples de vida das aldeias essencialmente desapareceu nas várzeas dos rios principais da Amazônia durante o primeiro milênio a.C. com o surgimento do cultivo intensivo de plantas de sementes, com a expansão das populações humanas e com o desenvolvimento de culturas complexas. Assim, de certa maneira, a cultura dos índios dos dias atuais representa um modo de vida arcaico que voltou a ser importante devido aos deslocamentos e perdas demográficas ocorridas durante a conquista européia. Talvez a história deste modo de vida na Amazônia forneça uma chave para o esclarecimento das condições que o tornaram possível: a baixa densidade populacional e a ausência de competição pela terra e seus recursos. Enquanto complexo adaptativo, a importância deste sistema de subsistência parece ter sido a de produzir uma fonte de calorias para permitir a melhor administração dos escassos recursos animais para suprir as proteínas necessárias. Seu desaparecimento das várzeas durante o período da expansão populacional nos tempos históricos tardios pode estar relacionado à incapacidade deste complexo horticultor para explorar os nutrientes das várzeas para a produção de proteínas provenientes de plantas com um nível trófico inferior. Para tanto, o complexo teve que substituir o cultivo de raízes pelo cultivo de sementes. Uma vez que o cultivo de plantas anuais exige um padrão de trabalho intensivo, não é surpreendente que, quando as populações da Amazônia indígena foram dizimadas depois da conquista, a subsistência tenha voltado a se basear no cultivo de raízes.

SOCIEDADES INDÍGENAS COMPLEXAS DA AMAZÔNIA

INTRODUÇÃO

Durante o primeiro milênio antes e o primeiro milênio depois da era cristã ocorreram nas várzeas da Amazônia mudanças significativas nas atividades, escala e organização das socie-

dades indígenas. Grandes mudanças ocorreram na produção artesanal, na economia, na demografia e na organização social e política. Existem, em suma, evidências do surgimento, ao longo dos principais braços e deltas dos rios, do que os antropólogos denominam cacicados complexos.

A arqueologia pré-histórica antiga e os dados históricos mais recentes revelam a presença destas sociedades complexas, todas ao longo das várzeas dos rios Amazonas e Orenoco e nos contrafortes das costas andinas e caribenhas. Estes extensos domínios abrangiam dezenas de milhares de quilômetros quadrados, sendo alguns unificados sob chefes supremos. Os cacicados eram belicosos e expansionistas, com uma organização social hierárquica, mantida por tributos e por um modo de subsistência baseada na colheita intensiva de roças e fauna aquática. O artesanato era altamente desenvolvido para cerimoniais e comércio, manifestando estilos artísticos bastante difundidos, baseados em imagens humanas, além dos motivos mais antigos de animais e formas geométricas. Havia um igualmente bem difundido culto de urnas funerárias e adoração dos corpos e ídolos dos ancestrais dos chefes. A população era densamente agregada ao longo das várzeas e alguns sítios eram ocupados por muitos milhares de pessoas. Havia obras de terraplenagem em larga escala para o controle da água, agricultura, habitação, transporte e defesa. Em um ou dois séculos de conquista, entretanto, as sociedades complexas e suas populações desapareceram completamente da maior parte das várzeas, e nada, mesmo remotamente parecido, pode ser encontrado nas atuais sociedades indígenas da Amazônia.

A ausência de sociedades complexas entre as sociedades indígenas atuais levou, em primeiro lugar, a que muitos estudiosos não reconhecessem sua existência no passado (Steward, 1949). Quando evidências irrefutáveis foram mais tarde reunidas a partir de achados arqueológicos e documentos etno-históricos, a presença destas sociedades na "floresta tropical" foi atribuída à influência dos Andes. Entretanto, o resultado do trabalho de datação não sustenta a origem externa destas sociedades, cujas formas mais precoces encontram-se nas terras baixas, no leste brasileiro, e não perto da Cordilheira dos Andes. Suas origens, desta forma, devem ser procuradas em processos locais de crescimento demográfico e econômico e de competição pelos recursos e pelo trabalho.

RELATOS ETNO-HISTÓRICOS SOBRE O CACICADO AMAZÔNICO

Os dados sobre o período da conquista na Amazônia, da metade do século XVI ao século XVIII, provenientes de comentários publicados, transcrições, fac-símiles e traduções (por exemplo, Bettendorf, 1910; De Heriarte, 1964; Daniel, 1840-1; Palmatary, 1950, 1960; Markham, 1869; Myers, 1973, 1974; Rowe, org., 1952; Denevan, 1966, 1976; Meggers, 1971; Lathrap, 1970; Acuña, 1891; Gumilla, 1955; Medina, org., 1934; Carvajal, 1892; Castellanos, 1955; Bezerra de Menezes, 1972; Morey, 1975; Porro, 1989; e outras referências resumidas por Roosevelt, 1980, 1987b) reconstroem a história das sociedades complexas no período pré-histórico tardio e inícios do histórico.

De acordo com estes dados, os índios estavam densamente assentados ao longo das margens e várzeas dos principais rios. Embora as estimativas quantitativas variem, parece claro que, ao longo da maior parte do Amazonas, os assentamentos eram contínuos e permanentes, havendo sítios que comportavam muitos milhares a dezenas de milhares de indivíduos, não sendo improvável que existissem outros ainda mais populosos. Estes assentamentos parecem ter estado integrados a grandes territórios culturais e políticos, governados por chefes supremos cuja autoridade baseava-se na crença na origem divina. A organização social dos cacicados parece, na maior parte dos casos, ter sido estabelecida ou estratificada em hierarquias sócio-políticas compostas por chefes supremos, nobres, plebeus, servos e escravos cativos. As sociedades engajavam-se na conquista militar de seus vizinhos e alguns dos primeiros conquistadores europeus tiveram dificuldades consideráveis em atravessar os territórios dos cacicados devido aos repetidos ataques de extensas flotilhas de grandes canoas. Um chefe supremo, realmente entrevistado por cronistas durante suas campanhas no médio Orenoco, disse que suas batalhas eram animadas pelo desejo de se apoderar de mais terras tanto agricultiváveis quanto abundantes em pesca, além de mais cativos para trabalhá-las. O padrão de conflito não era o dos assaltos

esporádicos de vingança ou captura de mulheres, tal como nos dias de hoje, mas existia uma estrutura de guerra em larga escala organizada para defesa e conquista.

Ao contrário daquelas da Amazônia indígena atual, as economias destas sociedades eram complexas e de larga escala, englobando a produção intensiva de plantas de raiz e de semente em campos de poli ou monoculturas, a caça e pesca intensiva, o amplo processamento de alimentos e a armazenagem por longos períodos. Havia investimentos consideráveis em estruturas substanciais e permanentes ligadas à produção, tais como viveiros de tartarugas, represas com pesca, campos agrícolas permanentes, entre outras. A agricultura baseava-se mais na limpeza dos terrenos e nas culturas anuais do que na derrubada e queimada, o principal método utilizado hoje em dia. Em muitos dos cacicados das várzeas, o milho, mais do que a mandioca, era o principal gênero alimentício, e os europeus puderam se alimentar de grandes quantidades de milho quando viajavam pelos cacicados amazônicos. Os artefatos eram produzidos em larga escala e quantidades de tecidos e cerâmicas decoradas de alta qualidade, assim como diversos utensílios, alimentos e matérias-primas, eram comercializadas através de grandes distâncias. Parece ter havido locais que funcionaram como mercados, onde o comércio intensivo era realizado periodicamente. Correntes com contas de disco, geralmente de conchas, eram utilizadas como meio circulante tanto no Orenoco quanto no Amazonas.

Havia, regularmente, cerimônias religiosas comunitárias com cerveja de milho fornecida por meio da tributação do dízimo, acompanhadas de música e danças. No baixo Amazonas, diversas grandes unidades políticas possuíam ideologias religiosas legitimadoras da posição das elites, por meio da adoração e deificação de seus ancestrais. As múmias e as imagens pintadas dos ancestrais dos chefes eram guardadas, em estruturas especiais, junto com imagens de pedra de divindades e com a parafernália ritual, sendo especialmente preparadas para circular durante as cerimônias periódicas. Existiam especialistas que cuidavam das casas religiosas e das cerimônias, bem como adivinhos e curandeiros. Apesar de as mulheres não serem autorizadas a presenciar certas cerimônias, são mencionadas mulheres provenientes dos altos estratos sociais em posição de chefia e especialistas em rituais. As fontes também mencionam o que parece ser o costume generalizado da genealogia matrilinear e citam também o uso da endogamia para as mulheres pertencentes à camada da chefia. Em várias sociedades observadas pelo contato, rapazes e moças eram sujeitos a rituais e provações de iniciação.

Pela sua natureza, os relatos etno-históricos não fornecem evidências definitivas sobre a organização política e social ou informações quantitativas seguras sobre a subsistência ou a demografia; mesmo assim, as fontes da grande Amazônia contêm evidências indiscutíveis de sociedades de grande escala, muito populosas, comparáveis ao cacicado complexo e aos pequenos Estados conhecidos em outras partes do mundo.

CULTURAS DOS HORIZONTES DO PERÍODO PRÉ-HISTÓRICO TARDIO

Os dados arqueológicos sobre a Amazônia também oferecem evidências da existência de sociedades complexas, localizadas ao longo das várzeas no período pré-histórico tardio. O milênio anterior à conquista se caracteriza pela difusão de estilos de horizonte autênticos, tais como o Horizonte Policrômico e o Horizonte Inciso Ponteado. O Horizonte Policrômico caracterizou-se principalmente pela cerâmica decorada com elaborados desenhos geométricos estilizados executados com pinturas (principalmente vermelha, preta e branca) e com incisões, excisões e modelagem. Exemplos de estilos policrômicos locais são o Marajoara da foz do Amazonas (Meggers e Evans, 1957; Roosevelt, 1991a), o Guarita no médio Amazonas (Hilbert, 1968), ambos brasileiros, o Caimito da alta Amazônia peruana (Lathrap, 1970; Weber, 1975), o Napo do alto Amazonas equatoriano (Evans e Meggers, 1968) e o Araracuara de Caquetá na Amazônia colombiana (Herrera et alii, 1983; Eden et alii, 1984). O estilo de cerâmica do Horizonte Inciso Ponteado apresenta modelagem abundante de ornamentos e incisões profundas e densas, além de ponteação. Os motivos plásticos são, em sua maioria, rudes e mal acabados, apesar de existirem exemplos de cerâmica mais fina e cuidadosamente elaborada. As fases do Horizonte Inciso Ponteado ocorreram em Santarém no baixo Amazonas (Palmatary, 1960; Bezerra de

Menezes, 1972), em Itacoatiara no médio Amazonas (Hilbert, 1959b, 1968), ambos no Brasil, surgindo também no decorrer da cultura pré-histórica tardia de Faldas de Sangay na Amazônia equatoriana (Athens, 1989; Porras, 1987), em Camoruco e Arauquin no médio Orenoco (Petrullo, 1939; Roosevelt, 1980, 1991b) e em Valencia na serra marítima caribenha (Kidder, 1944), todos estes na Venezuela. Ambos os horizontes são relacionados aos primeiros horizontes Hachurado Zonado e Saldóide-Barrancóide, mantendo-se o padrão antigo das terras baixas de cuias de bordas com incisões e adornos. Ambos introduziram importantes formas e temas novos, tais como as urnas funerárias e as pequenas e grandes efígies humanas.

Estes estilos difundiram-se rapidamente em territórios comparáveis em tamanho àqueles dos cacicados descritos nos relatos etno-históricos. Os estilos de horizonte com as características temporais e espaciais dos estilos provenientes da Amazônia pré-histórica tardia são tradicionalmente interpretados pelos antropólogos como evidência da expansão da conquista dos cacicados ou estados. Antes deste período, porém, existiam apenas horizontes declinantes — a generalizada série Saldóide-Barrancóide e o Horizonte Hachurado Zonado — os quais são interpretados como produtos da expansão da antiga horticultura de raízes na Amazônia. Estes horizontes difundiram-se apenas lentamente no decorrer de muitos milênios. Os estilos de horizontes precoces e tardios parecem ter representado processos de interação inter-regionais bem diferentes. Os estilos regionais de horizontes declinantes apresentam uma relação muito estreita entre si e parecem ter tido uma origem comum, embora não sofram mudanças estilísticas sincrônicas. Entre os horizontes autênticos, parece ter havido comunicações estilísticas inter-regionais contínuas, durante a maior parte do período pré-histórico tardio. Uma possível explicação para esta comunicação pode ser a existência de redes de alianças, casamentos e guerra entre as elites das culturas regionais dos cacicados.

As primeiras interpretações dos estilos de horizonte explicavam-nos em função de migrações ou invasões maciças. Evidências estilísticas, entretanto, não podem revelar se a difusão dos horizontes se deu por meio de algum tipo de influência cultural, ou de verdadeiras migrações em massa. Os conhecimentos existentes a respeito das sociedades expansionistas, como as dos Incas gregos e romanos, sugerem que muitas das mudanças decorrentes de suas difusões davam-se mais na forma de aculturação do que por meio de migrações em massa e da substituição demográfica das populações conquistadas. Em vez de se extinguirem, as populações locais persistiram, tornando-se filiadas culturalmente aos conquistadores. Isto não significa que o genocídio não tenha existido durante as conquistas, mas este não foi o principal processo causador da difusão dos horizontes culturais pré-industriais. Mudanças culturais, ocasionadas pela influência e interação, conquista e aculturação, apresentam-se como um modelo mais realístico do que a migração para explicar a difusão dos cacicados pré-históricos tardios.

Os arqueólogos têm se preocupado em associar a dispersão dos horizontes às migrações das populações de certos grupos lingüísticos (Lathrap, 1970; Evans e Meggers, 1968). Os Horizontes Saldóide-Barrancóide têm sido relacionados aos povos de língua Arawak, o Horizonte Policrômico aos povos de língua Tupi e o Horizonte Inciso Ponteado aos povos de língua Karib. Esta equação monolítica de linguagem, população e cultura material parece pouco realista, e os estudos etnográficos não confirmam estas hipóteses (Black et alii, 1983). Os relatos etno-históricos documentam muitos cacicados de diversas línguas, e os estilos de horizonte da Amazônia atual não estão restritos a nenhum grupo lingüístico particular. Por exemplo, o estilo policrômico amazônico do presente é compartilhado por diversos povos de diferentes grupos lingüísticos (T. Myers, comunicação pessoal); assim, parece haver pouca justificativa para pressupor que os estilos policrômicos antigos representam um único grupo lingüístico. Igualmente, nenhum sítio com cerâmica Saldóide-Barrancóide foi relacionado historicamente aos povos de língua Arawak, porque estes estilos desapareceram muito antes que se fizesse qualquer observação sobre as línguas nativas. De qualquer maneira, parece mais provável que os estilos de horizonte abranjam populações multiétnicas, estando ligados a processos sócio-políticos e econômicos mais complexos do que a mera invasão e migração em massa.

O HABITAT DOS ESTILOS DE HORIZONTE PRÉ-HISTÓRICO TARDIO

As fases arqueológicas dos estilos de horizonte pré-histórico tardio parecem ter ocorrido em tipos característicos de biomas. Muitas das fases têm sido identificadas ao longo dos bancos, barragens e deltas das principais várzeas dos rios que contêm sedimentos erodidos dos Andes. Os maiores complexos de sambaqui encontram-se em grandes extensões de aluvião recente, nas planícies da Amazônia boliviana, no delta do Apure do médio Orenoco, nas planícies costeiras da Guiana e na ilha de Marajó, na foz do Amazonas. As fases arqueológicas das áreas interfluviais de baixos recursos parecem carecer da complexidade cultural e da magnitude das fases das várzeas.

As únicas exceções são as regiões interfluviais que se diferenciam pelos depósitos geológicos que enriqueceram os solos locais com nutrientes, como as extensões da costa caribenha da Venezuela, o alto e médio Xingu, no Brasil, o sopé andino no alto Amazonas e o oeste do Orenoco. Poucas investigações foram realizadas nas áreas interfluviais de baixos recursos. É, entretanto, admissível que os antropólogos tenham achado restos arqueológicos mais substanciais ao longo dos rios principais e contrafortes andinos simplesmente porque estas áreas são mais acessíveis à pesquisa. Na avaliação do papel dos fatores ambientais no desenvolvimento das sociedades das terras baixas, tornar-se-á importante no futuro comparar a ocupação pré-histórica das regiões geologicamente portadoras de baixos nutrientes com aquelas regiões de ricos recursos nutricionais.

AS ECONOMIAS PRÉ-HISTÓRICAS TARDIAS

Durante muito tempo, os antropólogos acreditaram que a mandioca, a pesca e a caça, padrão da subsistência dos índios de hoje, também constituíam o principal sistema de todo o período pré-histórico. Entretanto, este pressuposto se baseava em duas idéias agora tidas como incorretas: que o padrão etnográfico atual é representativo do padrão antigo; e que o ambiente amazônico era muito pobre para sistemas agrícolas de tipo mais intensivo. O que algumas das novas descobertas arqueológicas mostram é que muitas das sociedades pré-históricas das várzeas amazônicas possuíam sistemas de subsistência de agricultura intensiva, baseados no cultivo de plantas e sementes como fontes básicas tanto de proteína quanto de amido.

Apesar de as investigações anteriores terem enfocado quase exclusivamente os restos líticos e cerâmicos, existe uma notável abundância de variedades de restos biológicos nos sítios antigos. Nos casos em que estes restos foram coletados para a investigação da subsistência e do ambiente antigos, estes sítios produziram milhares de restos de ossos de animais e plantas identificáveis (Roosevelt, 1980, 1984, 1989a e b; Wing, Garson e Simons, s. d.; Garson, 1980; Smith e Roosevelt, s. d.). Estes restos têm revelado informações significativas sobre a subsistência no decorrer do desenvolvimento das sociedades complexas.

As colheitas de sementes, como o milho, parecem ter penetrado nos sistemas de subsistência das várzeas da Grande Amazônia durante o primeiro milênio a.C. Neste período, houve um aumento muito rápido da população indígena, a julgar pelo considerável crescimento no número e no tamanho dos sítios arqueológicos. A presumível vantagem das sementes parece ter sido a de permitir a exploração intensiva dos ricos solos, comparáveis aos da várzea do Nilo. Com as sementes, podia-se produzir e estocar uma maior quantidade de amidos e proteínas do que com as roças de raízes e a coleta da flora e da fauna nativas. Em algumas áreas, como nas do Marajó, é possível que o cultivo de gramas e quenopódios das várzeas tenha precedido a adoção do milho (Brochado, 1980; Roosevelt, 1991a).

A julgar pelos resultados do estudo de isótopos estáveis e de patologias dentárias de indivíduos do período pré-histórico tardio, as colheitas de sementes parecem ter se tornado bastante importantes no primeiro milênio d.C., período no qual as populações e sítios proliferaram. Pelo que se sabe deste período, muitas das várzeas possuíam densidade populacional extremamente alta; e os relatos dos primeiros exploradores, os resultados das pesquisas arqueobotânicas e estudos de isótopos estáveis de restos ósseos nativos na alta Amazônia peruana e no médio Orenoco venezuelano documentam a forte ênfase no milho enquanto fonte de alimento protéica e energética. A zooarqueologia e a química dos ossos humanos demonstram que a proteína animal foi

Sítios na ilha de Marajó. Vista aérea do grupo Monte Carmelo, rio Anajás.

mantida em caráter suplementar, com a forte predominância dos restos de fauna aquática sobre a terrestre, presumivelmente devido a sua alta biomassa e alto ritmo de reprodução dos peixes neste hábitat, em comparação com os dos animais terrestres.

As mais antigas evidências arqueobotânicas do cultivo de milho foram achadas na Fase Corozal da região de Parmana, no médio Orenoco, sendo esta uma fase de transição entre as fases iniciais Saldóide-Barrancóide e o Horizonte Inciso Ponteado do período pré-histórico tardio (Roosevelt, 1980, 1991b; Van der Merwe, Roosevelt e Vogel, 1981). Aí, uma espécie de milho bastante primitivo, parecido com o tipo Pollo dos Andes setentrionais, entrou na seqüência cerca de 800 a.C., ou seja, nos inícios da fase. Ao tempo do advento da era cristã este havia sido substituído por dois tipos mais modernos, especialmente aquele semelhante ao tipo Chandelle da região caribenha. Em cerca de 400 d.C., nesta região, no período final da fase, o colágeno dos ossos dos indivíduos pré-históricos apresentou as porcentagens mais baixas de carbono estável e as mais altas de isótopo de nitrogênio, características dos comedores de milho.

Embora ainda não tenham sido realizados trabalhos arqueobotânicos no alto Amazonas, os estudos de isótopos estáveis de restos ósseos do primeiro e inícios do segundo milênio d.C., provenientes das escavações de Yarinacocha na várzea do Ucayali, no Peru, documentam a mesma mudança de um possível padrão de mandioca, pesca e caça para o padrão básico de milho (Roosevelt, 1989a). Significativamente, os atuais índios Shipibo da comunidade de Yarinacocha consomem a mandioca como principal fonte de caloria, revelando que uma importante mudança na subsistência teve lugar entre os tempos pré-históricos e os dias atuais. Mas nenhum estudo ecológico do modo de subsistência dos Shipibo esclarece ou explica as razões pelas quais

a adaptação indígena ao meio ambiente diferenciou-se tanto entre os períodos anteriores e posteriores à conquista.

Existem evidências etno-históricas de que a transição da subsistência pré-histórica para o milho também ocorreu no baixo Amazonas, pois os primeiros missionários portugueses informaram, a respeito dos cacicados do Tapajós, nas vizinhanças de Santarém, que estes dependiam fortemente do cultivo de milho, em vez de mandioca, para sua alimentação (Heriarte, 1964). Relatos posteriores demonstram que houve um retorno à dependência da mandioca durante o período colonial (Smith, 1879), uma vez que as populações das várzeas foram dizimadas. Porém, ainda não foram realizados trabalhos arqueobotânicos ou de isótopos para verificar os relatos etno-históricos.

O cultivo de sementes deve ter começado logo depois do advento da era cristã, na ilha de Marajó, onde existem grandes extensões de ricos solos de várzea, mais adequados ao cultivo de plantas de sementes do que de mandioca. Restos ósseos pré-históricas da Fase Marajoara, de cerca de 400-1300 d.C., têm patologias dentárias indicativas de uma base alimentar de cereais de sementes duras (Greene, 1986). O milho, entretanto, não parece ter sido o principal alimento, já que trinta espécimes de ossos marajoaras produziram evidências isotópicas de consumo de milho em níveis em torno de apenas 20% a 30% (Roosevelt, 1991a: Tab. 6.7). É possível que cereais nativos ou quenopódios, como o arroz da família *Leersia hexandra*, fizessem parte da dieta (Brochado, 1980; Roosevelt, 1991a). A principal fonte de proteína animal no Marajó, como em Parmana, era o peixe, e as espécies representadas pelos ossos animais indicam que em sua maioria estas eram constituídas de pequenos peixes apanhados mediante o envenenamento de águas nas estações secas. Nos dias de hoje, no Marajó, a alimentação se constitui de amido de mandioca e carne seca, padrão apropriado à economia predominante de pecuária comercial, e os peixes pequenos são hoje considerados como sem utilidade.

No passado, supôs-se que o milho havia chegado às terras baixas, proveniente da Mesoamérica, pelo norte dos Andes. Entretanto, as amostras mais antigas de milho do Peru e da Mesoamérica têm recebido novas datações, sendo consideradas muitos milhares de anos mais recentes do que se havia pensado. Os estudos químicos dos ossos em toda a América sugerem que o milho não se tornou alimento básico muito antes do advento da era cristã (Price, org., 1989; Burger e Van der Merwe, 1990). Ademais, existem evidências provenientes de cavernas secas na Argentina (Fernández Distel, 1975) e no Brasil (Miller, 1987; Schmitz, 1987; Schmitz, org., 1981-4; Puttkamer, 1979) destacando o precoce cultivo do milho, sugerindo que o pressuposto da origem setentrional do milho pode ser simplesmente um produto da ausência de indícios provenientes de outras áreas. Não são conclusivas as evidências de uma possível dieta de plantas de sementes pré-milho; mesmo assim, seguindo a analogia da antiga economia indígena pré-histórica do sudeste dos Estados Unidos, baseada em plantas de semente, esta economia deve ter sido um desenvolvimento local, ao invés de uma economia de difusão.

Como foi explicado acima, a arqueobotânica e os estudos químicos dos ossos até agora realizados indicam que o período de expansão das populações e de desenvolvimento sócio-político acompanhou um crescimento na dependência das colheitas de sementes alimentares, como o milho, e o decréscimo do consumo de amidos, provenientes de raízes tropicais, e da fauna, padrão característico da ocupação original da Amazônia por aldeões sedentários, durantes os primeiros dois milênios a.C. Este padrão de mudança para a dependência de plantas de sementes como fonte de calorias e proteínas acompanha o processo econômico que ocorreu durante o período pré-histórico tardio na América do Norte e em muitas partes do Velho Mundo, no decorrer do estágio Neolítico (Cohen e Armelagos, orgs., 1984).

Os padrões antigos contrastam com os padrões etnográficos de subsistência da Amazônia atual, os quais se baseiam em raízes amidoadas, suplementadas com pesca e caça (Hames e Vickers, orgs., 1983). O desenvolvimento da agricultura intensiva nos tempos pré-históricos parece ter estado correlacionado à rápida expansão das populações das sociedades complexas. Sugestivamente, os deslocamentos e o despovoamento do período histórico aparentemente fizeram com que estas economias retornassem aos padrões de cultivo menos intensivo de raízes e à captura de

animais, próprios às economias do período pré-histórico inicial. Os padrões etnográficos da subsistência indígena de cultivo itinerante, a caça e a pesca parecem, assim, representar um retorno a um modo de vida que existia na Amazônia antes do desenvolvimento das economias intensivas dos populosos cacicados.

O reconhecimento de evidências específicas de importantes mudanças na subsistência e na demografia é algo novo na antropologia da Amazônia. As novas informações sobre a química dos ossos humanos pré-históricos, os animais comestíveis e as plantas documentam a seqüência de mudanças tecno-ambientais e tecno-econômicas com muito mais complexidade do que antes havíamos pensado. As evidências de que muitos dos primeiros desenvolvimentos culturais — como a cerâmica inicial, o sedentarismo e a agricultura — devem ter ocorrido mais cedo na Grande Amazônia do que nas terras altas, tendem a sustentar a hipótese de que nossas noções anteriores acerca da existência de centros geográficos de inovação e influência de culturas orientadoras na América do Sul, no período pré-histórico, precisam ser revistas. Ademais, a conclusão de que o desenvolvimento das culturas complexas no período pré-histórico tardio na Amazônia está associado a mudanças significativas na demografia e na subsistência prepara o caminho para a compreensão destas culturas como produtos da adaptação local à ecologia da Amazônia.

PADRÕES DE ASSENTAMENTOS PRÉ-HISTÓRICOS TARDIOS

Associado à difusão dos estilos de horizonte do período pré-histórico tardio, ocorre o crescimento em tamanho, número e complexidade dos sítios de ocupação humana, no período imediatamente posterior ao advento da era cristã. Os sítios ocupados neste período freqüentemente ocupam vários quilômetros e apresentam uma considerável densidade de restos culturais e biológicos, com vários metros de profundidade. Muitos sítios de ocupação das várzeas são amontoados de terra artificiais, similares aos "tells" do Oriente Próximo, compostos de sucessivos estágios de construção e ruínas de construções de terra. Apesar da existência de numerosos sítios simples e pequenos, diversos sítios parecem ser depósitos complexos e multifuncionais, com áreas específicas de artesanato, áreas cerimoniais, aterros defensivos, cemitérios e amontoados, além de substanciais restos de estruturas domésticas e utilitárias, como habitações e fornos. Nenhum destes grandes sítios complexos foi ainda totalmente investigado. Apesar de a maior parte das fontes se referir aos assentamentos arqueológicos da Amazônia no pré-histórico tardio como não urbanos, os sítios arqueológicos e as grandes obras de terraplenagem na Amazônia do pré-histórico tardio são surpreendentemente substanciais e complexos.

As culturas construtoras de sambaquis em larga escala desenvolveram-se em muitas áreas da Grande Amazônia: nos Llanos de Mojos e Chiquitos da Amazônia boliviana (Erickson, 1980; Nordenskiöld, 1913, 1916, 1924a e b; Denevan, 1966), na ilha de Marajó na foz do Amazonas (Derby, 1879; Meggers e Evans, 1957; Roosevelt, 1991a), nas planícies costeiras das Guianas (Boomert, 1976, 1980b) e no médio Orenoco (Castellanos, 1955; Cruxent e Rouse, 1958-9; Denevan e Zucchi, 1978). Estas regiões foram denominadas "florestas úmidas tropicais", porém todas possuem zonas de várzea com climas sazonais de savana e com extensões sujeitas a alagamentos sazonais que deixam ricos sedimentos aluviais. As obras de terraplenagem nestas áreas incluem áreas de cultivo elevadas e com valas, diques, canais, poços, açudes, calçamentos, estradas e sambaquis para habitação e enterramento. Os sambaquis de ocupação foram construídos por meio do empilhamento de grossas camadas de solo escavadas de poços localizados em torno dos sítios, ou ainda pela acumulação gradual de restos e ruínas de construções de adobe. Os hábitats das culturas dos sambaquis sofrem profundos alagamentos sazonais, portanto os assentamentos permanentes precisavam ser anualmente elevados para locais secos. Entretanto, muitos dos sambaquis pré-históricos foram aparentemente construídos bem acima do nível da água nos períodos alagadiços, o que sugere que estes devem ter sido elevados para a defesa ou a ostentação. Apenas algumas prospecções sistemáticas das obras de terraplenagem foram realizadas, e muitas destas construções nas várzeas foram cobertas pela sedimentação. Além dos sítios de ocupação e das obras de terraplenagem, podem ser trabalhadas algumas áreas de depósito de pedras, como aque-

la da parte oriental do escudo das Guianas e da região de Carajás, ao sul da foz do Amazonas, que possuem extensos alinhamentos de rochas monolíticas (Evans e Meggers, 1960; José Seixas Lourenço, comunicação pessoal).

A escala e a extensão das obras de terraplenagem da Amazônia são extraordinárias. Em muitas áreas das várzeas, as construções de terra e os sítios se transformaram nas expressões mais proeminentes da topografia, e os sistemas de campos de cultivo elevados estendem-se por muitas centenas de quilômetros quadrados. Nas extensas várzeas da savana úmida, praticamente as únicas formas topográficas que se projetam acima das várzeas são os numerosos amontoados de habitações e cemitérios. Estes sambaquis mantêm uma floresta antropogênica rica em frutas de árvores. Muitos destes sambaquis possuem de 3 a 10 m de altura, mas deve-se considerar que esta altura foi reduzida desde os tempos pré-históricos pela erosão e pelo aumento da sedimentação nas várzeas. Um típico amontoado artificial nos Llanos bolivianos de Mojos é Casarabe, que possui mais de 16 m de altura e 20 ha de área (Dougherty e Calandra, 1981-2). Outro sítio de amontoados múltiplos na Amazônia equatoriana tem cerca de 12 km² de área (Porras, 1987), e alguns sítios de sambaquis múltiplos na ilha de Marajó têm mais de 10 km² de área, contendo de 20 a 40 sambaquis individuais (W. Farabee, notas de campo; Hilbert, 1952). Áreas como as de Llanos de Mojos e Marajó têm centenas de grandes sítios de sambaquis e muitos outros ainda não comprovados.

Mesmo os sítios arqueológicos produzidos pelo mero acúmulo de refugos orgânicos cobrem uma considerável extensão da superfície ao longo das margens dos rios Amazonas e Orenoco. Estes massivos depósitos arqueológicos do pré-histórico tardio aparecem freqüentemente de forma contínua por vários quilômetros, com 4 a 6 m de depósitos densamente atulhados com restos arqueológicos e manchas escuras provenientes dos restos carbonizados de plantas. Por exemplo, os sítios de ocupação de solos negros em Corozal, no médio Orenoco, da Fase Camoruco (cerca de 400-1500 d.C.), têm cerca de 4 m de profundidade e mais de 16 ha de área (Roosevelt, 1980, 1991b). Na região de Manaus e perto de Altamira existem sítios de grande profundidade de extensos solos negros ao longo de muitos quilômetros (Sternberg, 1960; Hilbert, 1968; Smith, 1980). Os sítios de solos negros, ao longo das margens do baixo Amazonas, são contínuos por muitos quilômetros. No Brasil, estes depósitos são tão extensos, profundos e ricos em minerais que são classificados como recursos agronômicos de grande importância econômica, as chamadas "Terras Pretas Indígenas" (Falesi, 1974). Em regiões como a de Santarém, os sítios arqueológicos tornaram-se o principal recurso em termos de solo para o desenvolvimento da agricultura monocultora comercial, durante o século XIX (Hartt, 1885; Smith, 1879; Steere, 1927).

Os maciços sítios de habitação indicam a existência de uma ocupação pré-histórica muito mais substancial e sedentária do que a ocupação fraca e nômade visualizada pelos primeiros investigadores da Amazônia. Os sítios de grande ocupação não podem ser explicados como produto da acumulação proveniente de longos períodos de habitações esparsas e itinerantes, uma vez que a cronologia indica que eles aumentaram rapidamente, sendo documentados, em muitos casos, períodos de centenas de anos, evidenciados por diversos metros de refugos. Em muitas regiões, estes sítios representam as populações pré-históricas que aparentemente eram muito mais numerosas em 1500 d.C. que as populações amazônicas atuais. A partir da quantidade de fogos e das evidências comparativas em nível mundial referentes à razão entre a área dos sítios e suas respectivas populações, pode-se concluir que um número não pequeno de sítios amazônicos abrigava populações de muitos milhares de pessoas, sendo alguns suficientemente grandes para terem comportado pelo menos dezenas de milhares de pessoas.

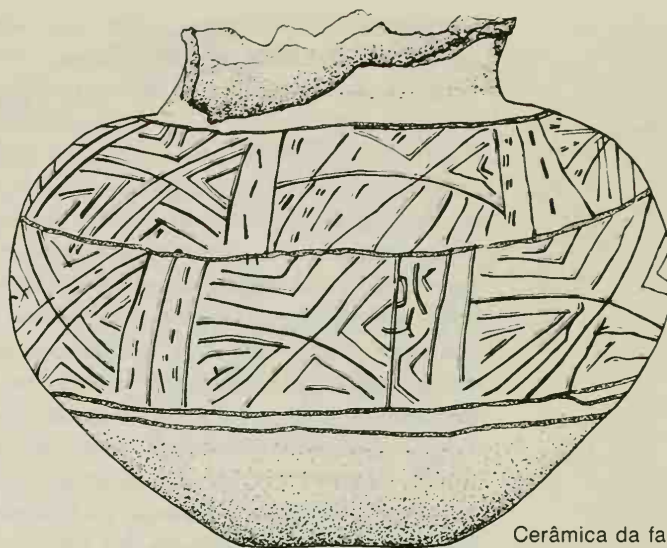
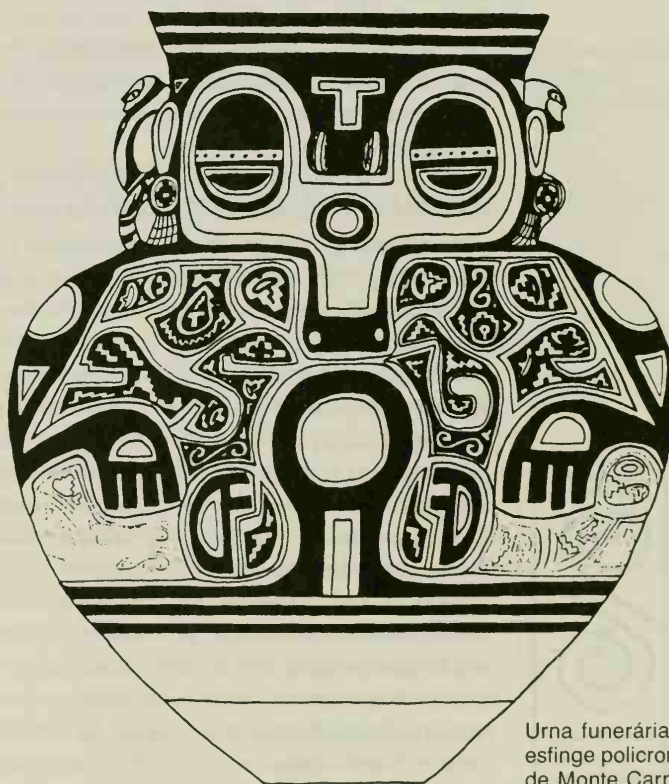
Diversos grandes cemitérios com centenas de sepulturas foram achados em sítios de habitação e em sambaquis. De fato, nas prospecções já realizadas, o número de sítios de cemitério supera o dos sítios de habitação, provavelmente porque a maioria dos pesquisadores estava mais interessada nos ricos cemitérios e não considerou importante levantar os depósitos de habitação. Em sua maioria eles são cemitérios de urnas concentradas espacialmente, porém algumas tumbas de covas fundas, cobertas de pedras, continham, igualmente, urnas funerárias (Goeldi, 1900). Nos cemi-

térios, as sepulturas são muito variadas em termos de tipos e iconografia das urnas, tratamento dos corpos e acessórios. Os variados e elaborados conjuntos funerários são tidos como representativos de diferenças significativas entre pessoas de distintos níveis sociais. Devido à proteção que recobre as urnas e ao pH quase neutro do solo nestas áreas, as ossadas humanas estão normalmente muito bem preservadas (Greene, 1986). Apenas alguns destes restos esqueletais foram levantados ou analisados, mas aqueles conservados em museus e em coleções particulares ilustram uma população fortemente diferenciada em termos de idade, sexo, doenças, condições fisiológicas, conteúdo isotópico e robustez. A despeito das ricas informações sócio-econômicas que estes vastos cemitérios podem vir a produzir, nenhum cemitério pré-histórico da Amazônia foi até o presente sistematicamente estudado pela antropologia física.

Assim, a escala e a complexidade dos assentamentos e construções das sociedades do pré-histórico tardio na Grande Amazônia aproximam-nas mais das sociedades identificadas, em outras partes, como cacicados complexos e estados, do que dos assentamentos da Amazônia indígena atual. A existência desses sítios e dessas estruturas monumentais permanece, em termos gerais, pouco reconhecida na literatura arqueológica das Américas e, ademais, não é considerada nas caracterizações dos desenvolvimentos culturais nativos em termos hemisféricos.

ARTEFATOS DO ESTILO DE HORIZONTE: FUNÇÃO E ICONOGRAFIA

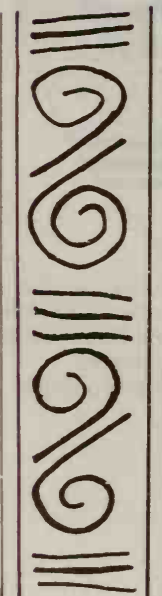
Os extensos e numerosos sítios de ocupação dos cacicados amazônicos contêm uma abundância de artefatos e de outros restos. Os artefatos mais numerosos são os cacos de cerâmica e vasos do estilo de horizonte (Howard, 1947; Rouse e Cruxent, 1963; Nordenskiöld, 1924a, 1930; Lathrap, 1970; Meggers, 1947; Meggers e Evans, 1957, 1961, 1978; Hilbert, 1968; Palmatary, 1950, 1960; Roosevelt, 1980, 1991a e b). Deve ter existido aí uma enorme produção de alguns artefatos do estilo de horizonte, os quais, apesar da pequena quantidade de escavações já realizadas, foram recolhidos aos milhares. A magnitude da produção de artefatos arqueológicos vem ao encontro das evidências etno-históricas a respeito da intensiva produção e comércio artesanal.

A cultura material nos cacicados parece ter sido muito complexa, tendo sido achada uma grande variedade de tipos de artefatos, incluindo cerâmicas, vasos, efígies, estatuetas, prováveis candeeiros, parafernália de drogas, ins-

Cerâmica da fase Marajoara. Jarro inciso de Monte Carmelo, Rancho Campo Limpo.

Urna funerária com esfinge policromada de Monte Carmelo, Rancho Campo Limpo.

trumentos musicais, rocas, selos, tamboretes, alisadores, utensílios de cortar pedras, amoladores de setas, moedores, pilões, raspadores e ornamentos de jade e de outras pedras semipreciosas. Existem também muitos objetos complexos cujas funções são desconhecidas. A presença nas bacias sedimentares de numerosos itens de rochas ígneas aponta para o comércio de longa distância de líticos. Diversos sítios arqueológicos no Orenoco revelam líticos com características de manufatura, indicando que, em alguns casos, rochas foram importadas de fora para a manufatura de utensílios e ornamentos (Roosevelt, 1980). Estudos dos elementos e isótopos dos materiais são necessários para traçar a extensão e a história do comércio de longa distância dos líticos e cerâmicas. Rocas aparecem com maior freqüência e em diferentes tipos depois do advento da era cristã, sugerindo a intensificação e a crescente complexidade da produção têxtil. As terras ocupadas pelos cacicados são freqüentemente argilosas, de pH alto, consideradas boas para o plantio de algodão, e a produção desta fibra pode ter se tornado uma indústria importante.

A iconografia dos estilos de horizonte pode oferecer evidências adicionais das características da organização social, econômica e religiosa das culturas antigas. A arte dos estilos de horizonte do período pré-histórico tardio enfatiza a figura humana, característica não manifesta nos períodos anteriores ou posteriores. Ainda que a representação de animais permaneça comum, a humana é normalmente a figura maior e mais central, os animais sendo freqüentemente apenas acessórios decorativos da imagem humana. As figuras animais devem ter se tornado menos centrais na arte do pré-histórico tardio porque neste período haviam deixado de ser o recurso protéico essencial e, em conseqüência, devem ter passado a ter um papel ritual menor. A figura humana pode ter se tornado mais importante quando a agricultura intensiva tornou o trabalho e a terra valiosos, e seu controle um fator a demandar justificativas ideológicas. Estas figuras encontram-se freqüentemente em contextos mortuários e podem estar relacionadas a cultos mortuários de veneração das elites ancestrais, a exemplo daqueles mencionados pelos conquistadores. A estilização de algumas imagens aproxima-as das múmias e de seus acessórios, as quais eram veneradas como objetos de culto nos cacicados etno-históricos. A importância da imagem humana pode, assim, derivar do emprego da arte para sustentação das pretensões genealógicas das elites ao poder e prestígio. Imagens masculinas, que são mais raras que as femininas, são representadas principalmente como xamãs ou chefes. Elas aparecem sentadas em tamboretes, portando chocalhos, vestindo chapéus especiais e bolsas a tiracolo, parecendo como figuras *alter ego* que sustentam outra pessoa ou animal em seus ombros. A figura *alter ego* é vista como representação da transformação do xamã em seu espírito auxiliar durante o transe induzido por drogas. Existe também a possibilidade de estas representarem o conceito de hierarquia e subordinação entre os grupos humanos, sendo as estatuetas representativas de pequenas figuras ligadas a outras maiores que funcionariam como suportes ou sustentáculos. Nas imagens, excetuando-se aquelas dos chefes xamãs, as figuras masculinas raramente aparecem nas representações artísticas, com exceção de representações genitais apartadas do corpo, como nas figuras femininas em que os corpos e cabeças têm formas fálicas.

O que nos interessa é o fato de que na arte antiga as mulheres também são representadas sentadas em tamboretes, portando símbolos xamanísticos e interagindo como figuras *alter ego* (Nordenskiöld, 1930). Isto apesar de as mulheres xamãs serem raras entre os povos atuais e serem proibidas de sentar em tamboretes rituais, considerados como prerrogativas do chefe, que neles se mostram apenas para fazer importantes pronunciamentos. São ainda prerrogativa do xamã, que neles se assenta durante os rituais adivinhatórios ou de cura. Esta iconografia sugere a possibilidade de ter existido, nos tempos pré-históricos, uma maior proeminência religiosa e política dos papéis femininos, fato este que foi conceituado geralmente pela etno-história e pela etnografia como o "mito da mulher amazônica", da qual se diz ter um dia governado a Amazônia mediante o apresamento do poder xamanístico pela posse das flautas sagradas. A predominância das mulheres nas fases da arte da baixa Amazônia como nas de Santarém e Marajoara (70%-90%) pode alternativamente estar relacionada ao reconhecimento da descendência da linhagem do chefe de mulheres míticas an-

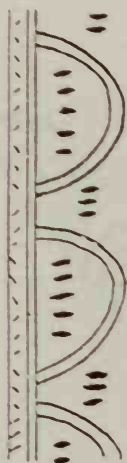
cestrais. Existem igualmente numerosas pequenas estatuetas pré-históricas representando figuras femininas, ilustrando vários aspectos da reprodução e sexualidade humana, tipo de representação que pode ter estado conectado à organização sócio-política e demográfica dos cacicados (Roosevelt, 1987a). A análise do papel feminino na arte da Amazônia pré-histórica através do tempo sugere ter ocorrido uma mudança na ideologia relativa às prerrogativas dos sexos e, possivelmente, dos papéis sexuais. Foi principalmente nas primeiras sociedades complexas, como a Marajoara ou Maracá, da foz do Amazonas, que as mulheres foram mostradas em papéis xamanísticos ou de chefia. A mudança iconográfica pode refletir o incremento da estratificação social e política e a perda do poder pelas mulheres. Esta transformação é vista como característica da transição da sociedade de estamentos a estados, transição que deve ter ocorrido nas várzeas da Amazônia no período pré-histórico tardio.

Cerâmica da fase Marajoara.
Tanga policromada, 14 cm.

RESUMO

A diferença mais considerável existente entre o modo de vida indígena do pré-histórico tardio e o dos dias de hoje foi considerada apenas raramente pelos estudos etnográficos modernos. Indicativo das drásticas mudanças nos modos de vida indígena produzidas pela conquista é o fato de que os antigos amontoados da Amazônia são agora habitados por indivíduos que pouco se parecem com os antigos habitantes. Em muitas áreas da Amazônia, como na ilha de Marajó, os sambaquis são habitados por colonos de origem européia ou africana. Alguns dos maiores amontoados do mundo, localizados na Amazônia boliviana, são, de fato, habitados pelos Siriono, ditos coletores primordiais (Holmberg, 1969), porém ignorantes da maior parte da cultura dos sambaquis. Muitos dos antigos sítios têm depósitos de refugos em profundidade, grandes estruturas de terra — inclusive áreas de barro cozido para cozinhar —, objetos cerâmicos monumentais e milho abundante. Contudo, estes mesmos aspectos raramente são encontrados nas culturas etnográficas, que arqueologicamente exibem depósitos de solo de pouca profundidade e estratigrafia amorfa (Meggers, 1971). É evidente que a adaptação cultural e ecológica dos povos antigos e modernos da Amazônia é muito diferente, e para compreender as razões destas características distintivas precisamos conhecer e explicar estas diferenças.

O SIGNIFICADO HISTÓRICO DAS CULTURAS COMPLEXAS DA AMAZÔNIA

Até o presente, nenhum dos cacicados amazônicos foi investigado arqueologicamente em termos exaustivos, tornando-se, desta forma, difícil a avaliação das características e origens destas sociedades. A partir dos antigos pressupostos sobre as deficiências ambientais da floresta tropical como hábitat para o desenvolvimento cultural e demográfico, o que se esperava originalmente era que estas culturas fossem inferiores em escala e complexidade às "altas culturas" dos Andes e da Mesoamérica, sendo seu desenvolvimento inspirado no estímulo, senão nas invasões, provenientes de fora. Mas se o meio ambiente tropical não se constitui como limitação ao desenvolvimento cultural indígena, então estas considerações não são válidas. De fato, existe uma abundância de evidências indicando que estas sociedades eram de origem local e que atingiram uma escala significativa e um alto nível de complexidade. Seu surgimento, no decorrer do último milênio antes do advento da era cristã, é posterior ao nascimento de sociedades similares nos Andes, em cerca de 2000 a.C. Todavia, elas não se inspiraram necessariamen-

te nos contatos com as terras altas, pois um dos primeiros cacicados, o Marajoara da Tradição Policrômica, localiza-se na margem oriental da Amazônia, e sua elaborada arte é, em termos de origem geográfica, indiscutivelmente amazônica e não das áreas montanhosas. A julgar pelos estilos de horizonte e pelo comércio intensivo, os cacicados amazônicos empreenderam contatos de longa distância, mas a extensão dos primeiros cacicados parece ter se limitado às terras baixas tropicais do norte e do sul. Os cacicados do pré-histórico tardio, do Horizonte Inciso Ponteado, como o de Santarém, possuem relação estilística com a região do Orenoco e a região caribenha da Colômbia e da Venezuela, mas não está claro, devido à carência de cronologias detalhadas, qual destas áreas era a doadora.

Como os dados arqueológicos do período mais antigo da ocupação pré-histórica antes do advento da era cristã não parecem ser igualmente substanciais e complexos e não apresentam os estilos de horizonte autênticos, assentamentos e obras de terraplenagem substanciais, complexos de urnas funerárias e artesanato elaborado, parece que as sociedades complexas eram, a exemplo da América do Norte, raras na Amazônia até pouco antes do advento da era cristã. Estudos cronológicos e prospecções regionais dos assentamentos tornam-se, assim, prioridade máxima das futuras investigações, necessárias para o fornecimento de evidências da história dos padrões arqueológicos que são atribuídos aos cacicados pré-históricos.

O surgimento dos cacicados pré-históricos do Horizonte Inciso Ponteado corresponde, em certas áreas, à difusão do cultivo do milho nas terras baixas. Porém, não está clara a maneira pela qual a mudança econômica está relacionada ao desenvolvimento dos cacicados. A compreensão da evolução da sociedade complexa na Amazônia complica-se pela desintegração dos cacicados nativos no século XVII. Os sobreviventes retiraram-se para o interior e formaram sociedades de aldeias independentes. Muitos aspectos de seus estilos de vida parecem um retorno a padrões que antecedem o surgimento dos cacicados, tais como a subsistência baseada em plantas amidoadas e proteína animal e os estilos artísticos principalmente zoomórficos. Esta descontinuidade cria problemas para a etnografia enquanto guia interpretativo dos cacicados, transferindo o ônus da investigação para a arqueologia.

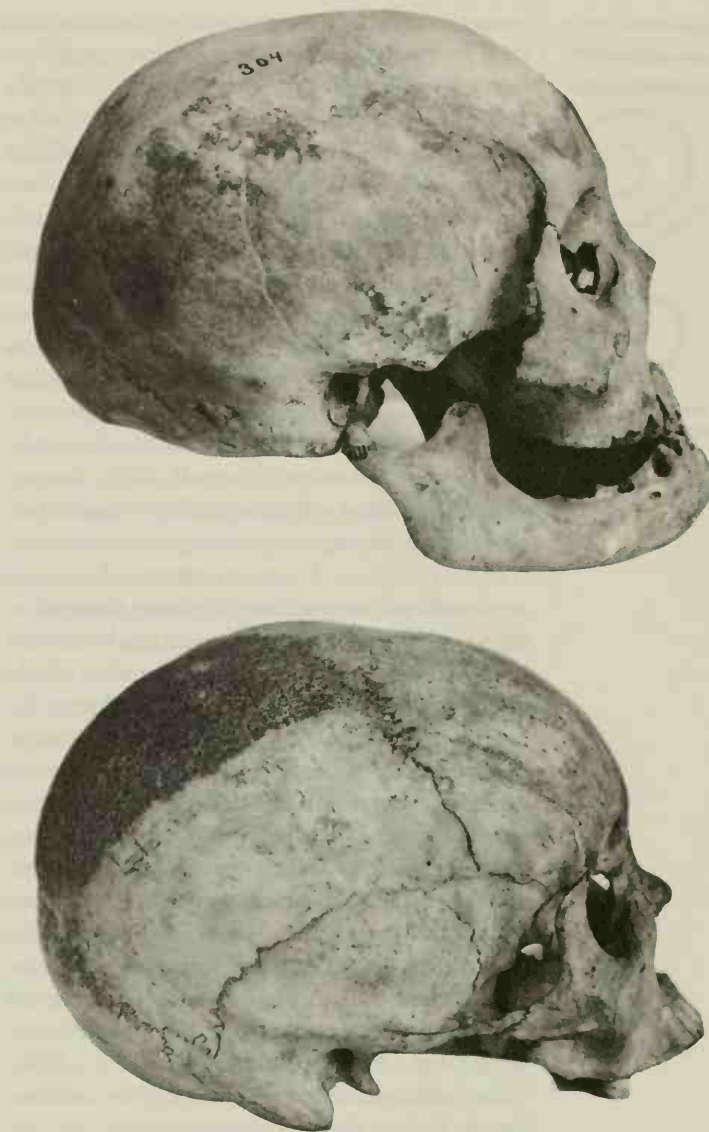
Mais importante que a questão da origem dos cacicados amazônicos, há o problema da natureza de sua organização. As sociedades amazônicas parecem ser, em termos da extensão dos domínios do chefe e do tamanho dos assentamentos, comparáveis a muitos cacicados estratificados ou pequenos estados pré-históricos, anteriores ou imediatamente posteriores ao advento da escrita. Os territórios de alguns dos estilos de horizonte amazônicos são comparáveis aos de muitas outras sociedades que foram classificadas como estados, tais como a civilização do Vale do Indus, as civilizações minóica e micênica e os estados africanos do período anterior à escrita, como Ashanti e Benim. Certamente, alguns dos sítios de ocupação e sistemas de terraplenagem dos cacicados amazônicos são mais extensos do que os de muitos estados arqueológicos, e muitos dos sítios das terras baixas parecem ter sido tão grandes, tão densamente habitados e funcionalmente tão complexos quanto os centros urbanos arqueológicos em outros lugares. Apesar de se ter acreditado durante muito tempo que nem cidades nem estados tivessem se desenvolvido no Amazonas e no Orenoco, em contraste com os Andes e a Mesoamérica, este desenvolvimento pode ter ocorrido mas não ter sido reconhecido devido à natureza de suas evidências, com a ausência de templos de pedra evidentes que atraíssem a atenção. Se os assentamentos, o uso da terra e a organização destes domínios são característicos ou não daquilo que os antropólogos consideram como sociedade urbana e estado é uma questão impossível de responder até que suas características possam ser investigadas sistematicamente. A aplicabilidade de diferentes modelos teóricos do surgimento da sociedade complexa pode ser testada arqueologicamente na Amazônia, mas, para tanto, será necessária a coleta e a análise de dados especializados.

CONCLUSÕES

A PESQUISA FUTURA

A história dos povos das terras baixas tropicais da Amazônia é muito mal documentada. O pouco que se sabe sugere a existência de uma longa e complexa seqüência de ocupação, mas, apesar da importância dos trópicos na histó-

ria da adaptação humana, os detalhes das interações ecológicas e sociais das populações humanas pré-históricas são completamente desconhecidos. Com vistas a responder as questões mais prementes sobre a trajetória das terras baixas, necessitamos de uma nova estratégia de pesquisa, pois os escassos e dispersos dados disponíveis atualmente são inadequados para a tarefa. Os antropólogos identificaram algumas questões significativas sobre a ocupação humana pré-histórica da Amazônia. As questões mais óbvias relacionam-se às origens destas sociedades, suas histórias e a natureza de seus sistemas sócio-econômicos, políticos, rituais e ideológicos. Porém, nenhum destes aspectos foi até o momento investigado sistematicamente com dados arqueológicos, apesar de existirem numerosos sítios de ocupação pré-histórica bem preservados. Com o objetivo de compreender melhor as sociedades antigas, precisamos considerar quais tipos de dados específicos são necessários para avaliar as teorias. Além disso, para entender as semelhanças e diferenças das sociedades amazônicas em relação a outras, é importante incluir em nossas pesquisas categorias e medidas que permitam a comparação através do tempo e do espaço, em escala global.

As sociedades amazônicas pré-históricas compõem um significativo corpo de evidências para a teoria antropológica, na medida em que elas parecem contradizer as teorias ambientais correntes sobre a natureza do desenvolvimento cultural indígena nas terras baixas tropicais. O rápido desenvolvimento dos trópicos da América do Sul ameaça destruir estas evidências antes que elas possam ser estudadas. Existe, assim, certa urgência para a investigação dos recursos a partir de uma abordagem compreensiva, rápida e econômica para a coleta e análise dos dados. Para investigar estas sociedades em termos comparativos, necessitamos desenvolver estratégias de pesquisa mais adequadas do que as prospecções informais, as escavações experimentais e as análises tipológicas das variedades de cerâmicas tradicionalmente empregadas nas terras baixas. Os assentamentos regionais e os sistemas de uso da terra terão que ser sistematicamente investigados, e os sítios e estruturas individuais, intensivamente mapeados e testados por amostragem. Prospecções detalhadas e escavações estratigráficas são necessárias para a definição das cronologias, das áreas de atividade e das estruturas internas aos sítios e para coletar restos biológicos e de artefatos num contexto comportamental. A análise dos objetos precisa ser ampliada para incluir aspectos microcronológicos, técnicos, químicos, funcionais e iconográficos dos artefatos, como também aspectos ecológicos e econômicos da flora e da fauna e, finalmente, aspectos demográficos, fisiológicos e genéticos dos conjuntos de esqueletos humanos.

Em cima: Crânio pré-histórico tardio com forte perda dentária e reabsorção alveolar. Encontrado nas proximidades de Manaus. *Embaixo*: *Calavarium* indígena do século XIX com grande lesão de *Hiperosteosis porotica*, uma patologia com desordens anêmicas generalizadas. Encontrado nas proximidades de Belém.

Muitas técnicas práticas foram desenvolvidas desde cerca de 1950 para coletar informações detalhadas sobre as características culturais e biológicas dos povos pré-históricos. Por meio das prospecções geofísicas, as estruturas e áreas de atividade podem ser rapidamente

mapeadas, de forma econômica e não destrutiva, fornecendo informações substanciais sobre a composição dos sítios (Lyons e Scovill, 1978; Morain e Budge, 1978; Roosevelt, 1991a; Wynn, org., 1986). Escavações estratigráficas revelam a natureza das seqüências, atividades e estruturas por meio do resgate de objetos naturais e culturais em contextos deposicionais e comportamentais (Roosevelt, 1991a e b). A coleta de amostras do solo e sua análise revelam a natureza dos depósitos (Eidt, 1984). As técnicas de peneiramento de grandes quantias de solo e a conservação dos objetos podem recuperar numerosos artefatos, ossos e restos de plantas pré-históricos (Pearsall, 1989; Roosevelt, 1984; Wing e Brown, 1979) — dados básicos para as reconstruções humano-ecológicas e sócio-políticas. A espectrometria de massa acelerada permite a datação direta de objetos significativos ao reduzir a quantidade de material orgânico necessário para a análise (Hedges e Gowlett, 1986). A análise osteológica de esqueletos humanos (Cohen e Armelagos, 1984) produz dados detalhados sobre características demográficas, fisiológicas e genéticas das antigas populações. Comparações entre padrões culturais de enterramentos (Brown, org., 1971) produzem informações sobre a natureza das diferenciações sócio-econômicas. A química isotópica de ossos antigos humanos e animais oferece informações quantitativas sobre a dieta e o meio ambiente (Price, org., 1989; Van der Merwe et alii, 1981; Wing e Brown, 1979), e as adaptações ambientais da flora e da fauna antigas produzem valiosas informações cronológicas e ecológicas. As várias análises não são muito dispendiosas nem muito demoradas quando se considera a grande quantidade de informação detalhada que elas podem oferecer.

Até o momento poucas destas técnicas foram aplicadas extensivamente na Amazônia. Tradicionalmente, a arqueologia da Amazônia tem sido voltada para a recuperação de cerâmicas com vistas a estabelecer comparações estilísticas regionais. Outros restos não são procurados porque acredita-se que o clima teria destruído restos orgânicos e estratigráficos, e porque o modo de vida da "floresta tropical" é visto como muito simples para ter deixado restos estruturais substanciais. Todavia, existem abundantes padrões estratigráficos e estruturais nos sítios pré-históricos, assim como numerosos artefatos e restos biológicos pré-históricos. Nossas investigações nos sítios, arquivos e coleções sistematizadas demonstram que estes restos estão preservados na maioria dos sítios de toda a Amazônia. Antigos esqueletos amazônicos, restos animais e de plantas estão preservados em grandes quantidades e podem ser analisados por métodos osteológicos, arqueobotânicos e zooarqueológicos convencionais (Garson, 1980; Roosevelt, 1980, 1984, 1989a e b, 1991a; Greene, 1986; Smith e Roosevelt, s. d.; Van der Merwe et alii, 1981; Wing et alii, s. d.). Além disso, em decorrência da extrema sazonalidade da maior parte das várzeas amazônicas, numerosos organismos apresentam anéis anuais que podem ser usados para o estabelecimento de cronologias arqueológicas assim como para reconstruções paleoambientais (por exemplo, Worbes, 1985; Worbes e Leuschner, 1986). Os sítios arqueológicos não só são numerosos como freqüentemente de grandes proporções, apresentando problemas para a prospecção da superfície mediante métodos convencionais, porém dispõe-se para esta exploração dos métodos geofísicos de sensoriamento remoto. Apesar da generalizada existência de opiniões contrárias, não se conhece nenhum impedimento para a utilização do sensoriamento remoto ou do método geofísico nas terras baixas, e eles têm se mostrado altamente eficazes na prospecção de sítios arqueológicos tropicais (Alves e Lourenço, 1981; Bevan, 1986; Roosevelt, 1989b, 1990b, 1991a). Os futuros trabalhos arqueológicos que explorarem algumas destas técnicas certamente tornar-se-ão extremamente frutíferos em termos da produção de informações sobre a Amazônia pré-histórica.

SIGNIFICADO DA PRÉ-HISTÓRIA AMAZÔNICA

A região amazônica pode produzir significativas informações arqueológicas sobre a história dos povos e culturas indígenas. Seus restos arqueológicos abundantes e bem preservados representam uma longa e inovadora trajetória de desenvolvimento indígena: dos primeiros caçadores-coletores nômades a coletores mais sedentários, à produção de cerâmica, à agricultura e ao surgimento de sociedades complexas. Seus sambaquis são os mais antigos sítios da idade cerâmica já descobertos nas Américas, e alguns dos seus centros do pré-

histórico tardio, com grandes obras de terraplenagem, estão entre os maiores do Novo Mundo. Antigos restos biológicos estão preservados na maioria dos sítios e contêm importantes informações econômicas e ecológicas. A padronização e distribuição das estruturas, instalações e sepulturas e a abundante e sofisticada cerâmica pré-histórica revelam padrões pré-históricos de economia, demografia, ideologia e organização.

O fato de a Amazônia ainda ser ocupada por numerosos povos indígenas enriquece as possibilidades de interpretação antropológica. O reconhecimento das convulsivas mudanças nos modos de vida indígenas ocorridas na época da conquista européia oferece à arqueologia histórica e à etnoarqueologia um potencial único para a produção de informações causais de alcance geral, inclusive fora da Amazônia. Devido à disponibilidade de informações sobre as populações e culturas indígenas da pré-história ao período etnográfico, a Amazônia pode tornar-se um laboratório para a compreensão das causas da mudança na história humana.

O que os trabalhos recentes estão descobrindo na Amazônia coloca em dúvida algumas interpretações aceitas sobre o desenvolvimento cultural indígena no Novo Mundo. O que nós podemos descobrir sobre a evolução da sociedade na Amazônia pode ter importantes implicações para nossa compreensão do processo em outras partes do mundo. O registro arqueológico da ocupação pré-histórica da Amazônia possui, igualmente, relevância fora do campo da antropologia, uma vez que esta exemplifica uma bem-sucedida adaptação de longa duração dos povos indígenas ao ambiente tropical, cuja evolução e duradoura estabilidade é de grande interesse geral.

FONTES

Embora extensa, a bibliografia referente à arqueologia amazônica é fragmentada e de qualidade desigual. Em sua maioria, os arqueólogos profissionais têm ignorado as fontes dos séculos XVIII e XIX pois, segundo eles, estas seriam representativas de registros e pesquisas realizados de maneira não científica e assistemática. Entretanto, muitos dos trabalhos antigos contêm importantes informações ausentes nas fontes mais modernas. Por exemplo, não foi mencionada em nenhuma fonte do século XX a existência de sambaquis do período Arcaico na ilha de Marajó, apesar de estes serem citados em pelo menos duas fontes mais antigas (Penna, 1876; Monteiro de Noronha, 1862). Além disso, alguns trabalhos realizados por arqueólogos ou etnólogos amadores contêm importantes informações arqueológicas não encontradas nos trabalhos de arqueólogos profissionais. Por exemplo, o primeiro sítio cerâmico de Taperinha foi descrito em fontes do século XIX (Hartt 1885; Penna 1876; Smith 1879), mas neste século só foi mencionado em publicações por um arqueólogo amador (Palmatery, 1960). O que parece ter acontecido é que os pontos de vista fortemente teóricos e cientificistas dos arqueólogos de meados do século XX restringiram severamente sua sensibilidade às fontes.

A maior parte da literatura atual sobre a arqueologia amazônica carece do tipo de informação necessária para a interpretação segura dos achados. Por exemplo, muito poucas obras expõem os métodos de escavação e peneiramento do solo que foram utilizados pelos arqueólogos. E muito poucas obras incluem sequer esboços ou plantas estratigráficas, e as unidades e camadas nas quais o material foi coletado raramente são relacionadas à estratigrafia. Ambos os tipos de informação são absolutamente necessários para a interpretação dos achados.

Ademais, a maior parte das evidências arqueológicas recuperadas nos sítios amazônicos não é divulgada, permanecendo nas coleções de museus. A documentação referente ao contexto do material e a associação deste com outros artefatos, quando preservada, jaz nos arquivos fotográficos e documentais dos museus. As principais coleções de materiais sobre a Amazônia encontram-se nos seguintes museus: Museu Nacional de Antropología e Arqueología de Lima, Museu Nacional do Rio de Janeiro, Museu de Etnologia e Arqueologia da Universidade de São Paulo, Museu Paulista, Museu Paraense Emílio Goeldi, Museu Walther Roth, Museu do Índio Americano, em Nova York, Museu Americano de História Natural, em Nova York, Museu Peabody de História Natural, na Universidade de Yale em New Haven, Museu Peabody de Arqueologia e Etnologia da Universidade de Harvard, Museu do Homem, em Paris, e Museu Etnográfico de Gotemburgo, na Suécia. Os maiores arquivos

encontram-se nestes museus, e existem ainda diversos arquivos especializados, como os Arquivos de Antropologia da Instituição Smithsonian em Washington, os quais contêm grande número de datações radiocarbônicas não publicadas, provenientes de sítios da Amazônia. Algumas coleções se perderam, como aquela composta de fotografias em chapas de vidro da Comissão Geológica Imperial, comandada, na década de 1870, por C. Frederick Hartt.

Revisão técnica:
Sílvia Maranca e
Wladimir Araújo

A HISTÓRIA DA CULTURA BRASILEIRA SEGUNDO AS LÍNGUAS NATIVAS

Greg Urban

Tradução: Beatriz Perrone-Moisés

O que podemos aprender acerca da história pré-colombiana do Brasil pelo estudo de línguas ameríndias historicamente documentadas? Podemos potencialmente aprender muito sobre o período a partir de 4000-5000 a.C. até hoje, vendo cada vez com mais clareza e certeza à medida que nos aproximamos do presente. Podemos formular hipóteses sobre a localização dos povos indígenas em diversos momentos do passado — este capítulo desenvolverá, especificamente, uma hipótese da periferia ou regiões de cabeceiras. E podemos testar modelos de seqüenciamento cultural histórico que situam a linguagem e a comunicação em relação às forças materiais, econômicas e políticas.

Contudo, deve ficar claro desde o início que a pesquisa sobre as línguas indígenas do Brasil está muito aquém do necessário para uma reconstrução. A história da cultura brasileira, apreendida por meio das línguas nativas, ainda está envolta no mais negro mistério, a ponto de ser mais adequado falar em graus relativos de *incerteza* do que de certeza. O quadro aqui traçado corre o risco de ser claro demais, o que implica a possibilidade de mascarar a complexidade de nossos dados e o caráter preliminar de nossa hipótese.

Ao afirmar que podemos aprender potencialmente muito sobre a história da cultura brasileira por meio das línguas queremos dizer que isso é possível, em primeiro lugar, *se* possuirmos gramáticas, fonologias e vocabulários organizados e detalhados para todas as línguas e, em segundo lugar, *se* tivermos aplicado a elas, com rigor, o método de reconstrução desenvolvido na lingüística comparativa. Na verdade, possuímos bons dados lingüísticos para apenas uma fração das línguas documentadas e o método da reconstrução foi adequadamente aplicado apenas em alguns casos, e ainda assim com sucesso variável. Estamos começando a conhecer suficientemente as línguas Tupi, e nosso conhecimento das línguas Arawak está avançando bastante. Temos menos certezas quanto às línguas Jê e nosso conhecimento da família Karib é apenas rudimentar.

Devemos ainda enfatizar que o método da reconstrução é o único que temos para atingir um grau razoável de certeza quanto à história. Ainda que seja possível formular — e costumam ser formuladas — hipóteses a partir de um exame superficial de vocabulários, estas não têm meios de distinguir semelhanças devidas ao empréstimo daquelas decorrentes de origem histórica comum. A virtude do método da reconstrução é justamente permitir-nos fazer tal distinção e determinar as relações *genéticas*[1] entre as línguas, ou seja, relações derivadas de origem histórica comum para duas ou mais línguas faladas atualmente.

O defeito da técnica da reconstrução vem de ela ser trabalhosa e demorada, além de sua qualidade depender diretamente da dos dados lingüísticos a que se aplica. Embora não possamos demonstrar a técnica aqui,[2] esta envolve: 1) juntar longas listas de palavras fonemizadas das línguas a serem comparadas; 2) isolar correspondências de som, isto é, de-

monstrar que quando um som ("p", digamos) ocorre na língua A, ocorre um som correspondente ("f", digamos) no mesmo lugar em cada palavra na língua B com o mesmo significado; 3) reconstruir a partir das correspondências sonoras uma protofonologia, ou seja, uma fonologia da língua ancestral das línguas que estão sendo comparadas; 4) estabelecer um protoléxico ou protovocabulário; e 5) mostrar como as palavras das línguas "filhas" podem ser derivadas do protoléxico através da aplicação de regras de transformação sonora a este. As palavras assim derivadas são chamadas de cognatos. Quando as palavras nas línguas A e B são as mesmas ou muito semelhantes, mas não podem ser derivadas desse modo, são consideradas como invenções ou produtos de empréstimo.

O método da reconstrução não só nos diz

que um grupo de línguas modernas deriva de uma ancestral comum, como também quais línguas estão mais próximas entre si, dentro desse grupo, e quais mais distantes. Desse modo é possível construir uma *stammbaum* ou árvore genealógica de uma família lingüística, indicando em termos relativos quando as línguas de uma família se diferenciaram umas das outras. Sabemos, por exemplo, que as línguas Jê do Brasil têm uma origem histórica comum, mas também sabemos que o ramo mais meridional da família, representado atualmente pelo Kaingang e pelo Xokleng, separou-se muito antes de ocorrer a diferenciação entre os outros membros da família. Sabemos ainda que as línguas Xavante e Xerente são muito mais próximas uma da outra do que o são do Kayapó, do Suyá ou do Krahô, estas bastante ligadas umas às outras.

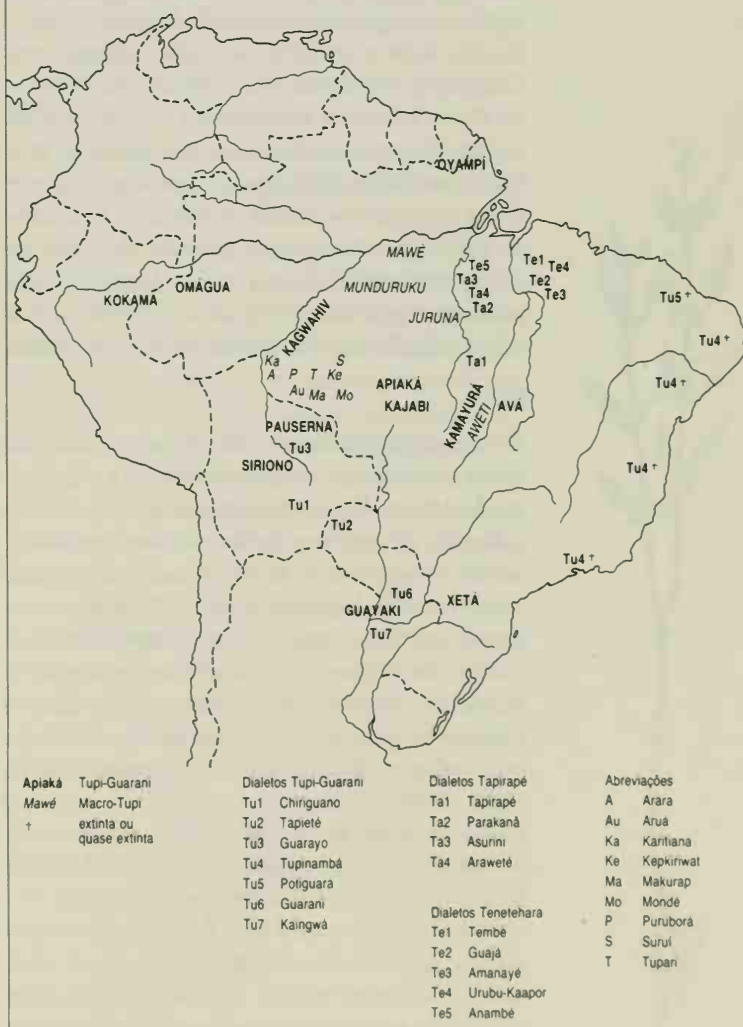
Uma questão que surge em relação à reconstrução lingüística, e que é especialmente importante para a história da cultura, é a da profundidade cronológica. É possível saber quando duas línguas se diferenciaram de uma ancestral comum? O lingüista Morris Swadesh (1950, 1952; Gudschinsky, 1964) desenvolveu um método para estimar a profundidade cronológica. Esse método, conhecido como glotocronologia, requer que se determine primeiramente, a partir de um vocabulário básico de cem ou duzentos termos comuns, quais são os verdadeiros cognatos, isto é, quais as palavras que se pode demonstrar serem derivadas de uma única palavra ancestral. O método da reconstrução deve ser utilizado para distinguir verdadeiros cognatos de empréstimos. A partir do percentual de cognatos, pode-se estimar a profundidade cronológica. Uma taxa de 81% de cognatos indicaria cinco séculos desde que as duas línguas se separaram; 36% indicariam aproximadamente 2500 anos de separação; 12%, uns 5 mil anos.

Por causa das dificuldades de aplicação do método, especialmente de se fazer uma busca suficientemente exaustiva de cognatos, não consideramos mais a datação glotocronológica como precisa. Mesmo sem ela, contudo, pode-se ter uma idéia do tempo envolvido comparando os graus de semelhança entre as línguas em questão com os encontrados no caso indo-europeu, cujo material histórico pode corroborar as datas absolutas envolvidas na diferenciação lingüística. Assim, se as línguas

de uma família apresentam, mais ou menos, a semelhança que existe entre as línguas da família românica da Europa (francês, espanhol, português, italiano, romeno etc.), pode-se supor que tenham começado a se diferenciar há uns 2 ou 3 mil anos. É o caso, por exemplo, do núcleo da família Tupi-Guarani (Guarani, Kokama, Oiampi, Tapirapé, Tenetehara etc.). Relações mais distantes indicam, de modo correlato, uma maior profundidade cronológica de divergência (de 4 a 6 mil anos). Além desse nível "macro" ou de "stock" (por oposição ao de família), nossa certeza quanto à filiação genética diminui drasticamente, embora ainda seja possível, em alguns casos, reunir dados utilizando a técnica da reconstrução. Contudo, não se deve esperar que tais métodos permitam ir muito além de 4000 a.C. Nesse ponto, as imagens tornam-se embaralhadas demais.

Por essa razão, Joseph Greenberg (1987), em seu recente trabalho *Language in the Americas*, tentou desenvolver uma abordagem alternativa para a comparação, baseada na inspeção de grandes quantidades de material lexical e gramático de várias línguas. Greenberg espera, assim, detectar antigas ligações genéticas, remontando para além do horizonte do método comparativo corrente, isto é, para além de 6 mil anos atrás. Contudo, no caso brasileiro, algumas de suas classificações parecem chocar-se com pesquisas em andamento que utilizam este último método. Sua classificação (1987:384-5) situa, por exemplo, as línguas Tupi no mesmo "phylum" que as Arawak, distinguindo-as de um "phylum" que conteria as línguas Jê, Pano e Karib. O trabalho de Rodrigues (1985a) sugere, ao contrário, que as línguas Tupi estariam provavelmente associadas às línguas Karib e possivelmente também às línguas Jê, e que não se tem até o momento indicações seguras de uma relação entre nenhuma das três.

De qualquer modo, se nos permitem reconstruir as relações cronológicas entre grupos sociais (comunidades lingüísticas), os métodos lingüísticos também nos fornecem alguns dados quanto à distribuição espacial. Situando as línguas historicamente relacionadas num mapa, pode-se desenvolver hipóteses quanto à localização das línguas no passado remoto e às migrações que levaram à sua atual distribuição. Pode-se, por exemplo, afirmar com um grau razoável de certeza que os povos Tupi que foram os primeiros a ser encontrados pelos portugueses ao longo da costa brasileira tinham migrado recentemente para a região, e pode-se supor a rota dessa migração desde a área Brasil/Bolívia passando pelo Paraguai e subindo a costa do Brasil. Essa suposição baseia-se no fato de as línguas faladas ao longo dessa rota, incluindo o Chiriguano, o Guarani e o Tupinambá, serem tão próximas umas das outras quanto dialetos de uma única língua.

Poderíamos aprender ainda muito mais. O método comparativo permite reconstruir muitas das palavras que faziam parte do vocabulário de línguas faladas há 2 ou 3 mil anos, ou até antes. Por exemplo, temos uma certeza considerável de que a palavra *meñ* ou algo muito parecido era utilizada para "mel" por

falantes do Brasil central, vivendo em algum lugar entre os rios São Francisco e Tocantins, há uns 2 ou 3 mil anos. Podemos reconstruir essa palavra através das línguas Jê atuais, cuja distribuição sugere uma origem naquela região. Com trabalho suficiente, poderíamos reconstruir as palavras para plantas e animais, o que nos permitiria saber algo sobre o meio ambiente em que a protolíngua floresceu. Poderíamos reconstruir aspectos do parentesco, organização social e vida política, como foi feito em relação às línguas indo-européias.[3] Mas nossa pesquisa sobre as línguas brasileiras ainda não está tão avançada.

Existem no Brasil quatro grandes grupos lingüísticos com numerosos membros espalhados por vastas áreas: Arawak, Karib, Tupi e Jê. Neste breve ensaio, considero cada um desses grupos separadamente, com alguns comentários quanto às suas possíveis inter-relações. Existem ainda vários grupos lingüísticos menores, com menor número de línguas e distribuição mais compacta no mapa: Chapacura, Guaykuru, Katukina, Maku, Mura, Nambikwara, Pano, Tukano e Yanomami. Considerarei esses grupos em conjunto, sem me referir às suas histórias culturais internas, embora cada um deles mereça um estudo detalhado. Além disso, há línguas isoladas, desligadas de famílias, das quais tratarei numa seção. Estas são importantes, pois sua distribuição pode informar sobre a história cultural mais remota do Brasil.

JÊ

É comum atualmente fazer-se uma distinção entre a família Jê propriamente dita e o chamado Macro-Jê. Se imaginarmos uma árvore, a família Jê representaria um ramo relativamente recente, que se separou há uns 3 mil anos ou mais, a julgar pelas semelhanças internas entre as línguas Jê atualmente encontradas. As línguas Jê parecem ser mais diversificadas internamente do que as da família românica do indo-europeu. Mas foi demonstrado que todas as línguas Jê estão ligadas (Davis, 1966, 1968).

No caso do Macro-Jê (incluindo Kamakã, Maxakali, Botocudo, Pataxó, Puri, Kariri, Ofaié, Jeikó, Rikbaktsá, Guató e, possivelmente, Bororo e Fulniô), trata-se de relações mais distantes, datando provavelmente de uns 5 ou 6 mil anos pelo menos. Conseqüentemente, sabe-se menos quanto às suas filiações genéticas e, na verdade, foram feitas muito poucas tentativas de aplicação rigorosa do método comparativo a esses casos.

Temos muito mais certezas quanto à família Jê propriamente dita, em grande parte graças à reconstrução inicial de Davis (1966). Mas também neste caso ainda é preciso muito trabalho para que se possa afirmar com mais segurança a estrutura proposta da árvore. Felizmente, temos agora à disposição informação gramatical básica suficiente para permitir uma reconstrução mais detalhada.

Pelo Mapa 1, percebe-se que toda a rede de línguas geneticamente filiadas ao tronco Macro-Jê está concentrada na parte oriental e central do planalto brasileiro. O grupo central dos Jê, cuja radiação supomos ter-se iniciado há uns 3 mil anos, está localizado entre populações com relações mais afastadas a leste e a oeste. Da distribuição depreende-se que esse grupo de Jê propriamente dito teria se originado em algum lugar entre as nascentes dos rios São Francisco e Araguaia, possivelmente nas proximidades do grupo Jê Central atualmente extinto, conhecido como Xakriabá.

A primeira separação teria ocorrido entre os Jê meridionais (Kaingang e Xokleng) e o resto. Estes teriam iniciado sua migração em direção ao sul nesse momento, há uns 3 mil anos, mas não se tem idéia de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Tampouco se sabe por que migraram, embora um estudo do relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante ao seu hábitat originário.

Uma segunda cisão ocorreu entre os ramos central e setentrional; o grupo setentrional se dirigiu à bacia amazônica e foi-se expandindo gradualmente também para o oeste. Taxas de cognatos entre os ramos central e setentrional sugerem uma idade entre 1 e 2 mil anos para essa separação. A diferenciação interna dos grupos central e setentrional ocorreu provavelmente durante os últimos mil anos. Já as diferenciações internas entre os dialetos Timbira orientais (Canela, Krinkati, Pukobyê, Kranjé, Gavião e Krahô) e entre os vários dialetos Kayapó (Kubenkranken, Kubenkrañoti, Mekrañoti, Kokraimoro, Gorotire, Xikrin e Txukahamãe) teriam provavelmente ocorrido nos últimos quinhentos anos.

O hábitat das populações Jê era o planalto brasileiro, e se olharmos para a rede mais am-

pla dos povos Macro-Jê, veremos que esse padrão de adaptação ao meio se manteve. Nesse sentido, é lastimável que não tenhamos mais trabalhos aprofundados acerca das relações internas dentro do grupo mais amplo, que talvez nos permitissem apontar mais precisamente o foco de dispersão. O que sabemos é que duas das línguas Macro-Jê — o Karajá, localizado próximo do Xavante, Jê Central, e o Maxakali, localizado no Brasil oriental, a leste e ao sul do Xakriabá, também Jê Central — apresentam taxas de cognatos em relação a outros membros da família Jê que sugerem uma separação de mais de 3 mil anos.

Se considerarmos as línguas Macro-Jê em conjunto, veremos que formam um anel em torno do Brasil central-oriental. O limite setentrional da área é definido por uma linha que vai dos Fulniô no extremo leste do Brasil, junto à foz do rio São Francisco, aos Rikbaktsá, localizados ao longo do rio Juruena. Isso corrobora a hipótese de que a penetração Kayapó e Timbira em direção ao norte é recente, e de que suas regiões de origem se encontrariam mais ao sul. É interessante a sugestão de um estudo de Joan Boswood (1973:71), de que a língua Rikbaktsá é provavelmente mais próxima do Jê propriamente dito do que o Karajá ou o Maxakali. Ela indica uma taxa de cognatos de 38% entre o Rokbaktsá e o proto-Jê, mas não sabemos quais são as taxas de cognatos para relações entre as várias línguas Jê. A necessidade de mais estudos nesse sentido fica evidente.

O limite ocidental da expansão Macro-Jê é definido por uma linha entre os Rikbaktsá ao norte, passando pelos Bororo e Guató, que se dirige para o sudeste até os Ofaié. A posição do Bororo no Macro-Jê continua duvidosa, apesar dos primeiros materiais reunidos por Guérios (1939), e a posição do Ofaié requer estudos mais aprofundados, embora Gudchinsky (1971) tenha feito uma primeira tentativa.

O limite meridional vai dos Ofaié para o leste até os Puri, no extremo leste do Brasil, cuja língua está atualmente extinta. Esse limite confirma a hipótese de que os Jê meridionais teriam se deslocado para suas áreas atuais vindos do norte. É interessante o fato de ter ocorrido, historicamente, uma tal concentração de línguas Macro-Jê na parte leste do Brasil, desde o Rio de Janeiro até a Bahia. Essa poderia ser a zona de origem do Macro-Jê, uma especulação que poderia ser iluminada por reconstruções das relações internas entre as famílias Macro-Jê nessa área (Maxakali, Botocudo, Puri e Kamakã). Se forem apenas remotamente relacionadas umas às outras, esta seria uma área de grande diversidade lingüística para o grupo Jê e, assim, um possível local de dispersão ocorrida há 5 ou 6 mil anos.

Antes de deixarmos os Jê, é importante notar que o Macro-Jê está possivelmente relacionado ao Tupi e talvez também ao Karib. Davis (1968) apontou alguns possíveis cognatos e Rodrigues (1985a) avançou com um estudo importante que o confirma. O interessante é que, ao contrário de especulações iniciais, nenhum desses grupos lingüísticos parece estar diretamente relacionado ao Pano nem ao Arawak. Voltaremos a esse problema após uma discussão das línguas Tupi e Karib, já que a história mais antiga da cultura do Brasil exigirá provavelmente que se relacionem as famílias Tupi, Jê e Karib.

TUPI

A filiação genética entre as línguas do grupo Macro-Tupi é mais conhecida do que as filiações no grupo Macro-Jê. Isso se deve em grande parte ao trabalho comparativo do grande lingüista brasileiro Aryon Dall'Igna Rodrigues (1958, 1964, 1985a, 1985b, 1986). Dispomos ainda de uma reconstrução detalhada da família principal dentro do grupo Macro-Tupi, conhecida como Tupi-Guarani (Lemle, 1971). Restam poucas dúvidas quanto às ligações genéticas entre as línguas Tupi-Guarani e temos uma segurança considerável no que diz respeito às línguas Macro-Tupi, embora as posições dentro da árvore provavelmente sejam revistas no futuro, à medida que a pesquisa prossiga.

O principal grupo Tupi, o Tupi-Guarani, é análogo ao Jê dentro do Macro-Jê, embora suas línguas sejam provavelmente mais próximas umas das outras. Aryon Rodrigues (1986:29 ss.) o compara ao grupo românico dentro do indo-europeu. As diferenças parecem ser da mesma ordem de magnitude, o que sugeriria pelo menos 2 mil anos de divergência.

O Mapa 2 mostra a distribuição dos povos Tupi-Guarani, que — e isso é interessante — estão mais espalhados do que o grupo de famílias mais afastadas Macro-Tupi. Os Macro-Tupi, excetuando-se os Tupi-Guarani, estão

concentrados numa área no Brasil centro-oeste entre o rio Madeira a oeste e o rio Xingu a leste. Estendem-se até o Amazonas, mas apresentam uma concentração e diversidade maiores no estado de Rondônia. A área geral de dispersão dos povos Macro-Tupi, que teria ocorrido entre 3 e 5 mil anos atrás, situa-se provavelmente entre o Madeira e o Xingu, ao que tudo indica mais próximo das áreas de cabeceira do que das várzeas dos grandes rios. Se assim for, os falantes de Macro-Tupi teriam tido originariamente um padrão de adaptação ecológica semelhante aos de Macro-Jê numa data análoga. Teriam estado nas terras mais altas, os Jê a leste e ao sul, os Tupi mais a oeste e ao norte. Isso situaria os Jê nas cabeceiras das bacias do São Francisco, Araguaia-Tocantins e Paraguai, e os Tupi nas redondezas dos tributários orientais do Madeira, nas cabeceiras do Tapajós e do Xingu.

No caso Jê, é importante notar o caráter incompleto de nossos conhecimentos. Loukotka (1968) lista uma série de línguas extintas no nordeste brasileiro. Se fossem ligadas ao Macro-Jê, isso poderia indicar uma origem mais a nordeste, ainda em região alta. Não temos o mesmo problema no que se refere às populações Tupi, já que as línguas atualmente extintas faladas antigamente ao longo da costa pertencem todas à família Tupi-Guarani e são, provavelmente, dialetos de uma única língua, que havia se deslocado recentemente para a região.

De fato, a grande expansão geográfica das línguas Tupi não está associada à antiga dispersão Macro-Tupi, e sim à explosão que ocorreu com a expansão da família Tupi-Guarani. Esta teria ocorrido há uns 2 ou 3 mil anos, e não há 4 ou 6 mil anos, e parte da dispersão é provavelmente muito recente.

Supondo-se que os grupos Tupi-Guarani tenham começado a se diferenciar de outros Macro-Tupi em algum lugar entre o Madeira e o Xingu, parece evidente que os Kokama e os Omágua se deslocaram para cima em direção ao Amazonas. Faziam parte da primeira cisão do grupo Tupi-Guarani. Pela mesma época, os Guaiaki teriam se deslocado para o sul, atingindo a região do atual Paraguai, e os Xirionó teriam se dirigido para o sudoeste, penetrando na Bolívia.

Essa fase de separação e dispersão foi seguida pela do grupo central mais proximamente relacionado de falantes Tupi, que inclui os Pauserna e Kawahib a oeste, os Kajabi e Kamayurá ao longo do Xingu, os Xetá, que se dirigiram para o extremo sul do Brasil, e os Tapirapé e Tenetehara, que partiram em direção nordeste, atravessando o Xingu e o Tocantins, até próximo da foz do Amazonas. Os Oyampi também faziam parte dessa dispersão, tendo talvez se deslocado na frente dos Tapirapé e Tenetehara, atravessando o Amazonas e chegando até ao norte do Brasil e às Guianas.

A dispersão final teria ocorrido após o ano 1000, já que há dados indicando que várias línguas seriam, então, uma única língua, reunidas sob o nome de "Tupi-Guarani", que não deve ser confundido com a família mais ampla. Essa língua era falada pelos Chiriguano e Guarayo na Bolívia, pelos Tapieté e Guarani no Paraguai, pelos Kaingwa na região entre o Paraguai, a Argentina e o Brasil e por grupos que ocupavam a costa do Brasil até a foz do Amazonas: os Tupinambá, Tupiniquins e Potiguara.

As línguas Tupi, considerando o atual estado do conhecimento, parecem se distinguir das línguas Jê em seus padrões de dispersão geográfica. Entre os Jê, a distância geográfica parece corresponder, *grosso modo*, à distância histórica. Línguas mais próximas tendem a se manter juntas, como se a língua se reproduzisse segundo um processo de ramificação em que novos galhos empurram os velhos galhos mais para longe. Não é exatamente isso o que ocorre, especialmente no que diz respeito ao núcleo Jê a ao deslocamento dos Jê meridionais para o extremo sul do Brasil. Mas é de modo geral verdadeiro em comparação com os Tupi.

Entre os Tupi, em vez de ramificações, encontramos um padrão de explosões e radiações a partir de centros. Conseqüentemente, línguas muito distantes acabam se revelando muito relacionadas. A relação entre o Chiriguano na Bolívia e o Potiguara na costa norte do Brasil talvez seja o exemplo mais eloqüente. Mas se nos distanciarmos no tempo, teremos os Oyampi ao norte do Amazonas e os Xetá no sul do Brasil. Remanescentes de uma explosão ainda mais antiga são os Kokama no nordeste do Peru e os Guaiaki no Paraguai.

No seu extrato mais antigo, as famílias Macro-Tupi, o padrão geográfico não é tão diferente do dos Jê. Os Macro-Tupi têm uma dis-

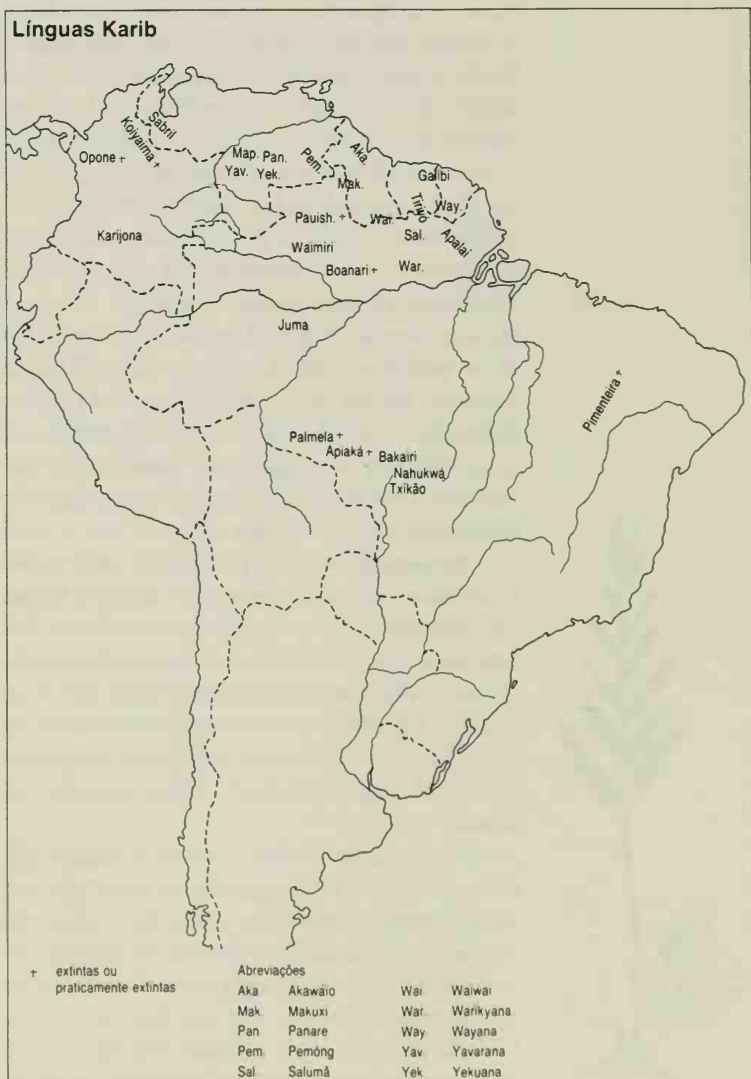
tribuição compacta. Tem-se no entanto a sensação de que, ao longo do tempo, a mobilidade tornou-se um traço mais central das comunidades lingüísticas. Os dados lingüísticos não nos permitem saber se isso representa uma mudança na adaptação ecológica ou em outros aspectos das culturas. No momento em que se chega à língua Tupi-Guarani propriamente dita, a mobilidade geográfica é um traço essencial. Em suma, os grupos Tupi, a cada diferenciação sucessiva, parecem se tornar mais migratórios, menos presos a espaços físicos. As línguas e (se pudermos passar da língua para a cultura) as culturas se tornam cada vez mais móveis.

Faria sentido que os Macro-Tupi, durante a fase de dispersão (talvez 4-6 mil anos atrás), se parecessem mais com os Macro-Jê. A hipótese avançada por Rodrigues (1985a), assim como por Davis (1968), é de que os Jê e Tupi estão relacionados a distância. Se existe realmente uma relação, essa só pode ser, evidentemente, distante. Atribuir à conexão uma profundidade cronológica mínima (digamos de 5 a 7 mil anos) acrescenta pouco à nossa compreensão, e apenas indica nossa incerteza.

KARIB

Em comparação com os Jê e com os Tupi, não houve nenhuma tentativa de aplicação rigorosa do método comparativo às línguas Karib. Os trabalhos mais recentes são o de Durbin (1985), que na verdade é um levantamento preliminar, preparatório para uma análise comparativa completa, e o de Villalón (1991), baseado numa comparação lexical feita sem a aplicação do método comparativo. Conseqüentemente, nosso conhecimento dessa família ainda é rudimentar, e pode-se imaginar o quanto resta a descobrir a partir de trabalhos futuros, que devem envolver a aplicação da verdadeira técnica comparativa. Rodrigues (1985a), por exemplo, fornece alguns dados valiosos quanto à ligação genética entre línguas Karib e Tupi. Isso poderia significar que as línguas Karib, Tupi e Jê derivam todas de um ancestral comum no passado remoto. Mas não se pode fazer muito até que novas pesquisas sejam realizadas.

Embora nosso conhecimento dos Karib ainda esteja baseado em comparações superficiais, parece evidente que as línguas Karib são todas bastante próximas, no nível, digamos, da família Tupi-Guarani. Isso indicaria uma dispersão ocorrida há uns 2 ou 3 mil anos. Villalón (1991:88) estima a idade máxima da família Karib em 3290 anos. Entretanto, ainda não dispomos de uma boa noção da subclassificação dessas línguas. Durbin (1986) propôs uma distinção entre Karib setentrionais e meridionais, contestada por Villalón (1991), que propôs, em vez disso, uma distinção geral leste-oeste.

O mapa abaixo mostra a distribuição geográfica da família Karib. Segundo Villalón, essa família originou-se provavelmente em algum ponto das cabeceiras guianenses, entre a Venezuela e as Guianas. Para ela, a primeira ramificação da família seria a migração dos Yukpa (seus Makoita) para o leste, em direção ao nordeste da Colômbia. A segunda ramificação

seria a dos Karijona indo para o sudeste da Colômbia, tendo os Bakairi migrado para o Brasil central mais tarde.

Não se pode superestimar nossa incerteza quanto à subclassificação até que tenha sido feita uma reconstrução geral. Esta é especialmente importante na medida em que há evidências de um considerável empréstimo lexical dentro do núcleo das línguas Karib das Guianas e da Venezuela. Também existem empréstimos, de dois tipos diferentes, entre línguas Tupi e Karib. Rodrigues (1985a) fornece evidências que sugerem uma fase mais antiga de empréstimos entre a família Tupi-Guarani (sem incluir as outras famílias Macro-Tupi) e as línguas Karib setentrionais (sem incluir as línguas Karib ao sul do Amazonas).

É interessante que haja tanto empréstimo entre os grupos Karib, já que isso não ocorre entre os grupos Jê e, no caso dos grupos Tupi, os empréstimos parecem ser do Tupi para o Karib, e não o inverso. Costuma-se associar o empréstimo ao tipo de contato envolvido no comércio e na troca. Villalón (1991:86) chega a uma conclusão semelhante, afirmando que os "dados considerados confirmam a existência de redes regionais pré-colombianas de longo alcance que se estenderam graças a uma vasta rede de rios navegáveis capaz de manter um intenso tráfico de pessoas e bens". Para se compreender a história da cultura da América do Sul pré-colombiana, será preciso determinar quando essas redes se expandiram, o que requer reconstruções detalhadas. Até que isso seja feito, só podemos especular. No momento, inclinamo-nos a pensar que o contato extensivo, do tipo que produz interações contínuas e regulares e requer alguma forma de código de comunicação compartilhado (bilingüismo, línguas francas, línguas de comércio etc.), não tem mais do que 2 ou 3 mil anos, e talvez seja bem mais recente. Nessa data recuada, o principal papel mediador era provavelmente desempenhado pelas populações Karib.

As populações Jê, assim como as antigas populações Tupi, tanto quanto se pode afirmar atualmente a partir da reconstrução, parecem ter-se aproximado mais do tipo clássico de comunidade isolada. Nessas sociedades, o contato lingüístico costuma se restringir aos membros do grupo local, e quando os grupos se dividem, aparentemente não retomam mais tarde um contato de tipo constante que possa produzir empréstimos. Esse padrão, com redes de intercâmbio entre comunidades relativamente subdesenvolvidas, é provavelmente o padrão mais antigo no Brasil.

Um aspecto curioso da família Karib, em relação aos Jê e Tupi, é que não tenha sido possível até o momento identificar um grupo mais amplo de "Macro-Karib", análogo ao Macro-Jê e ao Macro-Tupi. Ou seja, parece que não existem outras famílias menores, com laços mais distantes com a família Karib, que poderiam ajudar-nos a identificar um local de origem karib. As relações mais próximas até agora identificadas não se encontram, entretanto, ao norte do Amazonas, e sim ao sul. Rodrigues (1985a) forneceu evidências extremamente sugestivas — na forma de cem possíveis cognatos — de uma ligação entre os troncos Karib e Tupi. Além disso, propôs uma distinção entre esses cognatos, que indicariam uma origem histórica comum para esses grupos, e os empréstimos, que indicariam contato mais tardio.

A conexão Tupi-Karib ainda não passa de uma hipótese, em meio a tantas outras, mas parece cada vez mais provável. Se essa relação for confirmada, poderemos estar diante de um passado bastante remoto (mais de 6 mil anos), quando a família Karib ter-se-ia desligado do tronco Tupi. Dada a também possível ligação histórica entre Tupi e Jê, tratar-se-ia de um grupo genético de Jê, Tupi e Karib. Os dados de que dispomos atualmente são sem dúvida muito mais sugestivos do que tudo o que já se tinha visto.

Se essa relação for confirmada, seria mais provável que as populações ancestrais desses grandes grupos se encontrassem ao sul do Amazonas do que ao norte. Trata-se de um período remoto em que Tupi e Karib ainda não se distinguiam, embora as populações Macro-Jê provavelmente já tivessem se desligado.

Não sabemos, evidentemente, onde as populações ancestrais do conjunto Tupi-Karib poderiam ter vivido. Pelo menos não temos nenhuma localização precisa. Mas podemos imaginar, a essa altura, que seria algum lugar na área do Brasil central-ocidental, perto da zona de origem dos grupos Macro-Tupi. Uma reconstrução sólida do proto-Karib — não se pode exagerar demais a sua necessidade — poderá, espera-se, lançar luzes sobre a questão.

ARAWAK

Na literatura recente, o termo Maipure é utilizado para caracterizar um conjunto semelhante ao Jê (não ao Macro-Jê) ou à família Tupi-Guarani (não ao tronco Tupi). Graças ao excelente trabalho de David Payne (1991) possuímos agora um grau relativamente alto de certeza quanto às filiações genéticas entre as línguas Maipure, ainda que as subclassificações específicas estejam sujeitas a revisão. As línguas Maipure são relativamente próximas. Pode-se supor uma profundidade cronológica para a família de uns 3 mil anos.

O termo Arawak refere-se a um grupo geneticamente mais abrangente, sobre cujos membros temos menos certezas, menos do que nos casos Macro-Jê ou Tupi. Na verdade, atualmente apenas fazemos suposições quanto às filiações nesse caso. As outras famílias geralmente incluídas no Arawak são as línguas Aruan da região do sudoeste amazônico (Kulina, Paumari, Yamamadi e Deni), a língua Puquina falada nas redondezas do lago Titicaca na Bolívia e as línguas Toyeri ou Harakmbet faladas próximo a Cuzco, no Peru.

As semelhanças entre as línguas Maipure e as línguas Guahibo da Colômbia e Venezuela (Guahibo, Guayavero, Cuiha) "costumam ser atualmente consideradas como emprestadas" (Payne, 1991:363). O empréstimo também não pode ser descartado em outros casos, como uma característica marcante dentro do grupo Maipure. M. R. Wise (citado em Payne, 1991:372) resume as opiniões quanto à extensão dos empréstimos no caso Amuesha, concluindo que se pode pensar que o Amuesha tenha sido "substituído pelo Quêchua".

De qualquer modo, as línguas Maipure foram organizadas por Payne em cinco subdivisões: setentrional, oriental, central, meridional e ocidental. Esses grandes grupos são mostrados no Mapa 4. Não existe consenso na literatura quanto à origem geográfica do tronco Maipure, embora fique claro que em relação aos Tupi, Jê e Karib os Maipure apresentam uma distribuição genericamente ocidental. Localizá-los com mais exatidão tem sido, entretanto, difícil. Teriam se originado ao longo de um trecho do curso principal do Amazonas, como afirma Lathrap (1970:74)? Teriam uma origem mais setentrional, na região do alto Vaupés, digamos? Teriam se dispersado a partir de uma área mais a sudoeste, algo como o centro ou o norte do Peru?

O trabalho recente de Payne lança algumas luzes sobre essa questão. Das cinco grandes subdivisões dos Maipure, duas (ocidental e meridional) têm representantes na área centro-norte do Peru. Algumas das línguas setentrionais também não se encontram geograficamente muito distantes dessa área, sendo o Resígaro talvez a mais próxima. Partindo da regra de que a área geográfica que contém a maior diversidade lingüística é provavelmente a zona de origem, a área peruana se apresenta como o possível local de dispersão do ramo Maipure dos Arawak.

Isso é confirmado pelas línguas setentrionais. Desde o oeste da região amazônica, atravessando todo o norte da América do Sul através das Guianas e até as Antilhas, encontra-

mos um único ramo da família no qual ocorreu, entretanto, uma notável proliferação, que sugere algum novo tipo de adaptação.

Esta última hipótese ganha credibilidade quando se examinam as características geográficas de outros grandes subgrupos de Maipure. O ramo ocidental, incluindo Amuesha e Chamicuro, encontra-se numa área montanhosa de transição para as terras baixas. O ramo central, Pareci e Waurá, por sua vez, encontra-se decididamente no planalto. Os Waurá estão nas nascentes do Xingu e os Pareci basicamente na chapada dos Parecis, com altitudes entre 500 e 1000 m. O ramo meridional, línguas Bauré e Ignaciano, se localiza em torno dos Llanos de Mojos, com altitudes entre 200 e 500 m e numa região de nascentes. Os Terena, lingüisticamente bem próximos, mudaram-se para o planalto oriental brasileiro, na área ao longo do alto Paraná. Os Piro, Matsiguenga e Ashaninca-Campa estão todos numa região alta de nascentes do centro-leste do Peru. A exceção aqui é a língua Apurinã, localizada numa região realmente de terras baixas (altitude de menos de 200 m) ao longo do rio Purus no sudoeste do Brasil. O principal subgrupo localizado em região de terras baixas é o ramo setentrional, que apresenta, como vimos, uma grande proliferação.

Um problema interessante desse ponto de vista é o Palicur, localizado junto à costa Atlântica ao norte da foz do Amazonas, numa região em geral de pequena altitude com terras mais altas em redor. Payne não quis, até o momento, considerar o Palicur como mais próximo do ramo setentrional ou do meridional. Conseqüentemente, colocou-o num grupo oriental separado. Mas isso torna difícil a reconstrução da migração que poderia tê-los levado a essa área.

Se o Peru for a zona de origem dos Maipure, pode-se dizer que o ramo ocidental não se deslocou muito, estando próximo do ponto de origem há 3 mil anos ou mais. O grupo meridional teria passado por uma dispersão, com os Ignaciano e Bauré acabando nos Llanos de Mojos e os Terena continuando em direção ao leste, atingindo finalmente o planalto brasileiro. Os Machiguenga, Ashaninca-Campa e Piro teriam permanecido próximo de sua origem geográfica, e os Apurinã teriam penetrado pelas terras baixas do rio Purus. Pode-se imaginar rotas basicamente de regiões de cabeceiras que teriam levado o ramo central (Waurá e Pareci) aos seus locais atuais de habitação nas cabeceiras brasileiras. É possível, como argumenta Lathrap, que tenham seguido os cursos dos rios, mas se o fizeram, procuraram regiões de nascentes, com altitudes maiores. Não é inconcebível, contudo, e pode até ser provável, que tenham seguido uma rota terrestre até suas localizações atuais.

Dentro desse quadro geral, é difícil imaginar como os Palicur poderiam ter atingido o nordeste do Brasil. Talvez fossem um destacamento avançado dos Maipure setentrionais, entrando pela periferia setentrional do Amazonas. Ou talvez tenham vindo pelo planalto oriental do Brasil, adiante dos Maipure centrais, mas precisariam ter cruzado o Amazonas perto de sua foz. Ou talvez tenham descido o próprio Amazonas.

De qualquer modo, esses subgrupos não apresentam bases para se afirmar que os Maipure se originaram em terras baixas ao longo do curso principal do Amazonas, como sugere Lathrap (1970:74). Seu ponto de dispersão, há talvez 3 mil anos ou mais, foi mais provavelmente uma área periférica de cabeceiras, não muito diversa das regiões ocupadas pelos ancestrais dos Jê, Tupi e Karib. Embora os Maipure-Arawak tenham feito a maior penetração nas verdadeiras terras baixas, ao norte do Amazonas, tal penetração foi realizada por apenas um dos grandes ramos da família e talvez represente uma nova adaptação ecológica.

Nesse ponto, poderíamos conjeturar que o curso principal do Amazonas não foi a principal rota de dispersão Arawak. Ao contrário, parece provável que os Maipure tenham migrado pela periferia da bacia amazônica, tanto pelo norte como pelo sul, a partir da área peruana, estabelecendo-se apenas mais tarde em regiões de terras baixas amazônicas.

Especulações quanto à rede mais ampla de línguas Arawak ainda são muito embrionárias para que se possa afirmar qualquer coisa em relação à zona de origem Arawak. Se aceitarmos que as semelhanças entre Maipure e Guahibo se devem a empréstimos, as outras supostas línguas Arawak (famílias Aruan e Harakmbet, assim como Puquina) estão todas ao sul e a oeste do Amazonas. Puquina e Harakmbet estão em regiões bastante elevadas. Nesse sentido, a família Aruan parece distinguir-se por ocupar em geral áreas de terras baixas.

com altitude de menos de 200 m, estendendo-se às vezes para terras mais altas. Contudo, mesmo a família Aruan tende a se localizar em regiões de nascentes e montantes, confirmando a hipótese de que os Arawak eram periféricos em relação ao curso principal do Amazonas.

FAMÍLIAS MENORES

As famílias lingüísticas menores tendem a ser geograficamente mais compactas. Não apresentam, assim, tantos problemas para a reconstrução das regiões de origem e dos padrões de dispersão. Além disso, para muitas dessas famílias menores, as profundidades cronológicas não são provavelmente muito grandes, e o grau de distância entre as línguas sobreviventes é comparável ao grupo românico das línguas indo-européias, o que sugere datas de separação de não mais de 3 mil anos. Mas não se pode generalizar demais. Isso provavelmente não é verdadeiro em relação às famílias Tukano e Pano-Takana, mas é certamente verdadeiro no caso Yanomami.

Os menores agrupamentos genéticos no Brasil são as famílias Pano, Guaykuru, Nambikwara, Chapkura, Mura e Katukina ao sul do amazonas, e as famílias Puinave e Yanomami ao norte. Sua distribuição aproximada está indicada no mapa ao lado.

a) A família Pano é a maior delas ao sul do Amazonas. Graças ao trabalho de Shell (1965), possuímos uma reconstrução básica da família, que está mais ou menos concentrada no oeste do Brasil e no Peru, assim como na Bolívia. Encontram-se nas cabeceiras e altos cursos dos rios Juruá, Purus e Javari. Key (1968) e Girard (1971) demonstraram que a família Pano está relacionada à família Takana da Bolívia, o que confirma a origem dessas famílias no canto sudoeste da bacia amazônica. Pode-se supor profundidades cronológicas para ambas as famílias por volta de 2 a 3 mil anos, tendo a língua ancestral de ambas (proto-Pano-Takana) uma idade de vários milhares de anos.

Especulações acerca da rede mais ampla de filiações para Pano e Takana nos levam mais para o sul (Suarez, 1973), incluindo Moseten, uma língua encontrada ao longo das cabeceiras do rio Mamoré (Madeira-Guaporé) na Bolívia, e até a língua Tehuelche da Patagônia. Contudo, Milgiazza e Campbell (1988) propuseram uma ligação entre Pano e Takana, de um

lado, e a família Yanomami do norte do Brasil (Roraima) e Venezuela, do outro. Se essa hipótese for verificada, poderemos estar diante de evidências de uma origem meridional também para os Yanomami. Estes têm uma distribuição compacta e uma relação próxima, e assim, de qualquer modo, não se espera uma grande profundidade cronológica para essa família, que tem provavelmente menos de 2 mil anos.

A área de origem dos falantes de proto-Pano-Takana se encontra provavelmente entre as cabeceiras dos rios Madre de Diós e Ucayali, uma área com altitudes entre 200 e 1000 m.

b) A família Guaykuru tem um representante remanescente no Brasil, o Kadiwéu, localizado ao longo da fronteira entre o Brasil e o Paraguai e estendendo-se para o norte até a

junção com a Bolívia. O grosso das línguas Guaykuru se encontra no norte da Argentina e do Paraguai. A família inclui Guaykuru, Pilaga, Toba, Mocoví e Aibipón, além de algumas línguas extintas.

A família se encontra totalmente fora da bacia amazônica, no sistema Paraná-Paraguai. As áreas ocupadas são em geral de baixa altitude (no máximo 200 m), consistindo em extensas planícies com verões em geral muito secos e quentes.

c) A família Nambikwara é formada por três línguas concentradas na região do oeste do Mato Grosso e Rondônia, entre a chapada dos Parecis e a serra do Norte, uma região mais alta, com altitudes entre 200 e mais de 500 m.

d) A família Chapacura se encontra ao longo do rio Madeira e provavelmente originou-se no atual estado de Rondônia, nas redondezas da serra dos Pacaás Novos, uma região de altitudes de mais de 500 m, embora os Chapacura se estendam à bacia do Madeira.

e) A família Mura, atualmente representada por apenas duas línguas, Mura e Pirahã, está localizada ao longo dos cursos médio e baixo do rio Madeira, basicamente na margem direita. Rodrigues (1986:78) propõe que sua primeira localização tenha sido entre os rios Manicoré e Maici, afluentes do Madeira. De qualquer modo, há poucas dúvidas de que se trata de uma região genuinamente de terras baixas. A profundidade cronológica não é certamente grande, talvez nem chegue a 2 mil anos. E se agruparmos Mura, Pirahã e Matanawi, estaremos possivelmente deslocando sua área de origem para mais a montante.

f) Pouco se sabe da família Katukina, que se encontra no extremo oeste do Brasil, entre os altos cursos dos rios Juruá e Javari. Os Katukina são povos claramente de terras baixas, ocupando áreas com menos de 200 m de altitude. Ao mesmo tempo, é possível que a profundidade cronológica da família não seja grande.

g) O outro grande grupo é o dos Tukano, com duas localizações geográficas principais: oriental, na região do alto rio Negro e Vaupés, no noroeste da Amazônia, e ocidental, nas cabeceiras dos rios Caquetá-Putumayo no sul da Colômbia e Equador. Não temos certeza quanto ao grau de diversidade entre as divisões oriental e ocidental, já que não dispomos de uma reconstrução sólida. Os grupos orientais parecem ser muito próximos uns dos outros. Mas isso talvez se deva ao extremo desenvolvimento do multilingüismo nessa área (Sorensen, 1967; Jackson, 1974, 1983; Grimes, 1985). Tem-se a impressão de que essa área envolve constante interação e comunicação, num grau talvez até maior do que entre os Karib. Qualquer afirmação quanto à influência desse multilingüismo nos empréstimos lexicais e morfológicos terá, contudo, de aguardar uma reconstrução.

Os Tukano orientais, embora periféricos em relação ao curso principal do Amazonas, deslocaram-se para os vales dos rios, e as áreas que ocupam não passam dos 200 m de altitude. Contudo, a profundidade cronológica para esse grupo não é provavelmente grande, e quando os agrupamos aos Tukano ocidentais, com uma profundidade cronológica maior, talvez de 3 a 4 mil anos, emerge um padrão diferente. Os grupos ocidentais ocupam em geral terras mais altas (200-500 m), nas regiões de cabeceiras. É muito provável que os Tukano tenham surgido mais a oeste do que a área dos Tukano orientais sugere. Isso situaria sua origem numa região de altitudes mais elevadas, talvez ainda mais periférica em relação às verdadeiras terras baixas amazônicas.

h) Os Puinave (Maku) são povos de cabeceiras e interflúvios nas regiões afastadas do noroeste amazônico, com altitudes, no entanto, raramente acima de 200 m. Entre as línguas sobreviventes dessa família estão Hupda, Nadob, Wariva, Puinave e Makusa.

i) Os Yanomami são povos de cabeceiras, que ocupam a serra Parima no norte de Roraima e Venezuela, região de altitudes entre 500 e mais de 1000 m. Considera-se em geral que a família Yanomami é formada por quatro línguas mutuamente ininteligíveis mas próximas umas das outras: Yanám (ou Ninám), Sanumá, Yanomám (ou Yainomá) e Yanomámi. A profundidade cronológica da separação dessas línguas não deve ultrapassar os 2 mil anos, e já mencionamos que o Yanomami pode ser geralmente relacionado às línguas Pano e Takana ao sul do Amazonas.

O mapa da página 97 mostra que as famílias menores tendem a se localizar na periferia da bacia amazônica, e não em seu curso principal. As duas principais exceções são as famílias Katukina e Mura, ambas de povos inequivocamente de terras baixas. Contudo, a pro-

fundidade cronológica destas duas famílias não deve ser grande. Estudos mais aprofundados são necessários para que se possa saber com mais segurança há quanto tempo estariam em suas regiões atuais.

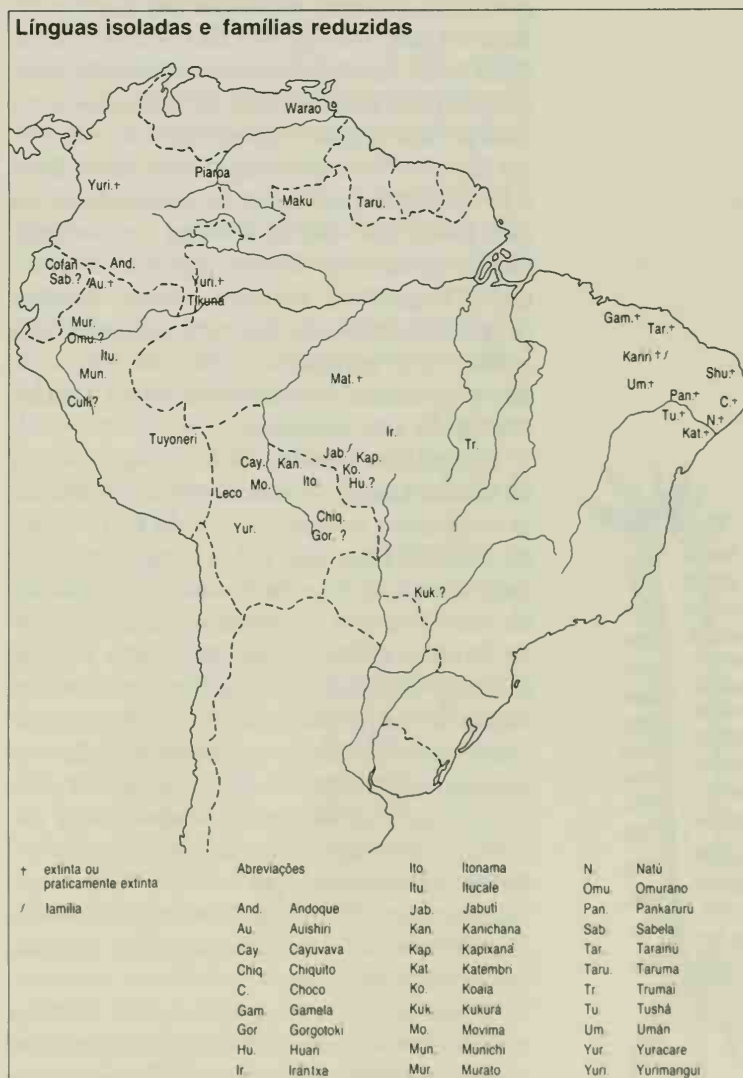
LÍNGUAS ISOLADAS

Muitas línguas sul-americanas são *isoladas*, isto é, não possuem ligação conhecida com outras línguas ou famílias lingüísticas. À primeira vista, tais línguas não parecem poder ajudar do ponto de vista da história da cultura, já que não é possível traçar suas origens no tempo ou seus movimentos no espaço. Mas são na verdade muito importantes para se compreenderem as fases mais antigas da história da cultura — datas além do alcance da técnica comparativa, ou seja, anteriores a 4000-5000 a.C.

Como isso é possível? Podemos usar as línguas isoladas como ferramentas para entender as fases mais antigas da cultura brasileira estendendo o princípio básico utilizado para determinar o ponto de dispersão de uma família lingüística. O princípio nesse caso é o de que a área geográfica na qual estão concentrados os membros mais divergentes de uma família é provavelmente a área de origem. Supõe-se que outras comunidades lingüísticas tenham migrado do local de diversidade. Estendendo tal princípio às línguas isoladas, já que estas não possuem filiação genética conhecida, diríamos que áreas em que encontramos concentrações de línguas isoladas são provavelmente focos de dispersões muito antigas. Teoricamente, as línguas isoladas poderiam estar distribuídas num mapa de modo uniforme. Na realidade, no caso sul-americano apresentam o efeito de aglomeração.

O mapa ao lado mostra isso claramente. Utilizando a definição de Kaufman (s. d.) dos grandes agrupamentos genéticos na América do Sul, esse mapa mostra as línguas isoladas e as famílias muito pequenas. A partir do mapa, fica claro que existem três áreas principais de concentração e, conseqüentemente, três focos prováveis de antiga dispersão. São eles: 1) a área do Nordeste brasileiro onde, infelizmente, todas as línguas em questão estão extintas; 2) o planalto a oeste do Brasil e na vizinha Bolívia, em torno da chapada dos Parecis e da serra dos Pacaás Novos; e 3) norte do Peru e Equador. Existem algumas línguas isoladas nas cabeceiras da Guiana e da Venezuela, mas esse não parece ser um grande foco.

O estudo das línguas isoladas confirma a hipótese indicada pelo estudo das grandes famílias lingüísticas. A dispersão Macro-Jê pode ter estado ligada a um foco de dispersão antigo no Nordeste do Brasil. A aglomeração de línguas isoladas nessa área sugere que numa data muito remota os ancestrais dos Macro-Jê podem ter estado em algum lugar do planalto entre as bacias do São Francisco e do Tocantins. Do mesmo modo, as populações Macro-Tupi estariam provavelmente ligadas a um antigo foco de dispersão no oeste do Brasil, e os grupos Arawak à dispersão no norte do Peru e Equador. As grandes áreas não nos ajudam a localizar essas famílias com maior precisão. Apenas confirmam que as famílias estavam ligadas a sítios distintos de ocupação antiga.

Línguas isoladas e famílias reduzidas

Uma família permanece fora desse quadro, a família Karib. As poucas línguas isoladas na área venezuelana não fornecem evidências seguras de um foco antigo. Além disso, sabemos que a profundidade cronológica da família Karib não é tão grande como a do Macro-Tupi, Macro-Jê e Arawak. E cresce a probabilidade de que o Karib esteja geneticamente relacionado ao grupo Tupi. A distribuição das línguas isoladas confirma que a região guiano-venezuelana pode não ter sido o foco de antigos desenvolvimentos culturais e teria sido, ao contrário, um local de dispersão secundária, para onde teriam migrado povos vindos de focos mais antigos.

A HIPÓTESE DAS CABECEIRAS OU PERIFERIA

Quando localizamos as prováveis áreas de origem dos ancestrais históricos das famílias Jê, Tupi e Karib, emerge um fato notável. Todas essas áreas são de cabeceiras: o planalto a leste do Brasil, junto ao alto São Francisco, no caso Jê; a área mais extensa entre as cabeceiras dos rios Madeira e Tapajós, no caso Tupi; e os altiplanos guianenses ou venezuelanos no caso Karib. Por volta de 4000 a.C. e talvez até muito depois (ano 1000 ou mais), as comunidades lingüísticas ancestrais dessas famílias ocupavam cabeceiras, com altitudes entre 200 e 1000 m (e geralmente acima de 500 m), e não penetraram nos baixos cursos do Amazonas ou de seus afluentes.

Um padrão semelhante se esboça no caso da família Arawak, se seus ancestrais realmente se originaram no norte-centro do Peru. E ainda que não fosse esse o seu local de origem, parece certo que se localizavam nas cabeceiras amazônicas — contrariamente à hipótese de Lathrap (1970:74), de que teriam surgido ao longo do curso principal do Amazonas, na região de sua junção com o rio Negro. Os Arawak podem ter sido os primeiros a mudarem-se para regiões mais baixas, como indica o ramo setentrional da família Maipure, mas parecem seguir um padrão de distribuição periférico aos principais cursos d'água, ou seja, mais próximo das cabeceiras do que das várzeas. Trata-se de altitudes entre 200 e 1000 m, como nos outros casos.

Nosso breve resumo das outras famílias mais importantes revelou certa conformidade com esse padrão periférico, e algumas exceções. O que deve ser lembrado em relação a essas famílias menores é que a profundidade cronológica que é possível reconstruir para elas nunca é muito grande — na faixa de 2 a 3 mil anos no máximo. Conseqüentemente, as regiões de origem encontradas não correspondem às posições que ocupavam seus ancestrais há 5 ou 6 mil anos. Nos casos em que se pode recuar mais no tempo, como acontece em relação aos Tukano e aos Pano, a hipótese cabeceiras/periferia torna-se mais provável. De qualquer modo, a hipótese funciona bem também para os outros grupos lingüísticos. Não há famílias lingüísticas com profundidades cronológicas superiores a 1000 a.C. cujas zonas de origem se encontrem basicamente no médio e baixo Amazonas. De fato, não há nenhuma zona de origem fora das áreas periféricas.

Através das línguas, com o auxílio da técnica de reconstrução, começamos a perceber uma possível seqüência da história cultural. Por volta de 4000 a.C. e possivelmente até 1000 a.C., a distribuição das famílias sugere uma localização periférica em relação ao curso principal do rio Amazonas e geralmente em terras altas. Os dados de que dispomos atualmente sugerem que o movimento para as regiões mais baixas foi muito mais recente. Embora áreas de baixas altitudes possam ter sido anteriormente ocupadas, a área de ocupação era periférica ao rio Amazonas e geralmente em regiões de cabeceiras.

O estudo das línguas isoladas fornece talvez a mais clara confirmação da hipótese cabeceiras/periferia, já que os aglomerados em questão representam provavelmente focos de dispersão muito recuada no tempo, provavelmente anterior a 4000 a.C. Em todos os casos, trata-se de cabeceiras. No Nordeste brasileiro, temos um planalto elevado com altitudes bem acima de 200 m e em muitas partes acima de 500 m. O mesmo ocorre na área de cabeceiras no oeste do Brasil e na Bolívia, em torno da chapada dos Parecis e da serra dos Pacaás Novos. No Peru, trata-se da beira dos Andes, com altitudes variando entre menos de 200 m e mais de 1000 m. Mesmo no caso de nossa área secundária de dispersão — os altiplanos guiano-venezuelanos — encontramos altitudes comparáveis.

Se havia ocupação permanente ao longo do curso principal do Amazonas, isso não se reflete nas línguas sobreviventes documentadas.

Podem-se facilmente imaginar outros padrões de dispersão — famílias principais cujas localizações indicam origens basicamente ao longo do curso principal do rio Amazonas — mas isso não parece ter ocorrido. Se essas áreas foram ocupadas entre 4000 e 1000 a.C., seus ocupantes não deixaram descendentes. Teriam sido empurrados por outros povos vindos de áreas periféricas e de cabeceiras.

A história da cultura do Brasil durante essa fase remota provavelmente envolveu padrões adaptativos bastante distintos daqueles descritos para as tribos genuinamente de terras baixas durante o período histórico. O desenvolvimento cultural-histórico refletido na língua sugere um movimento gradual para regiões de menores altitudes, correspondendo a padrões diferentes de adaptação. A verdadeira invasão dessa região não teria provavelmente ocorrido antes de 1000 a.C. e pode ter estado ligada à maior importância adquirida pela agricultura em relação à coleta. De qualquer modo, parece suficientemente confirmado que o movimento se deu de zonas de altitudes mais elevadas (200 a 1000 m) para zonas de altitudes mais baixas (menos de 200 m). Ainda há muito a fazer para reconstruir as trajetórias e cronologias específicas desses movimentos.

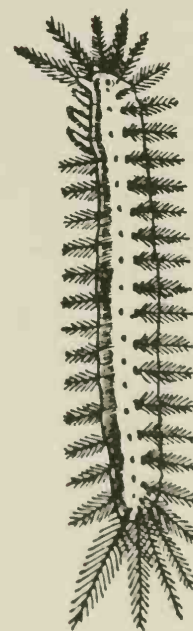
O PAPEL DA LÍNGUA NO DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO-CULTURAL

Costuma-se pensar que a língua reflete passivamente desenvolvimentos em outros aspectos da cultura. Mas é importante considerar que a mudança no caráter sociolingüístico das comunidades pode ser uma força atuante em desenvolvimentos culturais mais amplos. Essa é uma área que merece investigação cuidadosa de especialistas em lingüística histórica.

Na maior parte do tempo, os lingüistas estão interessados em saber quais palavras foram emprestadas de outra língua para poderem eliminá-las de suas reconstruções. As reconstruções fornecem informações de origem genética e dispersões, como foi indicado na presente discussão. Mas o estudo dos empréstimos também pode ser elucidativo dos contatos entre grupos, e estes podem ser cruciais para se entenderem estágios posteriores de desenvolvimento histórico-cultural, quando se formam alianças políticas e se constituem formações sociais de escala mais ampla.

Nesse sentido, historiadores da cultura podem considerar o papel ativo que a língua pode desempenhar em tais integrações de larga escala. Segundo um modelo de desenvolvimento cultural brasileiro, as fases mais antigas caracterizar-se-iam pelo contato limitado entre membros de comunidades lingüísticas distintas. As divergências entre as línguas seriam atribuídas às divergências entre essas comunidades, as quais, uma vez separadas, tenderiam a permanecer separadas. Os Macro-Jê e outros povos ligados ao foco de dispersão do Nordeste brasileiro refletem mais perfeitamente esse modelo de processo social uma língua/uma comunidade, a que provavelmente se conformam também de modo geral os Macro-Tupi e outros grupos dentro da área maior de dispersão do oeste do Brasil.

É no norte e no oeste da região amazônica que se desenvolvem diferentes padrões lingüísticos. Já apontamos para o papel do empréstimo no caso das línguas Karib e também em algumas línguas Maipure-Arawak. Que tipos de contato teriam levado a esses empréstimos? Tratar-se-ia de um multilingüismo difundido? Línguas de comércio teriam se formado nessa área em tempos pré-colombianos? Qual a idade desses padrões? Essas são algumas das questões que é preciso abordar em relação ao papel da língua. No caso Tukano oriental, o multilingüismo tem sido a norma, constituindo a base para uma integração social e cultural mais ampla numa grande região, apesar de diferenças lingüísticas. Precisamos saber mais acerca do papel do multilingüismo, línguas de comércio etc. em relação às áreas do norte do Peru e Equador.

Suspeita-se que tais desenvolvimentos sociolingüísticos constituem a base de uma posterior integração social e política. Em vez de apenas refletirem desenvolvimentos sócio-políticos, as mudanças sociolingüísticas podem desempenhar um papel central. Estudos mostraram, por exemplo, que o Quêchua se difundiu no Equador antes da ascensão do Império Inca (Stark, 1985, baseado em Torero, 1964 e Parker, 1963). Deveríamos ao menos considerar a possibilidade de fenômenos sociolingüísticos conduzirem, em vez de apenas seguirem, outros aos quais normalmente os associamos, especialmente sistemas de comércio e troca, de um lado, e integração política em larga escala, de outro. Afinal, o comércio *pressupõe* alguma forma mínima de comunicação,

e é apenas uma espécie de funcionalismo teleológico que nos força a concluir que o multilingüismo, línguas francas etc. desenvolvem-se *de modo a* facilitar o comércio, em vez de este se desenvolver porque já foi estabelecida uma relação social. Conforme cresce nosso conhecimento de lingüística comparativa, deveríamos ter mais meios de testar várias hipóteses sobre as relações entre a sociolingüística e a origem desses outros padrões.

CONCLUSÕES

Enquanto não são feitos os trabalhos básicos tão necessários — tanto análises que utilizem rigorosamente o método comparativo como, em alguns casos, descrições gramaticais básicas —, podemos começar a avaliar a contribuição da lingüística comparativa para a teoria de médio prazo, isto é, para o período de 4000-5000 a.C. até o presente. Podemos recuar ainda mais através do estudo da distribuição das línguas isoladas, mas nosso conhecimento se torna mais cristalino à medida que nos aproximamos do presente. No atual estágio de desenvolvimento das técnicas lingüísticas, não se deve esperar que estudos de língua possam resolver questões ligadas à origem dos povos sul-americanos. É claro que qualquer tentativa de classificação que tente reduzir a diversidade empírica das línguas indígenas sul-americanas a três ou quatro grandes agrupamentos genéticos é pouco mais, no momento, do que uma suposição. Mas essas especulações podem levar a novas descobertas muito importantes e a novos dados sobre relações cronologicamente remotas.

O que se vê mais claramente, e com um grau maior de certeza, atualmente, é um padrão de ocupação antiga no Brasil (4000-5000 a.C.) periférico ao curso principal do Amazonas, o que pode refletir uma adaptação a cabeceiras. E podem-se localizar três grandes troncos lingüísticos (Jê, Tupi e Arawak), cada qual associado a um foco em cabeceiras e/ou periférico (planalto oriental do Brasil, região da chapada dos Parecis no oeste do Brasil e na Bolívia, e centro-norte do Peru, respectivamente). Essas áreas geográficas são também os locais de aglomeração de línguas isoladas, sugerindo áreas de dispersão lingüística muito antiga. Uma quarta área, os altiplanos guiano-venezuelanos, área das línguas Karib, parece ser um foco secundário de dispersão, mais recente do que os outros três.

As distribuições sugerem que a ocupação das terras baixas propriamente ditas se fez mais tarde, embora possa haver ocorrido incursões temporárias nessas zonas, com migrações regulares ou ocasionais de povos das cabeceiras e regiões periféricas. De acordo com esse quadro, a ocupação permanente das terras baixas é provavelmente posterior a 1000 a.C.

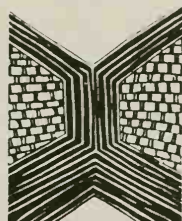
Precisamos de mais pesquisas para elucidar o empréstimo lingüístico. Os dados de que dispomos atualmente indicam situações de intenso contato, multilingüismo, línguas de comércio etc. para uma região que vai do extremo oeste da bacia Amazônica para o norte e em seguida para o leste, cruzando toda a América do Sul ao norte do Amazonas. O centro e o oeste do Brasil, ao contrário, parecem ser áreas nas quais a hipótese tradicional uma língua/uma cultura/um povo tem maior credibilidade. Se esse padrão for confirmado por pesquisas futuras, pode se revelar valioso para desvendar os segredos da história da cultura ameríndia brasileira. Somente então poderemos realmente recuperar o passado remoto do Brasil, com uma visão viva de movimentos, adaptações e transformações que deram origem ao grande florescimento cultural encontrado no Novo Mundo no século XIX pelos primeiros exploradores europeus.

NOTAS

(1) Genética, nesse sentido, não tem nada a ver com biologia ou genes. Refere-se a processos históricos nos quais, ao longo do tempo, uma língua se diferencia em dialetos e, finalmente, em línguas derivadas distintas. A partir destas últimas, a língua-mãe pode ser reconstruída.

(2) Acerca do método de reconstrução, ver Antilla (1972). O trabalho clássico no assunto é Meillet (1937 [1912]).

(3) Por Emile Benveniste em seu trabalho intitulado *Língua e sociedade indo-européias*. Outro trabalho interessante é a tentativa de Paul Friederich (1970) de reconstruir os nomes para as árvores proto-indo-européias (*Proto-Indo-European Trees*). Não possuímos nada de comparável para a história da cultura brasileira.

COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS
Documentos materiais para a história indígena e a etnologia

Berta G. Ribeiro e Lucia H. van Velthem

As coleções de um museu são freqüentemente compreendidas como "coisas fora da vida" e, nesse sentido, as reservas técnicas são encaradas como cemitérios de objetos ou, em hipóteses mais alentadoras, como cavernas que guardam tesouros resplandecentes (Clifford, 1988:231). Metáforas à parte, as coleções museológicas representam, na realidade, documentos que se particularizam por serem materiais.

A chamada História Nova (Le Goff (ed.), 1990) conduziu à renovação das disciplinas históricas, refletindo a preocupação de resgatar, justamente, a contribuição oculta, o trabalho anônimo que tornou possível a opulência e o brilho da oligarquia política e econômica de cada nação.

No espaço aberto por essa disciplina, redefine-se o papel social dos museus etnográficos como repositórios das expressões materiais das culturas indígenas. Repensar o desempenho dos museus etnográficos confere um novo sentido às coleções e ao colecionamento e fomenta o seu estudo.

O presente capítulo pretende explorar as potencialidades dos estudos de coleções etnográficas enquanto documentos que exprimem a realidade material de uma cultura. Resenhando parcela da documentação secundária sobre o assunto, procura ainda equacionar as relações entre esses documentos e as disciplinas e instituições afins tais como a história, a etnologia, museus e universidades.

COLEÇÃO: DAS CURIOSIDADES À COLEÇÃO ETNOGRÁFICA

O ato de recolher objetos e materiais diversos pode ser compreendido como uma necessidade de classificação do mundo exterior, visando nele inserir-se mediante sua compreensão e domínio. Uma coleção retrata, por isso, a história de uma parte do mundo e, concomitantemente, a história e a realidade do colecionador e da sociedade que a formou. Para Clifford (1988:219), o colecionamento se apresenta como uma "arte de viver intimamente associada à memória, à obsessão, à salvação da ordem contra a desordem".

O recolhimento de elementos materiais das culturas ameríndias teve início com a descoberta do Novo Mundo. Esses artefatos tornaram-se conhecidos na Europa por meio das crônicas orais e escritas, gravuras, desenhos e por si próprios. Eram apreciados, na época, muito mais por seu exotismo e pela raridade dos materiais constituintes do que por suas qualidades estéticas (cf. Surtevant, 1976). Integravam os "gabinetes de curiosidades", precursores dos atuais museus, dentre os quais sobressaía o dos Médici, de Florença (Suano, 1986:16). A esses gabinetes eram incorporados os materiais mais heterogêneos: pedras, vegetais, animais empalhados e objetos dos povos americanos, sendo os adornos plumários os mais requisitados. As coifas e mantos de plumas dos Tupinambá da costa brasileira são um exemplo desse gênero de acervo. Vários exemplares encontram-se nos museus de Berlim,

Frankfurt, Paris, Basiléia e Florença. No Museu de Copenhague, esses ornatos, provenientes da *Kunstkammer* do rei, são datados de 1690 e devem ter sido doados pelo príncipe Maurício de Nassau (Métraux, 1928:140).

Viajantes e naturalistas europeus estiveram nas Américas desde a segunda metade do século XVIII até fins do século XIX, pesquisando e recolhendo elementos de história natural com objetivos classificatórios e taxonômicos. Paralelamente, coletavam objetos artesanais, invariavelmente conduzidos para a Europa e depositados em instituições públicas, onde se transformavam em fontes de informação, integradas ao universo do homem ocidental.

O colecionismo do final do século XIX buscava evitar a perda não só da cultura dos povos indígenas, na época compreendidos como fadados à extinção, como também do que se poderia encontrar nesses artefatos sobre a origem e a evolução do homem. Assim, em grande parte, o valor atribuído a esses objetos era a sua capacidade de testemunhar a respeito de estágios primitivos da cultura humana, assim como de um passado comum que confirmava o triunfo e a superioridade européia (Clifford, 1988:288).

A coleta intensiva dessa época reproduz em sua dinâmica tanto a história do contato entre índios e brancos, como a história da ciência antropológica e, em parte, a história do gosto estético vigente (Dominguez, 1986:547). Ademais, o despojo sistemático do patrimônio cultural de povos não europeus configurava uma apropriação de conquista, ou uma captura de herança alheia. Como enfatiza Ribeiro (1989b:110), essa captura representa, na realidade, "parte do colonialismo, exercido primeiramente pelas metrópoles e depois pelos estados nacionais em relação às suas populações aborígines" .

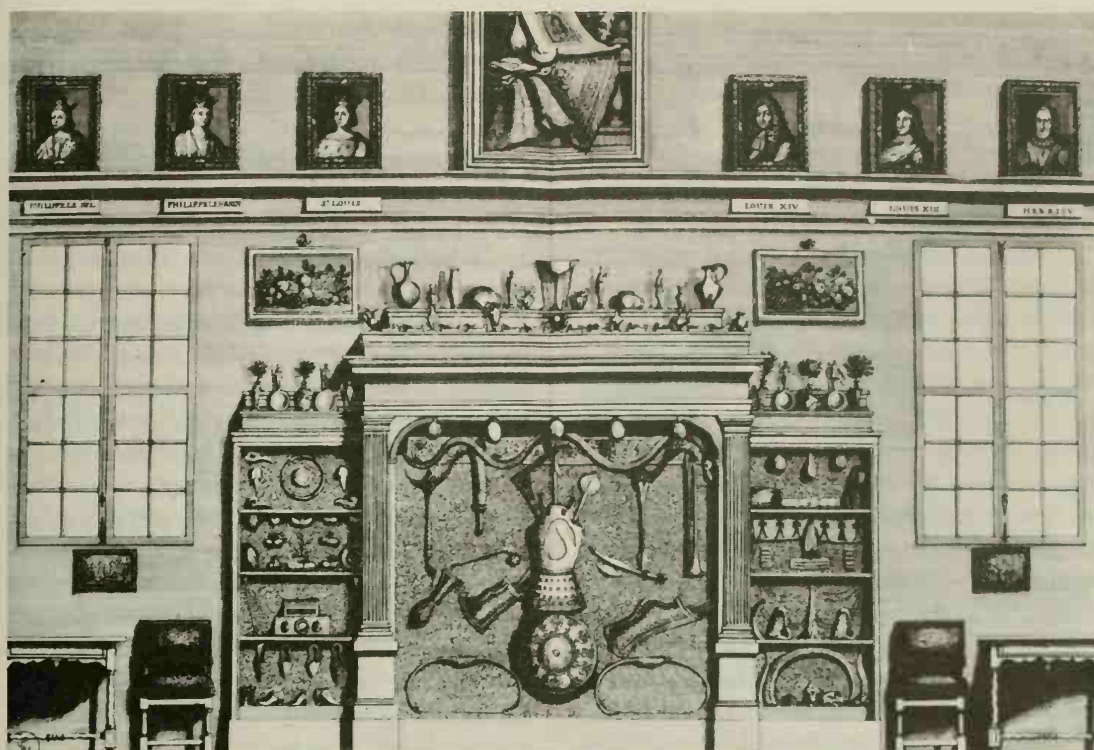
Na virada do século, a antropologia envidou esforços interpretativos e classificatórios centralizados nos artefatos encontrados em museus. Esses eram reunidos sob categorias que consideravam o meio ambiente, a técnica e a forma, e nas quais os aspectos sociais e simbólicos, referentes aos objetos, eram obscurecidos. Stocking (1985:8) afirma que é possível discernir, nesse período, duas formas de apreensão teórica no arranjo das coleções museológicas: uma as ordenaria linearmente, privilegiando os aspectos formais e funcionais dos objetos, numa perspectiva evolucionista conservadora; a outra se empenharia numa ordenação contextual, conservando a multiplicidade funcional dos objetos e procurando atingir um relativismo liberal.

Outro importante conceito antropológico está conectado ao estudo de coleções. Trata-se de um critério classificatório conhecido como "área cultural", o qual procura explicar a similaridade tecnológica e estilística de determinada região geográfica. Sua formulação derivou em grande parte de observações sobre a variabilidade (estilística e tecnológica) dos objetos encontrados em acervos museológicos (Roosevelt, 1987:2).

Posteriormente, as análises de coleções atravessaram longo período de esquecimento, quando muitos cientistas consideraram que estas não representavam um frutífero campo para as pesquisas em antropologia social ou ainda que os estudos de cultura material e de coleções etnográficas não eram mais importantes para as pesquisas antropológicas.

Nos últimos trinta anos registrou-se um vazio bibliográfico no que tange a esses estudos, e a respectiva temática não se beneficiou com os desenvolvimentos teóricos ocorridos no período. Os antropólogos que exerciam seu ofício na universidade passaram então a ignorar esse ramo de sua disciplina. A cultura material e os estudos museológicos se tornaram o domínio dos arqueólogos e dos curadores de museu (Reynolds e Stott, 1987:1-2). A propósito assinala Fenton (1974:15):

"A maioria dos antropólogos norte-americanos nunca coletou para um museu ou trabalhou com espécimes museológicos. Não obstante, os estudos sobre cultura material não desapareceram de todo, e um número surpreendente aparece sob rubricas tais como tecnologia, arte primitiva e cognição".

O crescente interesse pelo simbolismo e seu rico campo de pesquisa levou muitos antropólogos a se voltarem novamente para a cultura material e para os estudos museológicos e assim apreciarem seu potencial como meio de comunicação visual. As coleções de museus tornaram-se então importantes aliadas nos esforços acadêmicos de traçar o desenvolvimento das idéias estéticas e das formas artísticas através do tempo, de modo a serem apreciadas sob uma perspectiva histórica (Price e

Machadinha semilunar (*abaixo*), característica dos grupos jê, que está na coleção da Bibliothèque Sainte-Geneviève desde pelo menos 1697, data da gravura (*ao lado*) que a representa, em exposição na chaminé, ao lado de outros objetos exóticos, no que era então o Gabinete de Curiosidades, criado em 1675 pelo padre Claude du Molinet.

Price, 1980:8). Ademais, a análise da mudança artística, enquanto resposta aos agentes de contato, tornou-se um assunto fundamental para a pesquisa antropológica recente, e nesse quadro a formação e o estudo de coleções etnográficas revelam-se promissores meios de informação.

COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS: CONTEXTUALIZAR E DESVENDAR SIGNIFICADOS

Paralelamente à informação escrita, à iconografia, as coleções etnográficas constituem também matéria-prima para o trabalho do etno-historiador, do historiador da arte, do antropólogo e do curador de museu interessados nas expressões materiais da atividade humana.

A análise e contextualização de um acervo etnográfico depende do uso do esquema conceitual da antropologia, de referências de campo e de pesquisa bibliográfica, bem como de técnicas documentais oriundas da museologia.

Estudos acadêmicos de acervos de museus deverão focalizar os sistemas materiais das diversas populações indígenas ou de estratos rurais ou urbanos da população brasileira. Por "sistema material" Reynolds (1987:157) entende "a complexa unidade interatuante de comportamentos, idéias e objetos polarizada em torno de cada elemento individual de uma cultura material"; ou, mais precisamente, um conjunto de objetos e as idéias a eles associadas, entre os quais existe um alto, porém variado, grau de interação.

Na busca dessa inter-relação, ou melhor, dessa contextualização, os elementos de uma coleção, compreendidos enquanto artefatos-documentos, só contribuem para uma história social total se não forem isolados dos demais documentos aos quais estão conectados. Entretanto, a maioria dos acervos museológicos, obtida por doações feitas por não-especialistas, é desigual, mal documentada ou não documentada, embora existam exceções de extrema importância.

O fato de determinadas coleções serem mal documentadas não deve, contudo, constituir um obstáculo ao seu estudo. A esse respeito, a clássica definição estabelecida por Mc Feat (1967:93): objeto + documento = espécime,

Tacape tupinambá de madeira com o qual se abatiam prisioneiros de guerra, provavelmente levado para a França pelo cronista Thevet: talvez seja o mesmo que ele recebeu de presente pelo grande morubixaba Cunhambebe, por volta de 1555. Thevet foi curador durante muitos anos do Gabinete de Curiosidades do rei.

não pode ser descartada enquanto elemento de decisão na escolha do objeto de análise. Entretanto, de acordo com Brasser (1975:54), a utilização de maior número de artefatos e a acumulação de dados iconográficos e outros escritos a respeito pode alterar a definição, colocando-a nos seguintes termos: objetos + documentos = espécimes. O resultado dessa abordagem é a possibilidade de articular entre si referências fragmentadas e espúrias, tanto documentais como artefatuais, e de ampliar consideravelmente o leque de possibilidades de estudo.

Outro aspecto relevante diz respeito à própria constituição do acervo. Assim, como ocorre nas pesquisas etno-históricas e arqueológicas, em que se trabalha com registros esparsos e fragmentários, o estudo de coleções etnográficas também compartilha essa característica. Entretanto, mesmo incompletas, as coleções constituem evidências para a compreensão do passado e podem representar, como no caso da fonte individual, o único documento objetivo de que dispomos sobre a realidade etnográfica de determinada época (cf. T. Hartmann, 1982).

A pesquisa com coleções etnográficas se desdobra em diferentes itinerários. Metodologicamente podem ser estudadas por grupo étnico ou área cultural, mas também podem sê-lo por categoria artesanal (plumária, trançados, tecidos, cerâmica etc.). Nason (1987:57) argumenta que, cruzando referências e artefatos, as coleções seriam passíveis de pesquisas contextuais, tipológicas, referenciais e simbólico-estéticas, além daquelas necessárias para fins de exposição e referência.

A pesquisa contextual pressupõe uma profunda análise que associe às coleções os dados etnográficos de campo, as informações bibliográficas, a iconografia e outras referências audiovisuais. A propósito dessa abordagem, escreve Nason (1987:58):

"Este tipo de pesquisa pode focalizar uma vasta área de aspectos, partindo de implicações de mudança tecnológica e de matérias-primas em uma dada cultura ou área cultural, a problemas escudados em questões econômicas, de estrutura social, religiosa ou outras. Para pesquisas deste tipo necessitaríamos contar, idealmente, com a mais ampla documentação, uma vez que os espécimes são usados como a evidência material que diagnostica processos e fatos culturais complexos".

A forma de comunicar toda a trama de interações que cerca um item da cultura material é contextualizá-lo. Com isso se entende a explicitação não só dos processos de manufatura, dos modos de uso, dos materiais constituintes, mas também das idéias e comportamentos associados. Trata-se de sistemas nos quais o objeto é parte integrante mas extravasa sua dimensão física. No caso das culturas indígenas, essa contextualização só se torna possível quando o objeto considerado é alvo de estudo no campo e mediante consulta bibliográfica. Isso também ocorre com relação a itens da cultura material nas sociedades complexas. Dessa forma, o artefato ajuda a compreender a sociedade e a cultura como um todo, ou um determinado momento do *continuum* cultural. Exemplos de estudos de coleções de grupos étnicos ou lingüísticos para complementar evidências obtidas em trabalho de campo são os de Newton (1971) para os Timbira, o de Dorta (1981) para os Bororo, os de Van Velthem (1984) para os Wayana-Apalai[1] e os de Ribeiro (1980, 1985, 1988) e Ribeiro e Ribeiro (1986) para estudos tipológicos, tecnológicos e de pesquisa de matérias-primas.

Dispersos pelos relatos de viagem e monografias etnográficas, principalmente as mais antigas, encontram-se dados para estudos contextualizados de coleções etnográficas.[2] Essa consulta é indispensável para a compreensão de aspectos funcionais dos objetos e para a sua classificação tipológica segundo a morfologia e a função. Devem ser levados em conta fatores temporais: a sincronia ou diacronia das fontes, tanto documentais quanto artefatuais, a fim de não perder de vista fatores de mudança.

Ademais, como indica Newton (1986:19), o detalhamento dos dados contextuais não deve ser dissociado da descrição física do artefato.

Cabe assinalar que o colecionador, a época e forma de colecionamento apresentam importância crucial na contextualização das coleções, porque revelam sua relação com o campo intelectual que a produziu. É essa associação que permite que se pensem não apenas as peças que constituem a coleção, mas também as instituições que as recolhem e conservam. Esse estudo é significativo na medida em que recupera, por meio das coleções, a própria história da produção das primeiras fontes de conhecimento sobre povos indígenas.

Na pesquisa referencial, as coleções escolhidas são as que possuem valor intrínseco em virtude de suas estreitas relações com dados documentais, como o são algumas coleções etnográficas de natureza histórica. Alguns exemplos seriam as coleções de Spix e Martius, Koch-Grünberg, Curt Nimuendaju ou as do marechal Rondon. Essas coleções são extremamente importantes para a etnologia e a história indígena brasileira, por permitirem análises diacrônicas que auxiliam a compreensão das relações de contato. São igualmente significativas para as pesquisas de etnobotânica e etnozoologia, uma vez que informam sobre as matérias-primas usadas na sua confecção e as áreas ecológicas em que viviam os grupos indígenas que as produziram. Neste, como em outros casos, deve-se levar em conta o campo intelectual do coletor, os interesses principais e os subsidiários que, em conjunto, influenciaram o critério e a seleção dos artefatos coletados. A grande maioria das coleções de cunho histórico foi distribuída entre diferentes museus, tanto pelo coletor como por trocas efetuadas entre os museus. Assim, a coleção estudada deve ser comparada com outras de mesma procedência e com a respectiva documentação, levando-se em conta a discrepância cronológica entre as informações contidas em fontes bibliográficas e museográficas, cuja defasagem é às vezes de décadas.

A análise tipológica tem por objetivo principal focalizar os aspectos morfológicos, funcionais e tecnológicos da cultura material. Como enfatiza Nason (1985:53), essa análise é "especialmente interessante em investigações que abordam as adaptações tecnológicas processadas ao longo do tempo ou do espaço". Esse enfoque recai sobre os elementos de uma mesma categoria artesanal ou os que são constituídos por matérias-primas similares. Procura igualmente examiná-los comparativamente dentro de uma área determinada ou entre unidades culturais diferentes.

A determinação tipológica de coleções etnográficas é tão importante para a arqueologia quanto para a etnologia, sobretudo porque os exames detalhados a que as peças devem se submeter proporcionam subsídios que podem ser direcionados para outros ramos de investigação, como as análises estéticas e os estudos de ecologia. Nesse tipo de enfoque, as amostragens diversificadas, tais como as que geralmente estão disponíveis em coleções de museus, permitem o tratamento estatístico da ocorrência de características tecnológicas específicas, notadamente no campo da microtecnologia, como as pesquisas desenvolvidas por Newton (1981).

O estudo de coleções do ponto de vista estético e simbólico só poderá ser empreendido se for associado a dados etnográficos de campo, porque nessa abordagem busca-se compreender, na peça, o sistema de representações subjacente. Por seu caráter de autorepresentação, o objeto exprime igualmente o estilo artístico, identificador de uma etnia ou de uma comunidade específica. Na definição de Nason (1987:60), a pesquisa simbólica ou estética "refere-se aos variados projetos que examinam uma ampla gama de dados culturais, ideologicamente importantes, represen-

Exposição antropológica de 1882 no Museu Nacional do Rio de Janeiro, durante a gestão de Ladislau Netto.

Travessa de barro com decoração geométrica e figurativa elaborada com tinta vermelha de urucu.

tados em ou por objetos". O autor faz referência a elementos decorativos e estruturais presentes nos objetos e ao significado que lhes é atribuído pelas sociedades que os produziram.

Os estudos etnológicos das artes iconográficas indígenas[3] comportam seja a sua apresentação em suportes tradicionais — como a cerâmica, o trançado, os tecidos e, com maior ênfase, a própria pele —, sejam os chamados "desenhos espontâneos", coletados por antropólogos em trabalho de campo.

O crescente interesse da antropologia por questões ligadas ao simbolismo e à semiologia tem contribuído para reavivar os estudos de cultura material, segundo uma abordagem que os analisa como vetores de comunicação visual. O desenvolvimento dessas pesquisas depende, em grande parte, da comunicação entre profissionais que lidam com coleções e historiadores, antropólogos, sociólogos e historiadores da arte, tendo em vista a elaboração de um esquema conceitual para o seu estudo.

AS COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS E A "NOVA COLETA"

O estudo dos acervos museológicos não pode negligenciar o papel político das coleções etnográficas para os grupos indígenas que as produziram. Trata-se de uma "nova coleta" ou de uma "recontextualização", como sugere Nason (1987:50), na qual indivíduos confrontados com objetos provenientes de sua etnia, reunidos sob a forma de coleção museológica, protagonizam um encontro específico, em que se misturam a história familiar e a memória étnica.[4]

Um outro aspecto foi apontado por Gallois (1989:140) ao salientar que nos últimos anos "a produção de artefatos para venda representou, para os índios, novos valores: por um lado porque muitos grupos têm encontrado na venda de 'artesanato' uma apreciável fonte de renda e, por outro lado, porque a manutenção de uma cultura material diferenciada serve de marca ao movimento de resistência étnica, como sinal de autonomia a ser reconquistada".

Efetivamente, a chamada "estética da mudança", que compreende variadas formas de reelaboração do sistema de objetos, corresponde a um mecanismo legítimo de atuação pelo qual os grupos indígenas redefinem sua própria cultura para resistir, social e politicamente, aos impactos sofridos (cf. Graburn, 1976). É justamente nesse âmbito que estudiosos, coleções e os próprios museus têm um importante papel político a desempenhar.

Nesse sentido, coloca-se a necessidade de se estabelecerem formas de intercâmbio entre museus etnográficos e sociedades indígenas. Ao elaborar o projeto conceitual de um possível futuro Museu do Índio em Brasília, Ribeiro propôs como sua tarefa inicial "recuperar o patrimônio histórico-cultural milenar do índio, a ser devolvido, prioritariamente, a ele próprio" (Ribeiro, 1987:84).

Um dos passos a serem dados consiste em considerar os representantes indígenas enquanto especialistas, habilitados a realizar, no âmbito dos museus, trabalhos de identificação, montagem e restauração de artefatos, bem como a recontextualizar e resgatar, para seu uso, material diversificado. Uma das formas de devolução às sociedades indígenas de informações sobre seu acervo artefatual consiste em elaborar "cartilhas artesanais" (Ribeiro, 1983:19). Cartilhas artesanais foram preparadas por Siqueira para os Kadiwéu, contendo os elencos de seu riquíssimo repertório gráfico e por Grupioni para os Bororo (Gallois, 1989:142).

A atividade curatorial acima mencionada já vem sendo exercitada por um curador indígena Karipuna no Museu Goeldi de Belém com relação às coleções do rio Oiapoque. O acervo Wayana-Apalai desse museu foi analisado por Van Velthem com o auxílio de membros desse grupo indígena. As coleções Bororo do Museu Paulista e do Acervo Plinio Ayrosa, ambos da Universidade de São Paulo, foram da mesma forma analisadas por Dorta e Grupioni.

Uma outra faceta desse intercâmbio pode ser exemplificada a partir da iniciativa do líder indígena Tolamãn Kenhíri (Luiz Lana) de clã Desana homônimo, que está erguendo uma Maloca-Museu.[5] Ela conterá as linhas arquitetônicas e os materiais tradicionais, sendo equipada de todos os implementos de trabalho masculinos e femininos, dos objetos de conforto doméstico, dos artefatos rituais e da paramentália cerimonial. Conterá ainda a reconstrução do ambiente natural e plantado e uma mostra das técnicas ligadas à navegação e à pesca. No que se refere à reconstrução dos objetos, o projeto se apoiará ocasionalmente em fotografias de peças de coleções antigas.

Esse projeto tem como um de seus objetivos tornar a Maloca-Museu "uma lição viva", ou uma "universidade aberta que instrua as novas gerações sobre o contexto cultural em que a casa comunal e os objetos materiais nela contidos funcionavam" (Lana e Ribeiro, 1991, ms.). Experiência semelhante vem sendo desenvolvida pelo projeto *Maguta* dirigido por João Pacheco de Oliveira e Jussara Gruber que criaram, em Benjamim Constant, Amazonas, a "Casa da Cultura dos Índios Tukuna".

COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS: FONTES

Uma avaliação da bibliografia relativa ao estudo de coleções etnográficas das terras baixas sul-americanas[6] permite constatar a sua relativa escassez, e inclusão em estudos mais amplos de antropologia material. Muito embora possam ser encontradas referências metodológicas, constata-se a ausência de obras de caráter teórico.

As obras que tratam desse assunto podem ser englobadas sob os seguintes títulos: catálogos de acervo, catálogos de exposições, ensaios tipológicos e estudos específicos.

Os catálogos de coleções, úteis para o discernimento dos acervos etnográficos, compreendem tanto o histórico como a composição das coleções dos museus. No Brasil, são conhecidos os catálogos do Museu Emílio Goeldi, do Museu Paulista e do Acervo Plinio Ayrosa. As peças podem estar elencadas tanto por coletor como por etnia ou por área geográfica (cf. Rodrigues e Figueredo, 1982; Damy e Hartmann, 1986; Gallois et alii, 1986). Referências suplementares sobre os museus Goeldi e Paulista incluem descrições detalhadas e reproduções fotográficas das peças, podendo ser encontradas em coletâneas sobre museus brasileiros (cf. Funarte, 1981; Paiva, 1984; La Penha, 1986).

Os catálogos de exposições são mais numerosos, mas variam grandemente com relação ao aprofundamento com que os temas são tratados. Concebidos para fornecer dados adicionais a uma determinada exposição temporária, esses catálogos contêm o inventário das peças expostas com sua respectiva identificação e descrição. Entretanto, como muitos apresentam textos etnográficos e reproduções fotográficas policromadas, esse conjunto referencial pode servir efetivamente para a documentação de coleções (cf. Camêu, 1979; Schoepf, 1979, 1986; Vasconcelos, 1980; Dorta e Van Velthem, 1980; Ribeiro et alii, 1983; Carmichael et alii, 1985; Perez, 1986). O pioneiro dos catálogos foi elaborado para a exposição antropológica de 1882, realizada no Rio de Janeiro (cf. Netto, 1882).

Instrumentos bibliográficos de determinação tecnológica, taxonômica e de documentação geral de coleções são encontrados nos ensaios tipológicos. Textos imprescindíveis concentram-se na *Suma etnológica brasileira*, volumes 2 e 3 (Ribeiro e Ribeiro, 1986) e no *Dicionário de artesanato indígena* (Ribeiro, 1988), que contém dados tipológicos dos vários campos em que, tradicionalmente, se divide a cultura material indígena. Referências pormenorizadas sobre esse mesmo assunto encontram-se nos estudos de antropologia material e em Ribeiro (1985).

Os estudos específicos de coleções podem ser subdivididos em três grupos. Inicialmente temos as referências metodológicas ao estudo de coleções etnográficas disseminadas em artigos que discorrem sobre cultura material indígena no âmbito da antropologia (cf. Newton, 1976, 1986; Ribeiro, 1986, 1990). A

Escultura antropomorfa de madeira "muirapiranga". Brinquedo de criança.

Cestos-cargueiros. Da esquerda para a direita: kabisiana e nambikwara.

seguir encontramos os estudos que se basearam em coleções etnográficas depositadas em museus e que, além de dados metodológicos, fornecem uma ampla gama documental tanto para outras análises de coleções, como para os estudos de antropologia material (cf. Blixen, 1968; Schoepf, 1971; Hartmann, 1973;[7] Zerries, 1973, 1980; Kensinger et alii, 1975; Van Velthem, 1975; Ribeiro, B., 1980; Newton, 1981; Hartmann, 1982; Grupioni, 1989).

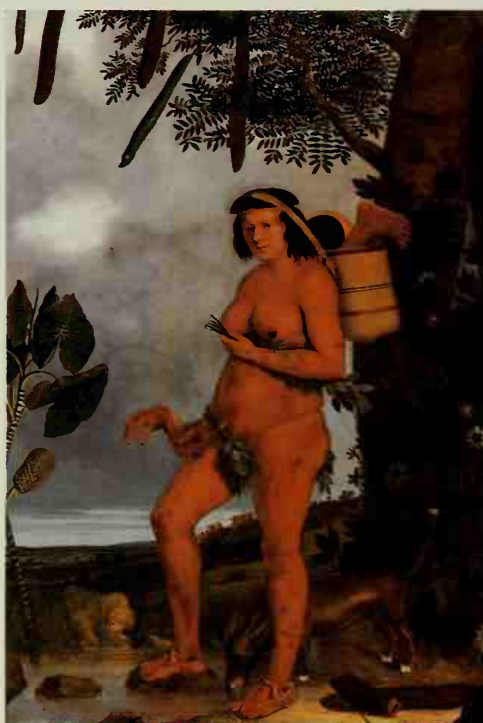
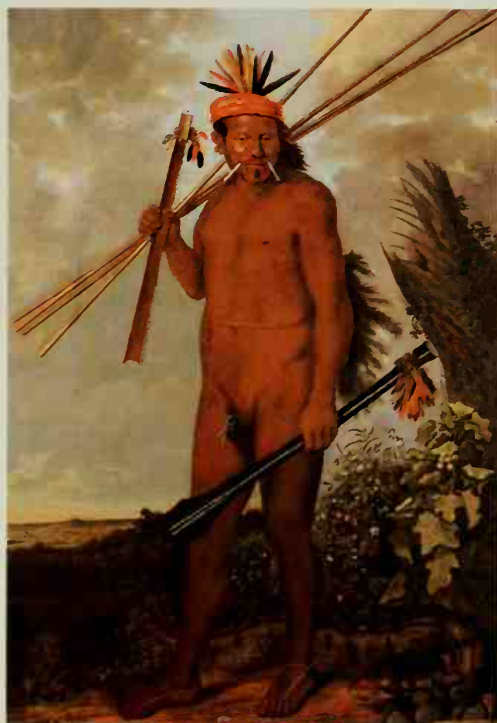
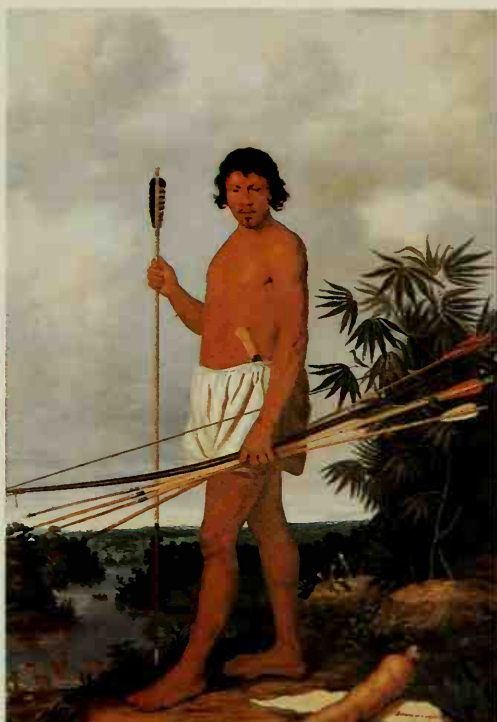
O último grupo compreende trabalhos de etnologia indígena que contêm referências e descrições sobre peças etnográficas, acompanhadas de ilustrações, que permitem comparações e identificações tanto em nível diacrônico como sincrônico. Esses trabalhos combinam geralmente o estudo de acervos de museus, de coleções particulares ou objetos analisados em campo (cf. Ribeiro e Ribeiro, 1957; Yde, 1965; Roth, 1970; Frikel, 1973; Wilbert, 1975; Muller e Henley, 1978; Ribeiro, 1989a; Dorta, 1981; Taveira, 1982; Van Velthem, 1984; La Salvia e Brochado, 1989; Muller, 1990).

NOTAS FINAIS: PROBLEMAS E PERSPECTIVAS

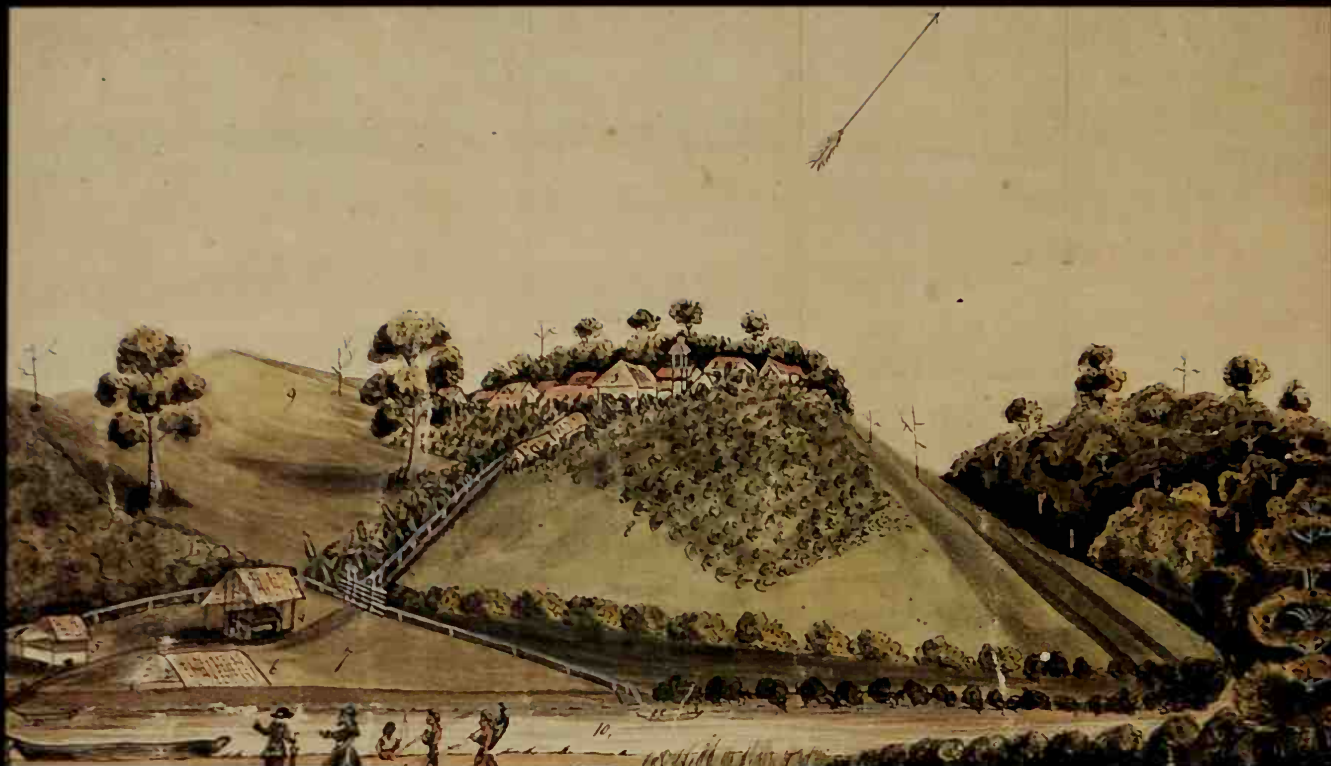
O que representa, hoje, o estudo de coleções etnográficas? Inicialmente cabe considerar que as condições físicas dos museus desencorajam o colecionamento, os estudos das coleções e, conseqüentemente, a problemática que lhes diz respeito. As deficiências são a norma na maioria das instituições do gênero, como as sedes que geralmente são edifícios antigos, construídos para outros fins, que têm de ser restaurados e higienizados. Reconhecer e enfrentar essas tarefas prévias é a prioridade maior para que se possa fazer qualquer renovação museológica de caráter científico.

Tratando-se especificamente dos registros documentais, os museus não desenvolveram até o presente métodos de coleta de coleções etnográficas em consonância com seus objetivos de documentação científica e difusão cultural. Em outras palavras, inexistem normas de aquisição claramente definidas e, em conseqüência, não há uma política de pesquisa arquivística que permita o melhor aproveitamento do acervo existente do ponto de vista científico e como subsídio a exposições museológicas. Ou seja, o acervo não é usado como produtor e difusor de conhecimento. Ademais, a aquisição desordenada acarreta problemas de acondicionamento e de identificação de acervos, que resultam mal documentados. Outro aspecto dessa problemática é a expansão das reservas técnicas e do pessoal encarregado da curadoria.

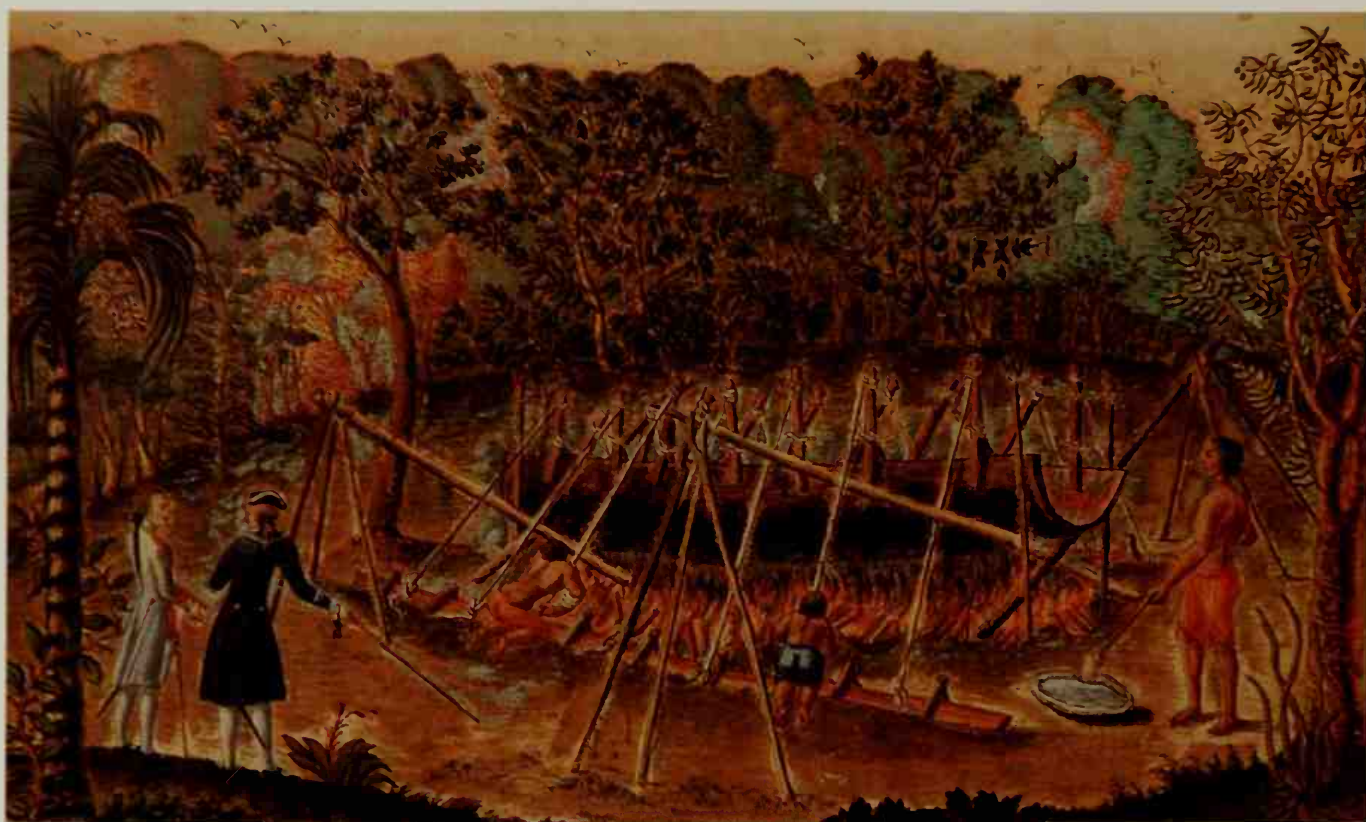
Nason (1987:62-3) calcula em cerca de 4.5 milhões o número de artefatos insuficientemente documentados que se encontram em museus de todo o mundo. A maior parte foi trazida por não-especialistas, por isso sua documentação é ambígua, inexata e, muitas vezes, totalmente inexistente.[8] A impossibilidade de reversão desse quadro ocorre em grande parte pelo fato de o pessoal técnico-científico não ser orientado para estudos de cultura material ou arte étnica e não ter, em função disso, um comprometimento intelectual e afetivo com as coleções. Esses percalços anulam as potencialidades de extrair informações, às vezes únicas, dos acervos artefatuais armazenados nos museus, principalmente para seus produtores.

Ao resgatar testemunhos do mundo indígena e do pré-industrial, os museus etnográficos memorizam estilos de vida e de produção de bens que se perderiam pela falta de registros escritos e a deterioração desses testemunhos. A falha na sua documentação e a não-formu-

Homem e mulher Tupi, homem e mulher Tapuia.
Óleos do grande pintor holandês Albert Ekhout, da corte de Maurício de Nassau, pintados em 1641 (as duas mulheres) e 1643 (os dois homens).
Estes quadros, os mais fiéis de que se dispõe até o advento da fotografia, encerram uma alegoria baseada no senso comum da época: a "domesticação" possível dos Tupi e a ferocidade irredutível dos Tapuia.
Assim o homem e a mulher Tupi são aqui mostrados com sua produção (redes e cestos), trabalhando para os estabelecimentos coloniais, enquanto os Tapuia (que não eram, contrariamente aos Tupi, canibais) aparecem carregando pés e mãos decepados, e ladeados de animais peçonhentos.

Adoração dos magos. São raríssimas as representações de índios em Portugal. Neste quadro do século XVI, de autoria de Vasco Fernandes, um dos reis magos é um índio brasileiro.

As potências européias usaram os índios em suas guerras na colônia; reciprocamente, os índios usaram as rivalidades européias em favor de seus próprios interesses políticos.
Combate entre holandeses e portugueses, óleo, *c.* 1640, de autoria de Gilles Peeters, um dos pintores da corte de Maurício de Nassau.

Aldeamento de índios de São Pedro de Alcântara, no Paraná. Aquarela de J. H. Elliot, 1859.

Leque feito na China sob encomenda, representando o imperador sendo coroado por um índio. O índio foi símbolo canônico do Brasil (por oposição a Portugal) desde o fim do século XVIII.

Mapas etnográficos de 1631, de autoria de
João Albernaz I, o maior cartógrafo português da época.
As aldeias de índios eram distribuídas próximo às povoações.
Vêem-se as "Províncias" das diversas etnias.

Fabricação de uma canoa em algum ponto do alto Amazonas.
Aquarela de Francisco Requeña y Herrera,
chefe da comissão espanhola de limites da Amazônia,
1778-85.

Funcionários espanhóis da comissão de limites
interpelam dois Omagua no rio Mesay, bacia do Japurá.
Aquarela de Francisco Requeña y Herrera.

A missão jesuítica espanhola de San Joaquim de Omaguas
(*Província de Maynas*), no alto Amazonas peruano,
entre os rios Tigre e Nanay.
Aquarela de Francisco Requeña y Herrera.

O Botocudo Quack, de quem o príncipe
Maximiliano Wied-Neuwied
ficou amigo em 1815, e que foi levado para Alemanha,
onde passou o resto de sua vida. Foi retratado por vários artistas,
dentre eles o irmão do príncipe Maximiliano,
autor deste óleo de 1830, no qual se percebem os furos
dos botoques que outrora usara nas orelhas.
Quack morreu em 1832, no palácio do príncipe.

lação de problemas a investigar influi até mesmo na sua conservação. O reconhecimento do valor explanatório dessas coleções encorajaria a sua conservação, organização e descrição, tornando-as mais uma ferramenta a serviço do conhecimento.

Outra tarefa é a de colocar a instituição museu/documento a serviço do público: abri-la ao usufruto de uma clientela generalizada, para que sirva de complemento da educação formal e, sem pretender substituí-la, constituir, efetivamente, um local de lazer intelectual.

Simultaneamente, tornar o acervo passível de estudo por especialistas, seja do quadro do museu ou de outras instituições, assim como dos grupos indígenas interessados.

Buscando compreender o museu como um centro privilegiado para a documentação e a conseqüente divulgação das coleções, sugerimos o desenvolvimento dos seguintes projetos:

1) Em interação com a Universidade local, o acervo artefatual, arquivístico e da biblioteca deverá ser colocado ao alcance dos estudantes de ciências humanas e cursos afins. Esses estudantes poderiam colaborar nas tarefas do museu, notadamente na documentação taxonômica e tecnológica.

2) Priorizar a publicação de catálogos de acervo ou de exposições, pois constituem elementos indispensáveis na documentação de futuros estudos com coleções.

3) Instituir a figura do curador visitante que, à maneira do professor visitante, preste assessoria no levantamento de coleções que exijam um conhecimento especializado em determinado campo do saber. O curador indígena visitante colaborará sobremodo na identificação e restauração do acervo artefatual relativo ao seu grupo.

Referindo-se à linha de pesquisa de que trata este artigo, Jean-Marie Pesez (1990:184) afirma: "a história da cultura material continua procurando se encontrar, ela ainda não soube forjar seus conceitos, nem desenvolver todas as suas implicações". Na medida em que maior número de estudos tiver essa abordagem, será possível atingir-se o refinamento metodológico e teórico em que convém dividir as pesquisas nessa área do conhecimento.

Primeiro, o sistema tecno-econômico que reflete os recursos naturais disponíveis para a subsistência e o seu manejo pelas populações locais. Seu estudo exige o concurso de outras disciplinas, principalmente a ecologia cultural e a etno-história, as quais permitem equacionar as variáveis responsáveis pela construção dos substratos físicos e as vicissitudes históricas concomitantes. Segundo, o sistema simbólico, presente nos objetos de uso cotidiano e ritual que devem ser compreendidos em seus diversos contextos, pois essa articulação revela o conteúdo semântico dos artefatos, relacionando-os com a mitologia, a cosmologia e a etno-estética que contribuem para a reprodução social e a identidade étnica.

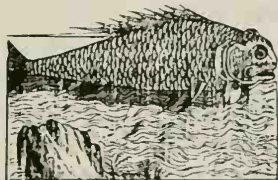
O que parece evidente, e este artigo enfatiza, é a necessidade de se inserir a temática da cultura material num contexto mais amplo que a simples análise do artefato. Buscando a contextualização, esses estudos colocam como pano de fundo o ambiente ecológico e a organização sócio-econômica, e os enriquecem com os conteúdos estéticos e simbólicos que os objetos trazem embutidos. Dessa forma, mesmo aquele solitário artefato ganha vida e significado.

Índio kayapó tecendo um cesto.

NOTAS

(1) Nos estudos dos trançados Wayana-Apalai, o repertório completo só foi passível de ser inventariado e estudado por meio da associação pesquisa de campo/documentação de coleções. Se a pesquisa se limitasse a um único desses campos, revelaria um repertório incompleto (cf. Van Velthem, 1984).
(2) A bibliografia a esse respeito é resenhada em um item específico.
(3) Os primeiros estudos de antropologia estética entre os grupos indígenas brasileiros comparecem em monografias e artigos que concluem, majoritariamente, que a estética permite refletir e reforçar a estrutura social. As análises sobre a estética corporal compreendem o tema mais estudado até o presente, uma vez que é nesse domínio que mais facilmente sobressaem os aspectos cognitivos importantes, como a noção de pessoa.
(4) Esse tipo de "recontextualização" pôde ser observado na reserva técnica do Museu Goeldi. Seu protagonista, um Wayana, ataviou-se com os antigos adornos, que observara quando jovem serem usados por seu pai, lembrando fatos e personagens a eles conectados, como parte integrante e essencial do processo de identificação dos artefatos.
(5) Aldeia São João, no rio Tiquié, alto rio Negro, estado do Amazonas.
(6) Cf. Grupioni (1989) para uma avaliação semelhante.
(7) Dada a escassez do material, é pertinente englobar nessa resenha algumas referências de análise de coleções depositadas em museus europeus, assim como de estudos realizados em países limítrofes, sobretudo porque muitos grupos indígenas habitam os dois lados da fronteira.
(8) G. Hartmann publicou mais de uma dezena de artigos sobre o estudo de coleções. Veja essas referências em Hartmann (1977).

POLÍTICA E LEGISLAÇÃO INDIGENISTA

ÍNDIOS LIVRES E ÍNDIOS ESCRAVOS
Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)

Beatriz Perrone-Moisés

Contraditória, oscilante, hipócrita: são esses os adjetivos empregados, de forma unânime, para qualificar a legislação e a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil colonial. Desde o trabalho pioneiro de João Francisco Lisboa (1852), as análises da situação legal dos índios durante os três séculos de colonização reafirmaram o caráter ineficaz ou francamente negativo das leis.

As leis coloniais relativas aos índios parecem constituir o *locus* de um debate que envolve as principais forças políticas da colônia. No Brasil colonial, a questão da liberdade dos índios ocupa um lugar central: João Francisco Lisboa caracteriza-a como "questão abrasadora" do período (a expressão tornou-se célebre, e é retomada por vários autores) e Stuart Schwartz apresenta-a como responsável pela transformação do Brasil num "caldeirão de interesses conflitantes" (1979:108), para citar apenas dois exemplos, distantes no tempo, mas semelhantes na imagem. Como eles, todos os autores que se dedicam, com interesses e abordagens diversas, ao estudo do período colonial reconhecem na questão da liberdade dos índios o "motor" da história colonial.

Embora em geral se considere que o debate jurídico colonial português foi muito menos elaborado do que na Espanha (opinião expressa já desde o século XVII, em Ferreira (1693), entre outros, e igualmente em Otávio (1946) e Thomas (1982)), a "questão abrasadora" não podia deixar de envolver discussões em Portugal. No Brasil, eram de tal porte as dúvidas quanto à escravidão indígena que Varnhagen (1981:336) atribui o início do incremento à importação de escravos africanos à dificuldade que encontravam os moradores em legitimar a posse dos índios. A profusa legislação indigenista e a farta correspondência trocada entre a metrópole e a colônia acerca dos problemas colocados pela relação com os povos indígenas comprovam a preocupação e refletem o debate. O conjunto das idéias expressas ou subjacentes à questão ainda é um campo a ser explorado.

A dificuldade de acesso aos documentos, jamais compilados (para uma primeira tentativa de compilação e organização dos documentos, ver Anexo "Legislação indigenista", pp; 531-65), aliada à idéia de que Portugal teria dado pouco interesse à questão jurídica colonial e, principalmente, a idéia de que o estudo das leis, demasiado formal, pouco teria a revelar, fizeram com que os estudos de legislação indigenista colonial privilegiassem o aspecto político-econômico da questão em detrimento de seu aspecto propriamente jurídico.

As idéias subjacentes às velhas legislação e política indigenistas são em geral deixadas de lado, pelo *parti pris* da hipocrisia, cedendo lugar a uma análise que vê nas leis mero reflexo de pressões políticas exercidas junto à Coroa pelos dois grandes grupos de atores na questão indígena colonial: jesuítas e colonizadores (chamados, na época, moradores). Os primeiros são elogiados por conduzirem a Coroa no reto caminho cristão da justiça, de que a des-

viam os moradores, "arrastando-a, a seu pesar", como diz Malheiro (1866:225), a concessões.

Fonte primária dessa legislação incoerente, a Coroa oscilava, segundo essas análises, ao tentar conciliar projetos incompatíveis, embora igualmente importantes para os seus interesses. Os gentios cuja conversão justificava a própria presença européia na América eram a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável. Os missionários, principalmente jesuítas, defendiam a liberdade dos índios, mas eram acusados pelos colonos de quererem apenas garantir o seu controle absoluto sobre a mão-de-obra e impedi-los de utilizá-la para permitir o florescimento da colônia. Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia. Os colonos garantiam o rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte de renda da metrópole. Dividida e pressionada de ambos os lados, concluem tais análises, a Coroa teria produzido uma legislação indigenista contraditória, oscilante e hipócrita.

As "pretendidas e subentendidas regras de direito" de que fala Malheiro (1866:206) não são, de modo geral, explicitadas e analisadas; são consideradas secundárias porque não desenvolvidas em Portugal (cujos teóricos não teriam criado um pensamento original nesse campo, apenas repetindo o que se dizia na Espanha) e, mais do que isso, porque subordinadas a interesses econômicos. Mas o sistema jurídico é um dos fundamentos das ações dos homens. As idéias nele contidas são muito mais do que mera retórica destinada a permitir a realização da vontade de um ou outro grupo político. Nos momentos críticos, em que as leis são discutidas, colonos e jesuítas recorrem a princípios comuns, pertencentes a uma mesma tradição jurídica.

Ainda resta muito a fazer para que se possa entender melhor as relações entre índios e colonizadores no Brasil. É preciso que se prossiga o esforço, já iniciado, de, mediante análises pontuais, aprofundar o conhecimento de situações históricas definidas, em que um conjunto de idéias específicas molda atuações políticas em favor de determinados interesses, principalmente econômicos. Se, por um lado, são inegáveis as pressões econômicas ligadas à questão indígena, é preciso, por outro lado, resgatar o aspecto jurídico da colonização, aprofundando nosso conhecimento acerca dos princípios invocados e manipulados pelos atores políticos em presença, através de estudos mais detalhados dos próprios textos legais e de inúmeros documentos conexos (cartas, pareceres, propostas) que refletem e influenciam a legislação.

Neste artigo, procurarei descrever em termos gerais as idéias fundamentais da política indigenista portuguesa no Brasil, expressas na legislação. Estarei, aqui, privilegiando um aspecto que tem sido deixado de lado e, justamente por isso, só será possível traçar um quadro amplo que possa servir de referência a estudos que, aprofundando o conhecimento de situações históricas dadas a partir de uma abordagem tanto econômica quanto histórica e jurídica, nos permitam compreender melhor as relações entre brancos e índios no período colonial. Entre o projeto colonial expresso nas leis e a prática há, nem é preciso dizer, uma grande distância. A outros caberá falar sobre o que dele efetivamente resultou.

Não existiu um direito colonial brasileiro independente do direito português. O Brasil era regido basicamente pelas mesmas leis que a metrópole (compiladas nas Ordenações Manuelinas e, a partir de 1603, nas Ordenações Filipinas), acrescidas de legislação específica para questões locais. Na colônia, o principal documento legal eram os Regimentos dos governadores gerais. O rei os assinava, assim como às Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias, auxiliado por corpos consultivos dedicados a questões coloniais. O primeiro desses conselhos foi a Mesa de Consciência e Ordens, criado em 1532. Seguiram-se o Conselho da Índia (1603) e seu sucessor, o Conselho Ultramarino (1643). Estes emitiam pareceres que podiam, e costumavam ser, sancionados pelo rei, passando a ter valor legal. Na colônia, os governadores gerais emitiam Decretos, Alvarás e Bandos, aplicando a legislação emitida pela Coroa. Para o exame de questões específicas que exigiam conhecimentos locais de que a metrópole não dispunha, o rei ordenava a formação de Juntas (compostas de autoridades coloniais e religiosas),

entre as quais a mais importante era a Junta das Missões, cujas decisões deviam ser-lhe enviadas para apreciação e eventual aprovação. O que mais chama a atenção nos documentos legais relativos à questão indígena é o fato de disposições emanadas diretamente da Coroa referirem-se em muitos casos a questões bastante específicas e locais tanto quanto os atos administrativos coloniais.

Tomada em conjunto, a legislação indigenista é tradicionalmente considerada como contraditória e oscilante por declarar a liberdade com restrições do cativeiro a alguns casos determinados, abolir totalmente tais casos legais de cativeiro (nas três grandes leis de liberdade absoluta: 1609, 1680 e 1755), e em seguida restaurá-los. Quando se olha mais detalhadamente as disposições legais, percebe-se, porém, que ao tomá-las em conjunto, assim como aos "índios" a que se refere, simplifica-se bastante o quadro. O próprio modo como Malheiro (1866), por exemplo, glosa os textos legais opera generalizações que acentuam a imagem de contradição: nele, assim como naqueles que se fundamentam em seu trabalho, fala-se de "liberdade dos índios" e "escravização dos índios" como se, em ambos os casos, as leis se referissem a todos os indígenas do Brasil, indistintamente.

Havia, no Brasil colonial, índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos "sertões". À diferença irredutível entre "índios amigos" e "gentio bravo" corresponde um corte na legislação e política indigenistas que, encaradas sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização. Nas grandes leis de liberdade, a distinção entre aliados e inimigos é anulada e as duas políticas se sobrepõem.

ÍNDIOS LIVRES; ALDEADOS E ALIADOS

Aos índios aldeados e aliados, é garantida a liberdade ao longo de toda a colonização. Afirma-se, desde o início, que, livres, são senhores de suas terras nas aldeias, passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário e devem ser muito bem tratados. Deles dependem reconhecidamente o sustento e defesa da colônia. Se não se alteram os princípios básicos, vão-se modificando, por outro lado, as políticas efetivas destinadas a garanti-los: quem administra as aldeias, como serão regulamentados o seu trabalho e seus salários, quem e como lhes administrará a justiça. É evidente que os efeitos, por exemplo, da passagem da administração das aldeias dos jesuítas para os capitães de aldeia, de que falaremos abaixo.

S. Luís do Maranhão no século XVII. Carta onde se vê a localização de aldeamentos indígenas próximos às povoações coloniais.

são acentuados, e esse é um tema que ainda está à espera de aprofundamento.

A política para esses "índios de pazes", "índios das aldeias" ou "índios amigos" segue o seguinte itinerário ideal: em primeiro lugar, devem ser "descidos", isto é, trazidos de suas aldeias no interior ("sertão") para junto das povoações portuguesas; lá devem ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se "vassalos úteis", como dirão documentos do século XVIII. Deles dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. Serão eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles, também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus.

DESCIMENTOS

Constantes e incentivados ao longo da colonização (desde o Regimento de Tomé de Sousa de 1547 até o Diretório Pombalino de 1757), os descimentos são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do "sertão" de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar.

A obrigatoriedade da presença de missionários junto às tropas de descimento é expressamente estabelecida desde a Lei de 24/2/1587 e reafirmada mesmo quando lhes é tirada a exclusividade na condução dos descimentos (Lei de 1611, por exemplo). O respeito de que gozam junto aos gentios, o conhecimento da língua e o fato de o principal intento do descimento ser a conversão explicam a importância atribuída à presença de missionários, exclusivamente jesuítas, em vários momentos, ou outros, como na Lei de 10/9/1611. As disputas entre jesuítas e moradores farão com que os descimentos devam ser feitos ora exclusivamente pelos primeiros (Lei de 1587, Regimento do governador geral de 1588, Alvará de 26/7/1596, Carta Régia de 21/10/1653, Regimento das Missões, de 1686), ora pelos administradores seculares das aldeias (Lei de 1611), ora permitidos a moradores.[1] Mas a presença de missionários é sempre exigida, levando inclusive a distorções quando estes, por sua presença, davam aval a ilegalidades.

Os métodos recomendados são invariavelmente a persuasão e a brandura: os padres devem convencer os índios a acompanhá-los espontaneamente, dizendo-lhes que serão livres, senhores de suas terras nas aldeias, e que estarão melhor nas aldeias do que no sertão, "de tal modo [diz o Alvará de 26/7/1596] que não possa o gentio dizer, que o fazem descer da serra por engano, nem contra a sua vontade". Os que não forem assim convencidos não devem em hipótese alguma ser forçados a descer, como dizem expressamente a Lei de 10/9/1611 e o Regimento das Missões, de 21/12/1686. A ilegalidade da coação ao descimento continuará sendo afirmada até o século XVIII.[2] Mesmo em caso de entradas de guerra, é possível aos bárbaros voluntariamente aceitar a sujeição e, assim, serem descidos e aldeados. Possibilidade que não se estende, porém, como veremos abaixo, aos povos inimigos autores de hostilidades.

Tal "convencimento" inclui a celebração de pactos em que se garante aos índios a liberdade nas aldeias, a posse de suas terras, os bons tratos e o trabalho assalariado para os moradores e para a Coroa.[3] A proibição categórica de violar tais pactos é afirmada em vários documentos, como a Carta Régia de 3/2/1701 sobre o descimento de Aruans no Maranhão, que manda guardar "inviolavelmente todas as promessas, que se lhe fizeram, e pactos com que desceram".

ALDEAMENTO

A localização dos aldeamentos obedece a considerações de várias ordens. Para incentivar o contato com os portugueses, facilitando assim tanto a civilização dos índios quanto a utilização de seus serviços, são em geral situados próximo das povoações coloniais (Alvará de 21/8/1582 e Provisão Régia de 1/4/1680, entre outros). Na Lei de 1611 serão expressamente situados a uma distância suficientemente segura de núcleos de povoamento brancos para que uns não possam prejudicar aos outros. O aldeamento em locais estratégicos distantes

das povoações coloniais, com vistas à defesa, é disposto em Cartas Régias de 6/12/1647 e 6/3/1694 e aconselhado pelo Conselho Ultramarino em Consultas de 2/12/1679 e 16/2/1694. O Regimento das Missões, de 1686, dispõe que sejam deixados em suas terras os índios que não quiserem descer, em primeiro lugar porque não podem ser obrigados a fazê-lo — no que retoma recomendações anteriores — e, além disso, por ser interessante que "as aldeias se dilatem pelos sertões". Em alguns casos, além dessas considerações, leva-se expressamente em conta a qualidade das terras que se propõe aos índios para se aldearem, como na Carta Régia de 27/9/1707, aprovando um local em que há "bastantes terras para [os índios] lavrarem suas lavouras, e rio com abundância de peixe".

As terras das aldeias são garantidas aos índios desde o início. A expressão "senhores das terras das aldeias, como o são na serra", declaração dessa garantia, aparece pela primeira vez no Alvará de 26/7/1596 e será retomada nas Leis de 1609 e 1611.[4] Várias Provisões tratam da demarcação (presente desde o Alvará de 26/7/1596) e garantia de posse dessas terras (p. ex.: Provisão de 8/7/1604, Carta Régia de 17/1/1691, Diretório de 1757, pars. 19, 80).

De modo geral, nas aldeias devem viver apenas os índios e os missionários, a não ser quando as leis instituem a administração leiga (vide abaixo). A política pombalina, procurando assimilar definitivamente os índios aldeados, incentiva a presença de brancos nas aldeias para acabar com a "odiosa separação, entre uns e outros" (Diretório de 1757 para o Maranhão e Grão-Pará, pars. 80-8; Direção 18/5/1759 para Pernambuco e capitanias anexas, pars. 84-90). A reunião de tribos diferentes nas aldeias está expressamente condicionada à vontade dos índios em questão e as aldeias devem preferencialmente ser formadas por indivíduos da mesma "nação", de modo que o horror da convivência com inimigos não leve os índios a fugirem de suas aldeias, retornando à barbárie (Regimento das Missões de 1686; Carta Régia de 1/2/1701, citada no Diretório de 1757 (par. 77) e na Direção de 18/5/1759 (par. 81), que a reiteram). A necessidade de se fazerem aldeias grandes, para facilitar o trabalho de conversão e também aumentar sua "utilidade" aparece em vários documentos, como a Lei de 1611, o Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655, reiterado no Regimento das Missões de 1686, e ainda o Diretório de 1757 e a Direção de 1759.

Para que as aldeias possam ser transferidas para locais melhores, ou em que serão mais úteis ou fáceis de doutrinar, é preciso, como para o descimento, insistir no convencimento e obter a anuência dos índios (Provisão Régia de 1/4/1680 para o Maranhão; Carta Régia de 18/10/1690 para o Rio de Janeiro; Cartas Régias de 19/1/1701 para o estado do Brasil e de 3/2/1701 para o Maranhão).[5]

ADMINISTRAÇÃO DAS ALDEIAS

Da administração das aldeias são inicialmente encarregados os jesuítas, responsáveis, portanto, não apenas pela catequese ("governo espiritual") como também pela organização das aldeias e repartição dos trabalhadores indígenas pelos serviços, tanto da aldeia, quanto para moradores e para a Coroa ("governo temporal"). A Lei de 1611 mantém a jurisdição espiritual dos jesuítas, estabelecendo, porém, a criação de um capitão de aldeia, morador, encarregado do governo temporal. A Lei de 9/4/1655 para o estado do Maranhão proíbe expressamente que se ponham capitães nas aldeias, que devem ser governadas pelos missionários e chefes indígenas, ou "principais de sua nação". Os principais serão encarregados da administração temporal também em Provisão de 17/10/1653 e na Lei de 12/9/1663, ficando os missionários com a administração espiritual unicamente. O mesmo declara a Lei de 1755, mas o Diretório de 1757 e a Direção de 1759, considerando os índios incapazes de se autogovernarem, instituirão os diretores das povoações de índios. O governo temporal voltará às mãos dos jesuítas quando se entende que a conversão, intento primordial do aldeamento, só pode ser feita desse modo (Cartas Régias de 6/12/1647 e 26/8/1680 para o estado do Brasil, Carta Régia de 2/9/1684 para o estado do Maranhão, Regimento das Missões de 1686). E será dada aos moradores quando estes, reclamando junto à Coroa da falta de braços para a lavoura, dada a resistência dos missionários em fornecê-los, alegam que, além disso, haverão de encarregar-se da civilização dos índios tão bem quanto os primeiros, ou talvez até melhor. Em Cartas Régias de 17/1/1691 e 13/5/1691 proíbem-se as administrações secu-

Índios de aldeia, representados basicamente como Tupis — com rede, maraca, e praticando o canibalismo (este um *topos* obrigatório) versus índios Tapuia, nus, sem animais domésticos, pintados grosseiramente...

lares das aldeias. Em alguns momentos convivem administrações por particulares, por câmaras, por missionários, aldeias dos missionários, aldeias da Coroa, aldeias de repartição. A administração das aldeias é objeto de muitas discussões e um dos pontos em que se encontra, realmente, uma grande oscilação. Na pessoa dos administradores das aldeias, encontram-se investidos os dois grandes motivos de toda a colonização, marcados, na prática, pela contradição: a conversão e civilização dos índios e sua utilização como mão-de-obra essencial.

TRABALHO

O aldeamento é a realização do projeto colonial, pois garante a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão-de-obra para o desenvolvimento econômico da colônia. Como diz o Regimento das Missões de 1686, é preciso "que haja nas ditas aldeias índios, que possam ser bastantes, tanto para a segurança do Estado, e defensas das cidades, como para o trato e serviço dos moradores, e entradas dos sertões".

O trabalho dos índios das aldeias é, desde o início, remunerado, já que são homens livres. Sejam as aldeias administradas por missionários ou por moradores, as leis prevêem o estabelecimento de uma taxa, os modos de pagamento e o tempo de serviço. O pagamento de salário é afirmado desde a Lei de 1587, reafirmado no Alvará de 1596, na Lei de 1611, no Regimento do governador geral do Maranhão

e Grão-Pará de 14/4/1655, no Diretório de 1757, para citar apenas os documentos mais importantes. Disposições quanto a taxa e forma de pagamento se encontram na Lei de 1611, no Regimento do governador geral de 1655, Provisão Régia de 12/7/1656, Regimento das Missões de 1686, Regimento das Aldeias de São Paulo de 1734, Diretório de 1757 e Direção de 1759, entre outros. Muitos desses documentos mencionam o fato de os índios das aldeias que trabalham para particulares por salário fazerem-no "voluntariamente" ou "de bom grado".[6]

A repartição da mão-de-obra deve ser feita de modo a que as aldeias possam prosperar e prevê-se, assim, a permanência constante de uma parte dos aldeados para cuidar de sua própria sobrevivência. Em alguns momentos estabelece-se uma repartição da "terça parte": um terço permanece na aldeia, um terço serve à Coroa (guerra, descimentos), o restante é repartido entre os moradores (Provisão Régia de 1/4/1680; Carta Régia de 21/4/1702; Ordem Régia de 12/10/1718). Noutros momentos é a metade do contingente das aldeias que deve ser repartida pelos moradores, sempre para trabalho remunerado e temporário (Regimento das Missões, de 1686; Diretório de 1757; Direção de 1759). O tempo de serviço é igualmente regulamentado de modo a que os índios "de repartição" possam cuidar de seu próprio sustento nas roças das aldeias: dois meses (Alvará de 26/7/1596; Lei de 1/4/1680), seis meses por ano no máximo, em períodos alternados de dois meses (Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655), seis meses no Pará e quatro no Maranhão, já que os dois meses previstos não bastam para os trabalhos de coleta nessas regiões (Regimento das Missões de 1686).

São muitos os documentos que tratam da repartição dos índios das aldeias "pelos serviços", reafirmando tempos e salários, dispondo quanto ao sistema de repartição, nomeando repartidores, instituindo a obrigatoriedade de licenças para retirar índios das aldeias etc. (Provisão Régia de 4/12/1677, Carta Régia de 31/1/1679, Cartas Régias de 30 e 31/3/1680, Cartas Régias de 17 e 19/11/1681, Carta Régia de 9/9/1684). Preocupação que não surpreende, dada a importância vital dessa mão-de-obra, reconhecida em vários documentos, e o difundido desrespeito às normas de sua repartição

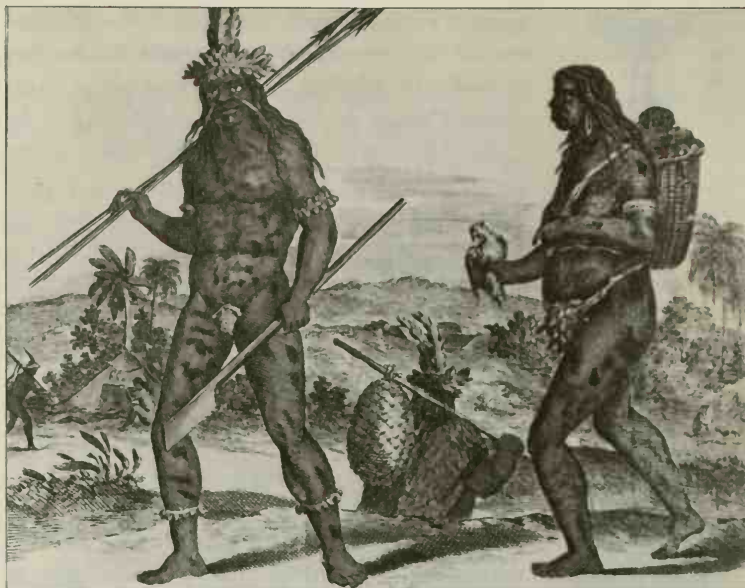
e utilização, por parte de moradores que, como foi mencionado acima, tentam manter índios das aldeias como escravos. A liberdade é violada, o prazo estipulado desobedecido e os salários não são pagos; há vários indícios de que os índios das aldeias acabavam ficando em situação pior do que os escravos: sobrecarregados, explorados, mandados de um lado para outro sem que sua "vontade", exigida pelas leis, fosse considerada.

O bom tratamento dos índios repartidos é sempre recomendado (Regimento das Minas de 8/8/1618 e Carta Régia de 1/2/1701, por exemplo), não apenas porque são homens livres, mas, principalmente, porque dele depende a sua conversão e civilização. Nesse sentido, para evitar que os índios recém-descidos repugnem o aldeamento e a civilização devido ao trabalho, são dispensados dele durante os dois primeiros anos de aldeamento (Regimento das Missões; Diretório de 1757).

ALIADOS

Uma das principais funções atribuídas aos índios aldeados é a de lutar nas guerras movidas pelos portugueses contra índios hostis e estrangeiros. Além dos índios das aldeias, são também chamadas a lutar nessas guerras "nações aliadas" cuja aliança deve ser reafirmada nos momentos em que há necessidade de grandes contingentes de guerreiros, o que nem sempre as aldeias podiam fornecer (Carta do governador geral do Brasil de 1/10/1654, por exemplo). Presente desde o Regimento de Tomé de Sousa de 1548, o incentivo à obtenção e manutenção de alianças também se revela nos vários títulos honoríficos e recompensas dados aos aliados (Carta Régia de 17/9/1630, Carta do governador geral do Brasil de 16/10/1654, Carta Régia de 11/4/1702).

Praticamente todas as vezes em que se fala de guerra, fala-se também na necessidade de convocar os "índios das aldeias" ou "tapuias amigos". Os aldeados e aliados são encarregados de defender as vilas e plantações dos ataques do gentio e as fronteiras dos ataques dos inimigos europeus. Povos estratégicos, são as "muralhas dos sertões", barreira viva à penetração de inimigos de todo tipo.

Como os aldeados, os aliados são homens livres que devem ser bem tratados. "E porque a segurança dos sertões e das mesmas povoações do Maranhão e de toda a América consiste na amizade dos índios", como diz a Carta Régia de 24/02/1686, é preciso manter essa amizade, evitando qualquer tipo de agressão e providenciando recompensas para selá-la.

...É curioso notar o aspecto estacionário dos índios de aldeia contrastando com a idéia de movimento e nomadismo que marca a gravura sobre os Tapuia. Estas gravuras são rearranjos dos quadros de Ekhout (ver caderno em cores, entre as pp. 110 e 111).

JUSTIÇA

Dada a evidente tendência dos colonizadores a desrespeitar as condições de utilização da mão-de-obra aldeada, um procurador dos índios é nomeado já em assento de 1566. Mencionado sempre como alguém encarregado de requerer a justiça por quem não a pode requerer por si, deve ser, e alguns documentos dizem-no expressamente, alguém que não possua nenhuma espécie de interesse a ser protegido, para que isso não interfira em seu julgamento. O procurador dos índios é mencionado no Alvará de 26/7/1596, na Lei de 9/4/1655 e no Regimento das Missões de 1686. Na tentativa de garantir a observância das leis favoráveis aos índios, um desses procuradores chega a ser perseguido e preso no Maranhão e uma Ordem Régia (5/7/1701) é enviada ao governador geral do estado para que seja respeitado e tratado "conforme o lugar que ocupa". Além dos procuradores, os ouvidores gerais são chamados a verificar se todas as ordens relativas aos índios estão sendo respeitadas (Alvará de 21/8/1587, Lei de 1/4/1680). Os casos de cativeiro são julgados pelas já mencionadas juntas (Lei de 9/4/1655, entre outros), que também são encarregadas de fiscalizar a legislação trabalhista (Carta Régia de 3/2/1701).

O funcionamento desse sistema pode ser

apenas entrevisto em documentos legais que tratam de escravização, garantia de terras, pagamento de salários, devolução de índios às aldeias. Cartas de Sesmaria de 7/9/1562 e de 31/10/1580 apresentam petições feitas pelos próprios índios, apresentadas por um representante não especificado. O Alvará de 6/2/1691 prevê que "sendo os mesmos índios que denunciem a injustiça de seus cativeiros (como podem fazer)", receberão a metade da multa paga por quem os cativar. A Carta Régia de 13/3/1697 considera queixas apresentadas pelos índios contra um missionário, cujo mérito não é julgado por "não justificarem [os índios] a mesma queixa com documentos jurídicos". A Provisão Régia de 10/4/1658, reafirmando leis anteriores quanto aos casos de cativeiro lícito, dispõe "que os índios que se tiverem por livres, e que são injustamente cativos possam tratar de sua liberdade na forma da Lei de 653, dando para isso as provas necessárias, e justificando-o diante das pessoas para isso deputadas". É um dos pontos mais ricos para desenvolvimento, a partir dos documentos judiciários, como os que tratam do julgamento de cativeiros e requerimentos de liberdade, de que podem ser citados como exemplos a "Carta de Alforria de Paula India de gentio pitigoar" de 11/11/1628 e os documentos analisados por Sweet (1981) e Cunha (1985).

BONS TRATOS

Como foi mencionado, o tratamento "bondoso e pacífico" é recomendado para todos os índios aldeados e aliados. O tratamento preferencial é recomendado para trazer os índios à conversão e aldeamento, e para garantir as alianças. As razões apontadas para justificar os bons tratos são variadas, indo desde os mais básicos princípios de direito até uma alegada inconstância dos índios, que pode levá-los a retornar aos matos e à "gentilidade", se forem maltratados. Violência e desrespeito podem resultar no abandono das aldeias, altamente prejudicial para "o bem comum", e muitos documentos declaram expressamente a necessidade de se manterem os índios aldeados confiantes e satisfeitos (Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655, Lei de 1/4/1680, Carta Régia de 11/10/1707, Diretório de 1757 e Direção de 1759).

A recomendação de tratamento bondoso e pacífico dos índios aldeados baseia-se, até o início do século XVIII, em razões de ordem religiosa: a conversão, objetivo primeiro da colonização, só poderia ser conseguida com brandura, e só seria efetiva se os cristãos dessem aos índios o bom exemplo de seu próprio comportamento. Tais motivos se encontram expressos desde o Regimento do governador geral de 1548, apesar de os próprios jesuítas terem, em alguns momentos, advogado a força como único meio de converter e civilizar. A partir do início do século XVIII, além da civilização dos índios serão invocados os interesses econômicos da colônia sempre que se trata de recomendar brandura no tratamento com os índios, evitando a todo o custo "vexá-los" com maustratos que podem esvaziar as aldeias e prejudicar o projeto colonial como um todo.

A catequese e a civilização são os princípios centrais de todo esse projeto, reafirmados ao longo de toda a colonização: justificam o próprio aldeamento, a localização das aldeias, as regras de repartição da mão-de-obra aldeada, tanto a administração jesuítica quanto a secular, escravização e o uso da força em alguns casos. Todo o projeto baseia-se na crença de que o que se oferece aos indígenas realmente representa um bem para eles. No século XVIII, o valor máximo que até então era a salvação da alma será substituído pela idéia de felicidade inerente à vida civilizada e sujeita a leis positivas. De qualquer modo, trata-se de trazer os índios àquilo que é considerado, pelos europeus, como um bem maior.

A política para aldeados-aliados se mantém, e em certos momentos se estende aos inimigos, porque os primeiros são tratados como inimigos. Os moradores desrespeitam as leis relativas à utilização da mão-de-obra inimiga, fazem guerras e resgates ilegais, em suma, tratam aliados (efetivos ou potenciais) como inimigos. Diante disso, a Coroa faz cessar a distinção, estendendo a liberdade a todos para garantir a dos aldeados-aliados, a quem ela jamais foi negada. Isso se depreende claramente dos textos das "grandes leis de liberdade".

Os "privilégios dos índios das aldeias", expressão presente nos próprios textos legais, são reafirmados no fato de índios escravos de moradores muitas vezes se refugiarem nas aldeias para se libertarem. Uma atitude que gera vários tipos de disposições: dependendo da lei vigente quanto ao cativeiro lícito, esses fora-

gidos serão ou mantidos nas aldeias, ou devolvidos a seus senhores (Regimento das Aldeias de São Paulo, 10/5/1734), coisa que os missionários, de modo geral, se recusam a fazer. A identificação entre aldeamento e liberdade também fica clara quando se estabelece que os moradores culpados de escravização ilícita serão punidos, entre outros, com o envio de "seus" índios às aldeias, isto é, sua libertação (Quartel da Câmara de São Paulo de 28/5/1635, Regimento das Missões, Bando do governador do Rio de Janeiro de 14/8/1696). E, ainda, quando os próprios índios das aldeias são passíveis de escravização se as abandonarem. Os moradores, por sua vez, usam de todos os meios para manter os índios das aldeias de que podem se servir temporariamente contra pagamento de salário como escravos. O expediente mais comum é o casamento desses índios com escravas, contra o qual dispõem muitos documentos (Regimento das Missões, Alvará de 23/3/1688 para o estado do Maranhão, Carta Régia de 30/11/1698 para a capitania do Rio de Janeiro); outro, mais simples, é a não-devolução dos índios às aldeias após o prazo estipulado, que as leis tentam igualmente, repetidas vezes, coibir (Provisão Régia de 1/4/1680 para o estado do Maranhão, Carta Régia de 26/8/1680 para o estado do Brasil, Carta Régia de 13/1/1734 para a capitania de São Paulo).

Para reagirem às leis de liberdade, os moradores não apelam apenas para a premente necessidade de braços sem os quais a colônia não sobreviverá. Invocando os próprios princípios básicos dessas leis, a saber, a salvação das almas e a civilização dos índios, afirmam a impossibilidade de realizá-los através da liberdade, dada a barbárie em que se encontram os gentios. Só o cativeiro, dirão, permitirá realizar a conversão e civilização dos índios e por isso, principalmente, deve ser legitimado. Alegam também que os missionários encarregados das aldeias não cumprem sua parte, recusando-se a fornecer índios aos moradores e, aqui também, movem-se no universo jurídico.

Em alguns casos, porém, trata-se de gente tão feroz, bárbara e violenta, que meio algum existe de realizar nela o grande projeto da colonização, e sua própria existência coloca em risco a possibilidade de continuação de tal projeto: em relação a eles, resta apenas a saída — legal — da guerra.

ÍNDIOS ESCRAVOS; OS INIMIGOS E OS CATIVOS DOS ÍNDIOS

Se a liberdade é sempre garantida aos aliados e aldeados, a escravidão é, por outro lado, o destino dos índios inimigos. Os direitos de guerra são objeto de grande elaboração, reconhecidos mesmo nos momentos em que se declara a liberdade de homens que, segundo princípios assentes de direito, seriam justamente escravizados. Nesses momentos (Leis de 1609, 1680 e 1755), as leis expressamente consideram o direito de guerra secundário diante da importância da salvação das almas, civilização ou defesa da liberdade natural dos índios, constantemente ameaçadas pelos desrespeitos dos colonos às leis.

As "justas razões de direito" para a escravização dos indígenas, de que fala por exemplo a Lei de 1680, são basicamente duas: a guerra justa e o resgate.

GUERRA JUSTA

O principal caso reconhecido de escravização legal é o que procede da guerra justa. Conceito já antigo, a guerra justa é motivo de muita discussão a partir do século XVI, quando deve ser aplicada a povos que, não tendo conhecimento prévio da fé, não podem ser tratados como infiéis.

As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados. Como precursor da doutrina da guerra justa em Portugal é sempre citado o franciscano Álvaro Pais que, no século XIV, a havia definido em função de vários fatores: só haveria guerra justa se preexistisse uma injustiça do adversário, se fosse conduzida com boas intenções (não seria justa a guerra movida por ambição, ódio ou vingança), se fosse declarada por uma autoridade competente (um príncipe ou a Igreja) (cf. Merea, 1917:351-3).

A mera recusa à aceitação da fé não parece ter sido reconhecida legalmente como motivo de guerra justa, e chega a ser explicitamente negada, por exemplo, no parecer de um desembargador sobre guerra e escravização de prisioneiros, datado de 1605, e na Lei de 9/4/1655 para o estado do Maranhão que afir-

ma não poderem os índios "ser constrangidos com armas a aceitá-lo e crê-lo [o Evangelho]". Tais afirmações conformam-se à doutrina do jesuíta Luís de Molina, professor em Coimbra, que em 1593 afirmava não poderem ser os infiéis obrigados a abraçar o cristianismo, embora fossem obrigados a permitir sua pregação.

O impedimento à pregação é apontado como causa justificada de guerra já em 1596, em Consulta da Mesa de Consciência e Ordens que reconhece ao rei o direito de punir e castigar todos aqueles que pusessem obstáculo à propagação da fé, na Provisão de 17/10/1653, na Lei de 9/4/1655 e no Alvará Régio de 28/4/1688.

As hostilidades cometidas, consideradas como justa razão de guerra por todos os teólogos-juristas são, como veremos, a causa apontada por todos os documentos que a requerem, justificam ou reconhecem como justa. A quebra de pactos celebrados, reconhecida como justa causa de guerra no parecer de 1605 mencionado acima, reaparece na Provisão Régia de 17/10/1653 e em vários outros documentos.

Dois outros motivos aparecem nas discussões sobre a guerra justa: a salvação das almas e a antropofagia. Embora os próprios jesuítas defendessem em certos momentos a violência como único meio de converter, o Regimento de Tomé de Sousa já considerava a violência como prejudicial à conversão, e foi sempre a comprovada existência de hostilidades o motivo apontado para a guerra. Outra dúvida na doutrina da guerra justa é a questão de saber se a salvação da alma justificaria a guerra. Os próprios documentos dão margem a discussões, pois se, em geral, os textos legais não defendem esse ponto de vista, há outros documentos, como cartas de Anchieta e Nóbrega (in Leite, 1940 e 1956), que defendem a guerra e a sujeição como único meio de converter os indígenas. Essas dúvidas relativas à doutrina da guerra justa servem para dar uma idéia das dificuldades jurídicas enfrentadas na colonização, e do tipo de esclarecimento que se pode esperar dos documentos da época.

A antropofagia constitui uma questão mais complicada e controversa, mas não parece que tenha jamais constituído causa suficiente de guerra. As opiniões favoráveis à justificativa da antropofagia, segundo um tratado português anônimo de meados do século XVI intitulado *Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis* (in Costa Brochado, 1949:44-5), apóiam-se na argumentação de que, sendo uma ofensa à lei natural, é passível de justificar uma guerra. Igualmente favorável ao parecer de que a antropofagia justifica uma guerra é Molina, mas por outras razões: suas vítimas são "inocentes", e a defesa de inocentes justifica não só a guerra, como também a escravização.[8] A questão pode, portanto, ser encarada sob dois aspectos: o direito/dever de se impedir o canibalismo enquanto tal, e uma suposta obrigação que teriam os cristãos de salvar os inocentes que seriam sacrificados ou comidos. Mas o tratado a que me referi acima, por exemplo, afirma, como Francisco de Vitória, que essa justificativa não pode ser aceita; pois, se nem os cristãos que cometem pecados mortais podem ser legitimamente privados do "domínio do que têm", quanto mais os gentios... A julgar pelo que os documentos afirmam, não parece que a antropofagia fosse considerada causa suficiente para uma guerra, mas apenas uma agravante, quando a principal causa, esta sim juridicamente fundamentada de modo claro e inconteste, seria a existência de hostilidades prévias por parte dos indígenas, mencionada acima. Apenas a Provisão de 17/10/1653, documento que estabelece o maior número de causas de guerra justa, aponta como uma dessas causas a antropofagia, isoladamente, mas quando praticada por "súditos" do rei, o que complica ainda mais a discussão.

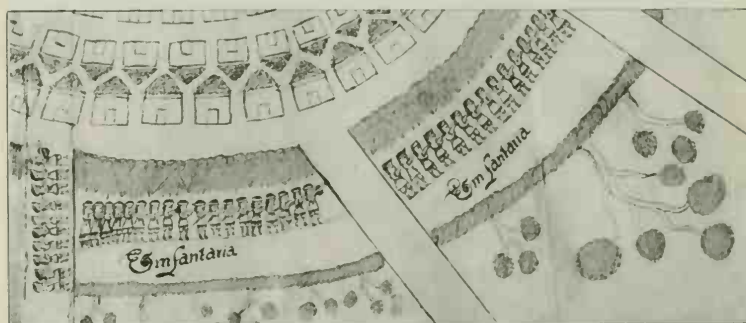
Sendo a guerra justa possibilidade indiscutível de escravização lícita, pode-se imaginar o interesse que sua declaração tinha para os colonizadores. Para evitar que se movam guerras injustas e se escravizem seus prisioneiros, os reis vão limitando cada vez mais a possibilidade de declará-las, chegando a estabelecer que serão justas apenas as guerras que o rei, de próprio punho, declarar tais (Lei de 11/11/1597; Lei de 9/4/1655) e exigindo invariavelmente testemunhos, documentos e pareceres que comprovem as causas alegadas para tal declaração. Diante desses documentos, os reis chegam a declarar injustas guerras já movidas e livres seus prisioneiros (como acontece, por exemplo, nas Cartas Régias de 22/9/1605 e 17/1/1691 e na Consulta do Conselho Ultramarino de 27/4/1731).[9] Os reis, em geral, recomendam que se tente a pacificação antes de qualquer guerra, pois, se o aldeamento é a rea-

lização do projeto colonial, a guerra é, ao contrário, sua negação.

É inegável que houve guerras movidas por necessidade econômica e para as quais foram encontradas justificativas *a posteriori*. Mas é igualmente inegável que tais guerras se faziam no contexto de uma discussão acalorada acerca dos fundamentos teológicos e jurídicos da justiça das guerras contra os indígenas brasileiros, e que a questão preocupava bastante a Coroa, permanecendo um ponto controverso (cf. Carneiro da Cunha, 1986:152 ss.).

HOSTILIDADES E GUERRA JUSTA

A preexistência de hostilidades por parte do inimigo será, sempre, a principal justificativa de guerra. Hostilidades são invocadas por todos os documentos que se referem a guerras contra os índios, desde o Regimento de Tomé de Sousa (15/12/1548). A Lei de 1611 limita claramente a guerra justa aos casos em que o gentio se mostrasse hostil, movendo "guerra, rebelião e levantamento". A Carta Régia de 11/10/1707 para o Maranhão considera "muito conveniente que se faça guerra ao Gentio do Corço que tem feito tantas mortes e extorsões". Cartas do vice-rei do Brasil de 1723 e 1726 pedem índios das aldeias "para fazer uma campanha ao gentio bárbaro que hostiliza aos vassalos de sua majestade", e os exemplos poderiam ser multiplicados.

Para justificar esse que é considerado pela Coroa como último recurso, os colonizadores têm de provar a inimizade dos povos a quem pretendem mover guerra. Para tanto, descrevem longamente a "fereza", "crueldade" e "barbaridade" dos contrários, que nada nem ninguém pode trazer à razão ou à civilização. Nos documentos relativos às guerras, trata-se sempre de provar a presença de um inimigo real. Tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias. Com essa suspeita, a Coroa chegou a proibir totalmente as guerras e es-

Detalhes da aquarela representando o ataque à aldeia grande dos índios Barbados (6 de janeiro de 1726), onde aparecem índios aliados e aldeados, cercando a aldeia de índios inimigos.

cravizações de indígenas, "serrando a porta aos pretextos, simulações e dolo com que a malícia, abusando dos casos em que os cativeiros são justos, introduz os injustos", como diz a Lei de 1/4/1680, um dos momentos de declaração de liberdade de todos os indígenas do Brasil.

De modo a configurar o bárbaro inimigo, a Carta Régia de 2/3/1686 afirma que os gentios fazem "aleivosias e extorsões" aos moradores "sem mais causa que a sua ruim inclinação"; uma Carta do governador geral do estado do Brasil de 14/3/1688 espera "que fiquem as armas de sua majestade mais gloriosas na destruição dos bárbaros do que seus vassalos foram ofendidos nas insolências de sua ferocidade"; a Resolução de 6/10/1688 fala em "terror do inumerável poder dos bárbaros", o que faz pensar na construção, mencionada acima, de um inimigo especialmente poderoso. A Carta Régia de 25/10/1707 menciona documentos recebidos da colônia que comprovam "os grandes e atrozes delitos e horríveis extorsões [sic]" dos gentios, declarando-lhes guerra. E os exemplos poderiam se multiplicar.

GUERRA TOTAL AO GENTIO BÁRBARO

Uma vez estabelecida a hostilidade e configurado o bárbaro inimigo, é preciso "conter a fereza dos contrários" e a guerra justa que se lhes pode mover é arrasadora. Já o Regimento Tomé de Sousa, em 1548, recomenda que os Tupinambá, que atacaram portugueses "e fizeram guerra [sejam] castigados com muito rigor [...] destruindo-lhes suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo". O Regimento de 24/12/1654, de uma entrada a ser feita na Bahia para castigar o gentio bárbaro por suas "insolências", recomenda "desbaratar", queimar e destruir totalmente aldeias inimigas, escravizando a todos e matando a quem de algum modo resistir. Uma Carta do governador geral do Brasil sobre a assim chamada Guerra dos Bárbaros na capitania do Rio Grande, de 14/3/1688, recomenda a um dos capitães-mores que "dirija a entrada e guerra que há de fazer aos bárbaros como bem entender que possa ser mais ofensiva degolando-os, e seguindo-os até os extinguir, de maneira que fique exemplo desse castigo a todas as mais nações que confederadas com eles não temiam as armas de sua majestade". Em Alvará de 4/3/1690, relativo a essa mesma guerra, o governador geral do Brasil recomenda que os inimigos sejam seguidos "até lhes queimarem, e destruírem as aldeias, e eles ficarem totalmente debelados, e resultar da sua extinção, não só a memória, e temor de seu castigo, mas a tranqüilidade, e segurança com que sua majestade quer que vivam, e se conservem seus vassalos". Uma Carta Régia de 25/10/1707 ordena se faça guerra ao Gentio do Corço no Maranhão "procurando fazê-la cruamente ao tal gentio que se matem e cativem todos os que se entende[10] podem ser danosíssimos a essas terras, para que o temor desse destroço amoderente os mais a que se abstenham de os assaltarem". Uma Carta do vice-rei do Brasil de 30/6/1721 diz que tendo o "gentio bárbaro" atacado, "é preciso procurar extingui-los, fazendo-se-lhes veemente guerra". As recomendações de destruição total dos inimigos são numerosas no século XVII e início do XVIII, e os documentos falam de guerra "rigorosa", "total", "veemente", a ser movida "cruamente", fazendo aos inimigos "todo o dano possível", de preferência até a sua "extinção total".

ESCRAVIZAÇÃO DECORRENTE DE GUERRA

O principal caso de escravização lícita é, como foi dito acima, o decorrente de guerra justa. Afirmam o cativeiro lícito neste caso a Lei de 20/3/1570 e a de 11/11/1595, que ilustram as constantes tentativas da Coroa de conter os "abusos" e escravizações ilícitas limitando cada vez mais o poder de declará-las: na primeira, este é restrito ao rei e ao governador geral mas, como os abusos prosseguem, na segunda o rei declara escravos legítimos unicamente "aqueles que se cativarem na guerra que contra eles eu houver por bem que se faça, a qual se fará somente por Provisão minha para esse particular por mim assinada". A Lei de 30/6/1609 declarará a liberdade de todos os índios do Brasil, sem exceções, para, como foi mencionado acima, coibir as escravizações ilícitas. Como os índios cometem hostilidades, a Lei de 10/9/1611 restaura a escravidão dos índios capturados em guerra justa, julgada tal pelo rei. Considerando que a demora dessa autorização possa pôr em risco os colonos, estabelece que se possa fazer guerra sem ela; os escravos assim obtidos não poderão, contudo, ser vendidos até que o rei aprove a justiça da guerra e, portanto, seu cativeiro "e confirman-

do-o eu, poderão fazer deles o que lhes bem estiver, como seus cativos, que ficarão sendo livremente, e não o confirmando, se cumprirá o que sobre isso mandar". Na Lei de 9/4/1655 essa distinção entre guerras declaradas pelo rei e guerras declaradas pelo governador, a serem julgadas, reaparece sob o nome de "guerra ofensiva" e "guerra defensiva", com os mesmos resultados quanto aos prisioneiros: são escravos definitivamente os de guerra ofensiva e provisoriamente os de guerra defensiva, até que o rei envie sua decisão quanto à justiça da guerra em questão. O Alvará de 28/4/1688 estabelece que em caso de guerra justa "poderão ser cativos os índios infiéis no tempo que durar o conflito das guerras, e fora deles se não poderão fazer as ditas guerras, nem se poderão admitir os ditos cativeiros". A especificação "índios *infiéis*" é aqui importante, pois remete a casos em que prisioneiros de guerra, sendo cristãos, não serão escravizados, mas tratados "como o são os que são tomados nas guerras da Europa", como acontece na Carta Régia de 17/10/1680 que trata de guerra aos índios das missões jesuíticas espanholas.

Quando os inimigos são autores comprovados de violências e atrocidades a guerra é julgada justa. Mesmo que se rendam, o máximo que podem esperar é que se lhes poupem as vidas, em cativeiro: "não só se hão de matar todos os índios que na dita guerra resistirem, mas cativar aos que se renderem e que estes cativos se hão de vender em praça pública" (Carta Régia de 25/10/1707), formulação que se apresenta idêntica em vários documentos desse período (final do século XVII, início do XVIII). E, em geral, só podem esperar isso as mulheres e crianças, já que os homens, capazes de se rebelar novamente, devem ser mortos. A Carta do governador geral do Brasil de 14/3/1688, já mencionada, diz que tendo o governador declarado que os prisioneiros de guerra seriam escravos daqueles que os cativassem, como "estímulo para o gosto dos soldados", é preciso que o capitão dessa entrada cuide "em não consentir que deixem de degolar os bárbaros grandes só por os cativarem, o que principalmente farão aos pequenos, e às mulheres, de quem não pode haver perigo, que ou fujam, ou se levantem".

Tais escravos de guerra poderão ficar nas mãos dos vencedores, ou ser vendidos. A Carta Régia de 25/10/1707, mencionada acima, estabelece que do montante obtido com a venda dos escravos se pague a despesa feita na guerra, os impostos "quintos" que tocam à Coroa "e sobrando alguma coisa, se há de dar jóia ao governador e o mais repartido pelos cabos, oficiais e soldados". Se os participantes da guerra podem apenas esperar alguma sobra, é de imaginar o interesse que teriam em aprisionar o maior número de índios possível! Do mesmo modo, a Provisão de 25/5/1624 previa que se pagasse o quinto das "peças" trazidas do sertão, incentivando a escravização em larga escala.

RESGATES

A escravidão não é lícita apenas para os bárbaros hostis. Também podem ser escravos homens que não são inimigos, mas sendo cativos dos índios forem comprados, ou "resgatados", para serem salvos. O "resgate" é, como a guerra justa, um caso de escravização fun-

Ao longo do século XVIII vão se tornando cada vez mais freqüentes as tabelas de população indígena aldeada, algumas delas incluindo, como esta, o número de índios "descidos".

[illegible] neste anno de 1764

Povoaçoens	Principaes	Indios	Mulheres	Rapazes	Raparigas	Soma
[illegible]	0	14	6	7	1	28
[illegible]	2	17	22	10	11	62
[illegible]	1	27	22	15	5	71
[illegible]	0	6	6	3	2	17
Lamalonga	0	20	18	6	5	49
Barcelos	0	10	7	5	3	25
Moura	0	9	9	5	6	29
Serpa	0	6	4	3	2	15
Silves	0	9	6	4	1	20
Soma total	3	118	100	58	36	315

O governador

Joaquim Tinoco Valente

damentado por regras de direito correntes, sendo sua liceidade aceita até mesmo pelo padre Vieira (cf. Carta de 20/5/1653 in Vieira, 1948). Esses indivíduos "presos à corda", como dizem os documentos, são cativos legítimos expressamente desde a Lei de 1587, e o princípio do resgate como justificativa de escravização retomado em Regimento de 21/2/1603, na Lei de 1611, na Provisão Régia de 17/10/1653, no Alvará de 28/4/1688 e em muitos outros momentos. O Regimento de 25/5/1624 declara que só poderão ser escravizados "os que estiverem em cordas". São assim resgatados indivíduos que seriam comidos, para que se lhes salve a vida, e a alma.

Aqueles que os resgatam podem servir-se deles contanto que os convertam e civilizem, e os tratem bem. O cativeiro decorrente de resgate não é, aliás, ilimitado: uma vez pago em trabalho o preço do resgate, o cativo será livre, a não ser em alguns momentos em que se considera que tendo sido pago um preço acima do estipulado, o comprador possa valer-se dos serviços do resgatado pelo resto de sua vida. Na Lei de 10/9/1611, o tempo definido é de dez anos para que os "resgatados" fiquem livres, a não ser que o preço pago por eles seja superior ao declarado pelo "governador e os adjuntos". Porque é o preço que define se um indivíduo resgatado será escravo por alguns anos ou pelo resto de sua vida, as próprias transações de venda têm de ser regulamentadas, como, por exemplo, na Carta Régia de 16/2/1691. De qualquer modo, o resgate é estabelecido pela salvação da vida dos prisioneiros dos índios e o cativeiro permitido porque, como o dizem claramente certos documentos (entre os quais a Lei de 1611), se os moradores não encontrarem nisso nenhuma vantagem não hão de querer pagar pelos cativos dos índios, que não poderão ser salvos. As transgressões a essas disposições legais são, aqui também, muitas, e só no ano de 1707 o rei envia duas Cartas Régias ao governador do Maranhão sobre punição de excessos cometidos por tropas de resgate.

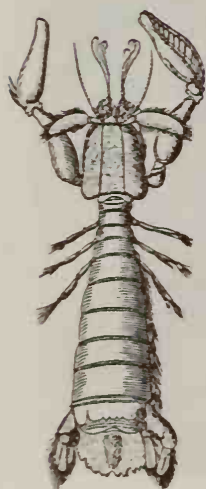
Podem também ser comprados, ou "resgatados", prisioneiros dos índios tomados em guerras intertribais consideradas justas, aparentemente segundo os mesmos princípios aplicáveis ao julgamento das guerras movidas por portugueses contra os índios. Nesse caso, porém, mesmo que tais guerras sejam consideradas injustas, diz a Lei de 9/4/1655 que "se poderão contudo os ditos índios resgatar para se servirem deles por espaço de cinco anos que o direito limita por bastante para satisfação do preço que por eles se deu e passados os cinco anos serão postos nas aldeias dos livres sem encargo algum, advertindo que isto não terá lugar havendo resistência da parte dos índios, porque havendo-a e sendo resgatado sem embargo dela ficará livre e sem obrigação alguma da sua parte".

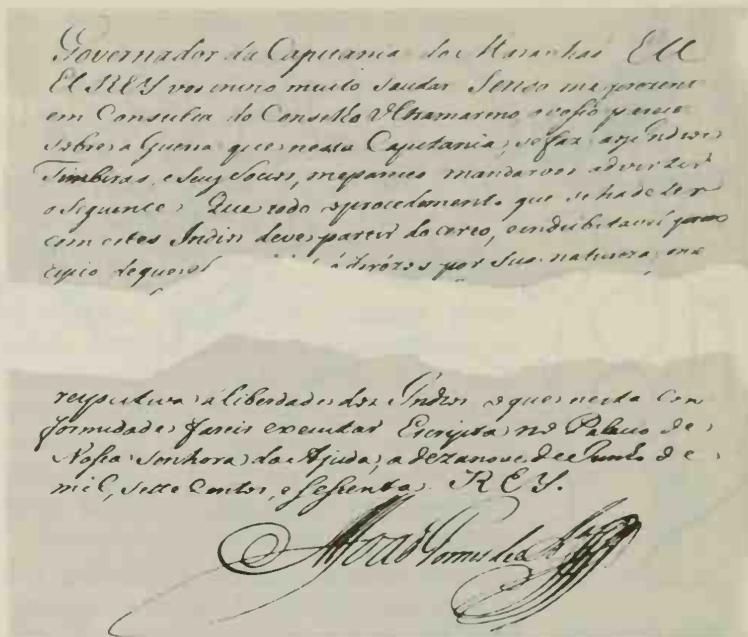
A obrigatoriedade da anuência do "resgatado", presente nessa lei (e também no Assento de 1574, entre outros), faz com que se possa pensar o resgate como uma modalidade da venda de si mesmo, caso também reconhecido de cativeiro legal, igualmente motivo de debate (ver Carneiro da Cunha, 1985a), porém menos recorrente na legislação.

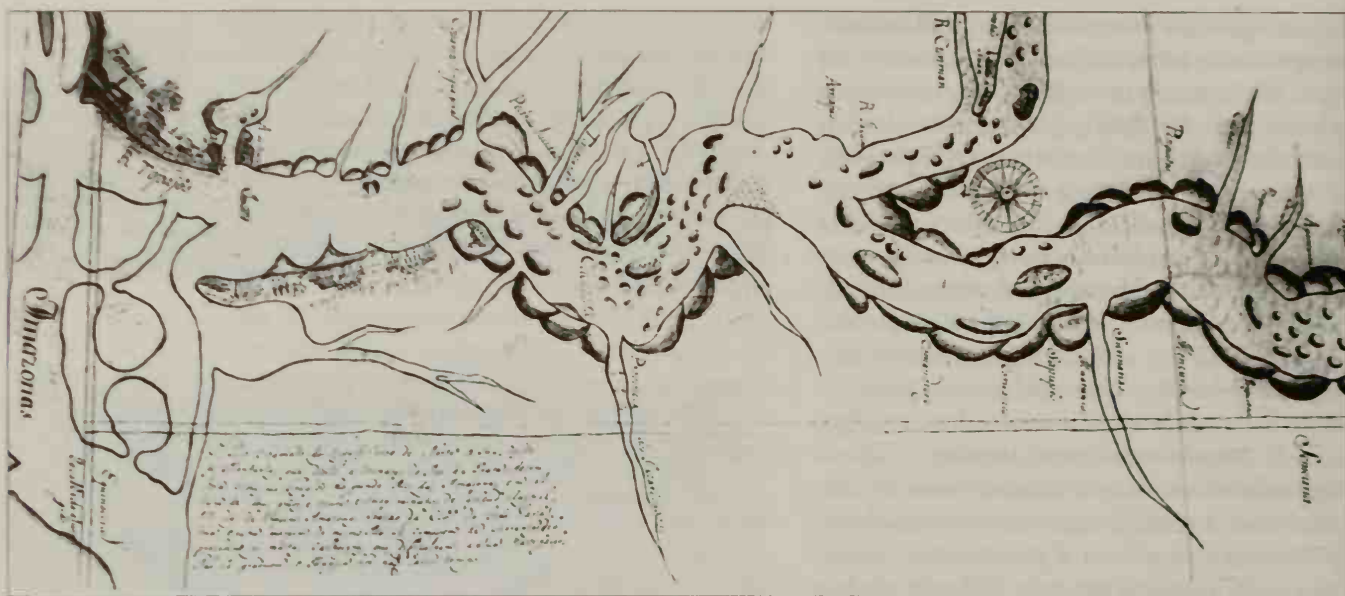
CONCLUSÃO

Várias questões relativas à legislação e política indigenistas deixaram de ser abordadas ou aprofundadas aqui, em primeiro lugar porque uma exposição mais detalhada dos vários aspectos e instituições não caberia nos limites deste capítulo. Questões como a "administração de particulares" precisam ser aprofundadas à luz de novos documentos, inclusive no que diz respeito à sua comparação com as "encomiendas" da América Espanhola (explícita numa Consulta do Conselho Ultramarino de 9/6/1687). A efetiva realização (ou não) das determinações legais quanto aos indígenas em casos específicos será, certamente, abordada noutros capítulos deste livro. Os documentos mencionados como exemplo são, do mesmo modo, apenas uma amostra do enorme *corpus* legislativo sobre a questão, tendo sido escolhidos em função de sua importância na hierarquia legislativa e/ou representatividade quanto a datas e regiões.

À luz dos documentos, compreende-se que as assim chamadas "exceções" que teriam permitido a escravização indiscriminada mesmo quando se declarava a liberdade são mais do que exceções: não se aplicam aos indígenas do Brasil como um todo e constituem, ao contrário, princípios fundamentais de direito e da legislação indigenista, tanto quanto a liberdade. Resgate e guerra justa serão, ao longo de toda a colonização, os dois casos reconhecidos de cativeiro legal, ambos fundamentados em prin-

cípios que não se modificam (ao lado deles aparecerá às vezes a venda de si mesmo). No caso do resgate, a salvação da vida se antepõe a tudo. Já no caso da guerra, trata-se de toda uma elaboração jurídica relativa ao relacionamento com povos inimigos. É porque os moradores procuram, o tempo todo, enquadrar nesses casos juridicamente legítimos de cativeiro todos os índios, alegando resgates onde há mera violência, construindo inimigos onde não os há e às vezes simplesmente violando os direitos dos aldeados, que a Coroa declara a liberdade irrestrita de todos os indígenas do Brasil, estendendo a todos a política aplicada aos aldeados e aliados. Quando volta a instituir a possibilidade da escravização de prisioneiros de guerra, é porque, dada a existência de inimigos, torna-se "dificultosíssimo e quase impossível de praticar dar-se liberdade a todos sem distinção", como explica a Provisão Régia de 17/10/1653. Se não se pode tratar a todos os indígenas do Brasil do mesmo modo, é porque eles não reagem à colonização do mesmo modo.

É preciso aprofundar e refinar a análise daquilo que chamamos aqui de duas políticas indigenistas básicas, aquela para os índios aldeados-aliados e aquela para o gentio bárbaro inimigo. E é também preciso considerar que a existência de duas linhas de política indigenista está provavelmente relacionada às duas reações básicas à dominação colonial portuguesa: a aceitação do sistema ou a resistência. Se, por um lado, faz-se necessário aprofundar o conhecimento de todas as discussões legais e princípios nela presentes para se entender em maior profundidade, para além da mera necessidade econômica, o que era, para os portugueses, o projeto de colonização, é também necessário ultrapassar, nesse sentido, uma ótica puramente colonizadora, e dar lugar aos povos indígenas como atores dessa colonização. Sem, no entanto, esquecer de modo ingênuo que a força aplicada para a realização do projeto colonial fazia a balança pender indiscutivelmente para o lado europeu.

Ao considerar em bloco as populações indígenas e também as disposições legais a elas referidas, perdem-se de vista especificidades históricas e culturais dos povos em contato. Alguns povos indígenas se aldearam pacificamente, por assim dizer, e os documentos mencionam muitos chefes que vieram às autoridades coloniais pedir o descimento e aldeamento de seus povos. Outros, sem abandonarem seus territórios ou se aldearem, uniram-se aos portugueses ou a seus inimigos europeus em suas guerras; firmaram tratados de paz e tornaram-se nações aliadas. Outros ainda resistiram a todo e qualquer tipo de relação com os colonizadores, movendo-lhes guerra até sua extinção total; incorrigíveis, foram massacrados e escravizados. Os mesmos povos podem ter modificado sua posição ao longo do tempo.

Ao responder a realidades políticas diversas, efetivas ou construídas[11] — já que não se pode esquecer que o interesse econômico dos colonizadores os terá feito, muitas vezes, forjar realidades para obter da Coroa leis que lhes fossem favoráveis —, a legislação não oscila em seus princípios tanto quanto podia parecer. São diferentes os princípios aplicáveis a cada uma das situações: aldeamento, aliança, guerra. A política indigenista não é mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da terra. É, como toda política, um processo vivo formado por uma interação entre vários atores, inclusive indígenas, várias situações criadas por essa interação e um constante diálogo com valores culturais. A legislação que a define, do mesmo modo, é muito mais do que mero projeto de dominação mascarado em discussão jurídica, e merece ser olhada com outros olhos, para que dela se possa tirar toda a informação que ela pode nos fornecer.

Nesta Carta Régia, exemplar típico no gênero, datada de 19 de junho de 1760, o governador da capitania do Maranhão é instruído a tentar todos os meios persuasivos para a pacificação dos Timbiras, antes de prosseguir contra eles na guerra.

Mapa manuscrito do Tapajós, de meados do século XVIII. Governo e jesuítas controlavam as bocas dos rios: estabelecimentos, fortalezas e aldeamentos reunindo índios que iam sendo "descidos" dos altos rios e dos afluentes. Aqui se vêem cinco aldeias jesuíticas na embocadura do Tapajós à sombra de uma fortaleza. A língua geral era um veículo de homogeneização dessas etnias: porém, acima das primeiras cachoeiras, a diversidade étnica se mantinha.

FONTES

Os documentos aqui mencionados encontram-se listados e indexados por tema, etnia e área geográfica em Perrone-Moisés (1990a), em que se encontram indicadas as fontes, permitindo o acesso do pesquisador aos próprios textos dos documentos. As principais fontes manuscritas ali presentes são códices do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, alguns códices do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e da Biblioteca Nacional de Lisboa. Fontes manuscritas inéditas a serem exploradas se encontram na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e nos arquivos dos estados. Os arquivos portugueses (Biblioteca Nacional de Lisboa, Torre do Tombo, Arquivo Histórico Ultramarino etc.), nem é preciso dizer, contêm igualmente documentos a serem explorados. Para alguns desses arquivos, existem inventários de documentos que em muito podem auxiliar a pesquisa, como é o caso de Sousa (s.d.), Simões de Paula (1952) e Pereira (1955). Os processos jurídicos, que se encontram em geral nos arquivos dos estados, são, como foi mencionado, uma rica fonte a ser explorada.

Entre as fontes de documentos publicadas, as mais importantes compilações de documentos legais referentes especificamente à questão indígena são Naud, 1970 e 1971, os *Documentos para a história do açúcar*, o *Livro grosso do Maranhão* publicado nos *Anais* da Biblioteca Nacional, n.ºs 66-7. Compilações de leis gerais, como a de Silva (1865), contêm alguns documentos relativos a índios, mas encontram-se, de modo geral, exauridas. Algumas publicações periódicas são especialmente ricas em documentos relativos à questão indígena, entre as quais citaremos os *Documentos históricos* e os *Anais* da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, os *Documentos interessantes* e *Documentos avulsos* do Arquivo do Estado de São Paulo e a *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*.

Além destas, algumas obras fornecem textos dos documentos nelas mencionados ou analisados, entre as quais citaremos Studart (1904-21), Dias (1921-4), Leite (1937-49), Thomas (1982) e Beozzo (1983). Obras como as de Lisboa (1852) e Malheiro (1866) apresentam alguns trechos dos textos a que se referem, e em geral apenas glosam os documentos.

O primeiro esforço de síntese da legislação e política indigenista coloniais foi feito pelo "pioneiro" João Francisco Lisboa, em seu *Timon maranhense*, publicado em 1852 (incluído na publicação de suas *Obras*). Em sua análise detalhada da política indigenista colonial portuguesa, Lisboa transcreve trechos ou glosa os principais documentos. Nesse clássico se encontram a caracterização da legislação indigenista colonial como oscilante, hipócrita e contraditória e o elogio da política pombalina, que serão retomados a partir de então. Ainda em meados do século XIX, Perdigão Malheiro escreverá o outro grande clássico: *A escravidão no Brasil. Ensaio histórico-jurídico-social*, um grande painel da escravidão negra

e indígena, dividido em duas partes (a segunda parte, dedicada à escravidão indígena, foi publicada em 1867). Malheiro utiliza Lisboa como principal fonte de informações para a legislação; através dele, Lisboa constituirá a base de quase todas as análises subseqüentes. Entre o final do século XIX e o início do XX, vários autores abordam a legislação indigenista colonial em textos de caráter político, para propor novas e positivas leis indigenistas. Baseados em Malheiro, seguem basicamente o seu itinerário e sua análise. Entre eles Pitanga (1899), Souza (1910), Miranda e Bandeira (1911). Em 1946, Rodrigo Otávio escreve uma obra intitulada *Os selvagens americanos perante o direito*, na qual a legislação indigenista colonial portuguesa continua sendo considerada contraditória e hipócrita. No Brasil, painéis gerais da política indigenista só reapareceriam bem mais tarde, nos trabalhos de César (1985) e Bellotto (1982).

O resgate do aspecto jurídico da colonização, abrindo possibilidades para um novo enfoque da legislação, encontra-se em Carneiro da Cunha (1985a, 1985b, 1986, 1987).

Outros trabalhos importantes dedicados à política indigenista colonial são os de Kiemen (1948, 1954), Alden (1983) e Arnaud (1984, 1985) para a região amazônica (estado do Maranhão), e Thomas (1982) para o estado do Brasil. Sumários da legislação indigenista para o estado do Brasil podem ser encontrados em Hemming (1978) e Alden (1969). Interessantes discussões sobre a política indigenista e a escravização encontram-se em Dean (1984), Farage (1991), Marchant (1980), Monteiro (1988, 1989), Schwartz (1979) e Sweet (1974).

Para as muitas outras obras que contêm dados importantes acerca da questão indígena, inclusive no tocante à aplicação da política indigenista, remeto aos valiosos guias bibliográficos de Monteiro e Moscoso (1990).

NOTAS

(1) Os pedidos de descimentos feitos por moradores são amplamente debatidos na legislação do início do século XVIII. Quando a Coroa os permite, insistirá sempre que "não há de ser a título de administrador", ou seja, que o morador não poderá ter tais índios sob seu controle, como se fossem escravos, mas deverá entregá-los para que sejam aldeados de acordo com as diretrizes correntes para os aldeamentos (catequese, salários, tempo de serviço), e que "o prêmio que se há de dar às pessoas que os descerem à sua custa será o de se repartirem só com elas durante a sua vida". Várias Cartas Régias nesse sentido, com textos praticamente idênticos, são enviadas tanto para o estado do Brasil quanto para o do Maranhão e Grão-Pará entre 1702 e 1707. Tais termos de concessão de descimentos a particulares parecem ter sido reafirmados na década de 1780 (cf. MacLachlan, 1973:213).

(2) A Ordem Régia de 9/3/1718 para o estado do Maranhão e Grão-Pará parece constituir a única exceção nesse ponto, ao estabelecer dois tipos de descimentos, um voluntário, que não apresenta problemas, "e o outro de os descer contra a sua vontade procedendo a ameaços, ou obrigando-os por força a que desçam", legalizado para os selvagens e antropófagos. É importante que se prossiga a compilação dos textos legais de modo a saber se se trata de uma única exceção, tentando então relacioná-la a conjunturas específicas, na medida em que contraria princípios recorrentes quanto ao tratamento das populações indígenas.

(3) A ironia do que se lhes promete para que desçam ou aceitem a pacificação é apontada pelo secretário Bernardino Vieira Ravasco em Carta de 5/8/1694. Nela o secretário advoga a guerra como único meio de fazer cessar as hostilidades de "uns bárbaros valorosos" que, além de serem "naturalmente insolentes e atrevidos", não têm razão alguma para "aceitar pazes com lhes oferecerem terras fronteiras de que eles são senhores assim pelas suas setas como pela sua natureza". O mesmo poder-se-ia dizer da posse garantida das terras nas aldeias e da liberdade prometida para aqueles que concordam em descer e se aldearem...

(4) É interessante notar que a política para as aldeias se mantém inalterada na Lei de 1611 que restabelece a possibilidade de escravização, em relação à de 1609, que declara a liberdade de todos os índios do Brasil, por serem essas duas leis apontadas como um dos casos flagrantes de contradição e oscilação.

(5) Contrariando tais determinações, uma ordem do governador da Bahia de 1/8/1682 manda reunir duas aldeias, mesmo que os índios não queiram, pelo bem da catequese, mais importante que tudo. Do mesmo modo, várias determinações de autoridades coloniais colocam a proteção às aldeias e aos jesuítas (que lhes é ordenada) acima da liberdade dos próprios índios aldeados, mandando procurar índios ausentes das aldeias e trazê-los mesmo que seja à força. Esse tipo de diferença entre o que é ordenado pela Coroa e aquilo que as autoridades coloniais — interpretando as ordens recebidas de um modo que aparentemente as contraria — decidem é um dos temas que merecem ser analisados.

(6) Os documentos que se referem às taxas e formas de pagamento são muito elucidativos quanto às reais condições de trabalho dos índios das aldeias: de seus "salários", em geral pagos ao administrador das aldeias, os índios costumam receber apenas uma fração, e em espécie. Alguns documentos referem-se claramente ao baixo custo da remuneração dos índios, lembrando os comentários dos primeiros cronistas, maravilhados diante do fato de os índios trocarem bens valiosos

por "bugigangas". Sobre o baixo valor dos "salários" pagos aos índios, ver também Alden (1983:96).
(7) "Privilégios" duvidosos quando se considera a freqüência das fugas de índios das aldeias, cujo constante esvaziamento, causado em grande parte por essas fugas, leva a incentivar novos descimentos para repovoá-las. Mas é preciso considerar que tal evasão é, de modo geral, causada por maus-tratos por parte de moradores ou administradores das aldeias, segundo o que se depreende dos documentos. Resta saber se a realização do sistema de aldeamentos tal qual estava prevista na legislação a teria evitado.
(8) Nas palavras de Molina: "é lícito impedir aos infiéis e a quaisquer outros homens os pecados que redundam em injúria dos inocentes. Se não quiserem abster-se deles, haverá justamente causa para lhes mover a guerra [...]. Por exemplo, se sacrificam os inocentes ou lhes dão a morte para se alimentarem das suas carnes [...]" (apud J. S. S. Dias, 1982:199, nº 214).
(9) Esse parecer, considerando as informações que recebeu acerca da guerra movida na região do rio Negro por Belchior Mendes, na década de 1720, não a julga justa, declarando ilegais os cativeiros dela decorrentes: "a falsidade da causa expressa nas sentenças anula as mesmas sentenças [de cativeiro]".
(10) A expressão "que se entende", assim como a recomendação de destruição de todas as aldeias "de que pode descer" gentio hostil, que se encontra no Regimento de 24/12/1654 de entrada na Bahia, certamente daria margem à destruição e escravização de outros indígenas além daqueles responsáveis pelas hostilidades que justificavam tais guerras... Para evitar esse tipo — provável — de abuso, a Carta Régia de 13/8/1665 recomenda ao vice-rei do Brasil que trate de impedir que se cometam violências contra índios que não forem os autores comprovados das hostilidades, reafirmando a Lei de 1611.
(11) As Instruções de 19/1/1749 são um exemplo claro dos efeitos de respostas (ou imagens) indígenas diversas sobre o projeto colonizador: declaram guerra aos Paiaguá e aos Kayapó, qualificados como "o gentio mais bárbaro e alheio a toda cultura e civilidade que até agora se descobriu no Brasil", mas não aos Pareci e outras nações "pacíficas" e consideradas próprias para a civilização. Os Paiaguá e os Kayapó, juntamente com os Mura, Guaicuru e Kadiwéu ficaram famosos por sua reação violenta à colonização e constituirão exatamente os casos de exceção à liberdade declarada pela Carta Régia de 12/5/1789. Os Pareci, por sua vez, já eram velhos conhecidos dos paulistas que, dada a sua "docilidade", os vinham escravizando havia anos.

POLÍTICA INDIGENISTA NO SÉCULO XIX

Manuela Carneiro da Cunha

Um lembrete, à guisa de preâmbulo: fizemos neste capítulo, que reproduz em grande parte a introdução à compilação das leis indigenistas do século XIX (Carneiro da Cunha, no prelo), largo uso da legislação. Outros autores preferiram se apoiar nos relatórios de presidentes das províncias e em relatos de viajantes. Pareceu-nos no entanto que, por violadas que tenham sido, as leis expressam por excelência e até em suas contradições o pensamento indigenista dominante da época. Não se pense, é claro, que se possam confundir com o que realmente ocorreu: o que ocorreu é o assunto de outros capítulos deste mesmo livro.

O século XIX é um século heterogêneo, o único que conheceu três regimes políticos: embora dois terços do período se passem no Império, ele começa ainda na Colônia e termina na República Velha. Inicia-se em pleno tráfico negreiro e termina com o início das grandes vagas de imigrantes livres. É, como se sabe, um período de tensões entre oligarquias locais e surtos de centralização do poder. É também um século em que o Brasil, à sua maneira, se moderniza: à sua maneira, porque o poder e os privilégios pouco mudam.

Não só o século, o país também é heterogêneo: áreas de colonização antiga contrastam com frentes de expansão novas. O Sudeste e, um pouco mais tarde, a Amazônia, conhecem uma riqueza inédita.

A política indigenista do período leva a marca de todas essas disparidades. Mas para caracterizar o século como um todo, pode-se dizer que a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras. Nas regiões de povoamento antigo, trata-se mesquinhamente de se apoderar das terras dos aldeamentos. Nas frentes de expansão ou nas rotas fluviais a serem estabelecidas, faz-se largo uso, quando se o consegue, do trabalho indígena, mas são sem dúvida a conquista territorial e a segurança dos caminhos e dos colonos os motores do processo. A mão-de-obra indígena só é ainda fundamental como uma alternativa local e transitória diante de novas oportunidades. É o caso da extração da borracha natural da Amazônia ocidental enquanto não se estabeleceu a imigração de trabalhadores nordestinos.

Outra característica do século XIX é o estreitamento da arena em que se discute e decide a política indigenista. Se durante quase três séculos ela oscilava em função de três interesses básicos, o dos moradores, o da Coroa e o dos jesuítas, com a vinda da corte portuguesa para o Brasil, em 1808, a distância ideológica entre o poder central e o local encurta-se na proporção da distância física. Desde 1759, quando o marquês de Pombal havia expulsado os jesuítas, nenhum projeto ou voz dissonante se interpunha no debate: quando missionários são reintroduzidos no Brasil, na década de 1840, ficarão estritamente a serviço do Estado. Os grupos indígenas, sem representação real em nível algum, só se manifestam por hostilidades, rebeliões e eventuais petições ao imperador ou processos na Justiça. Assim,

a questão indígena acaba sendo função apenas da maior ou menor centralização política do momento, e a desenvoltura do poder local aumenta na razão direta da distância da corte.

Porque é fundamentalmente um problema de terras e porque os índios são cada vez menos essenciais como mão-de-obra, a questão indígena passa a ser discutida em termos que, embora não sejam inéditos, nunca haviam no entanto sido colocados como uma política geral a ser adotada. Debate-se a partir do fim do século XVIII e até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios "bravos", "desinfestando" os sertões — solução em geral propícia aos colonos — ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na sociedade política — solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra. Ou seja, nos termos da época, se se deve usar de brandura ou de violência. Este debate, cujas conseqüências práticas não deixam dúvidas, trava-se freqüentemente de forma toda teórica, em termos da humanidade ou animalidade dos índios.

SÃO HUMANOS?

Paradoxalmente, com efeito, é no século XIX que a questão da humanidade dos índios se coloca pela primeira vez. O século XVI — contrariamente ao que se podia supor pela declaração papal em 1532 que afirmava que os índios tinham alma — jamais duvidara de que se tratava de homens e mulheres. Mas o cientificismo do século XIX está preocupado em demarcar claramente os antropóides dos humanos, e a linha de demarcação é sujeita a controvérsias. Blumenbach, um dos fundadores da antropologia física, por exemplo, analisa um crânio de Botocudo e o classifica a meio caminho entre o orangotango e o homem.

Menos biológico e mais filosófico, o critério da primeira metade do século é também aquele, ainda setecentista, da perfectibilidade: o homem é aquele animal que se autodomestica e se alça acima de sua própria natureza (vide, para uma discussão mais detalhada, Carneiro da Cunha, 1986). A esse respeito, uma certa e previsível clivagem se introduz no início do Império, entre cientistas estrangeiros, como o grande naturalista Von Martius, por exemplo, e letrados brasileiros como José Bonifácio. José Bonifácio opina pela perfectibilidade dos índios; Von Martius, apesar de suas extensas viagens pelo Brasil e seu conhecimento etnográfico e lingüístico, pela posição contrária. Até por uma questão de orgulho nacional, a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas privadamente ou para uso interno no país, no entanto, a idéia da bestialidade, da fereza, em suma da animalidade dos índios, era comumente expressa. Em 1823, José Bonifácio escrevia: "Crê ainda hoje muita parte dos portugueses que o índio só tem figura humana, sem ser capaz de perfectibilidade". Quatro anos mais tarde, o presidente da província de Minas Gerais, ao ser indagado sobre a índole dos Aymorés e Botocudos, responde nos termos seguintes: "Permita-me v. exa. refletir que de tigres só nascem tigres, de leões, leões se geram; e dos cruéis Botocudos (que devoram, e bebem o sangue humano) só pode resultar prole semelhante" (Francisco Pereira de Santa Apolônia ao visconde de São Leopoldo, 31 de março de 1827, in Naud, 1971:319).

UM DESTINO FUNESTO

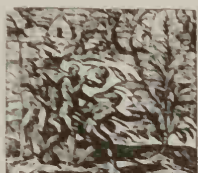
Uma variante da discussão sobre a humanidade dos índios, e que já prefigura o evolucionismo, era a posição desses povos no que já se entendia então como uma história da espécie humana dentro da história natural. O célebre naturalista francês Buffon havia defendido a tese de que a natureza nas Américas fenecia sem chegar a seu pleno acabamento: era o continente dos animais miúdos, que não rivalizavam com os portentosos elefantes e rinocerontes africanos. Alguns anos mais tarde, em 1768, um abade de Estrasburgo, Cornelius de Pauw, publica um livro em que extrapola à humanidade nas Américas o que Buffon havia dito de sua fauna. Assim como grandes animais não podiam vingar no Novo Mundo, a espécie humana estava igualmente destinada a degenerar nessas regiões sem chegar a atingir a maturidade: como prova bastavam os índios, que seriam a senescência de uma humanidade prematuramente envelhecida e destinada à extinção (vide, para uma magistral discussão do assunto, Gerbi, 1973). Pouco discutida no Brasil, embora muito mal recebida nos EUA e nos países latino-americanos que a entendiam como uma condenação global da possibilidade de civilização no Novo Mundo, essa teoria conheceu no entanto aqui dois de-

fensores célebres. Um foi Von Martius que, em ensaio oferecido ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro sobre o Estado de Direito entre os Índios do Brasil, concluía com as exatas idéias de De Pauw; outro foi o grande historiador Varnhagen, que chega a citar por extenso o seguinte discurso de certo senador Dantas de Barros Leite:

"No Reino animal, há raças perdidas; parece que a raça índia, por um efeito de sua organização física, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. Há animais que só podem viver e produzir no meio das trevas; e se os levam para a presença da luz, ou morrem ou desaparecem. Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o índio parece ter uma organização incompatível com a civilização" (Varnhagen, 1867:55-6).

Estas idéias, que atribuem à natureza e à fatalidade de suas leis o que é produto de política e práticas humanas, são consoladoras para todos à exceção de suas vítimas. Conhecem múltiplas variantes. A partir do terceiro quartel do século XIX, novas teorias afirmam não mais que os índios são a velhice prematura da humanidade, mas antes a sua infância: um evolucionismo sumário consagra os índios e outros tantos povos não ocidentais como "primitivos", testemunhos de uma era pela qual já teríamos passado: fósseis, de certa forma, milagrosamente preservados nas matas e que, mantidos em puerilidade prolongada, teriam no entanto por destino acederem a esse telos que é a sociedade ocidental. No século XX, outra variante ainda desse mesmo ideário seria a crença na inexorabilidade do "progresso" e no fim das sociedades indígenas. Não se deve entretanto cair na grosseira armadilha de fazer desses debates apenas o instrumento de uma política de extermínio. Bastará, como contra-exemplo, lembrar o evolucionismo intrínseco dos positivistas, que advogaram, no entanto, uma política indigenista das mais respeitosas que o Brasil conheceu. O Projeto de Constituição Positivista publicado em janeiro de 1890 declara em seu artigo primeiro:

"Art. 1º A República dos Estados Unidos do Brasil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto império do Brasil. Compõe-se de duas sortes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente respeitadas, segundo as formas convenientes a cada caso, a saber:

Moema ou o amor infeliz de uma índia por um português. O indianismo não fala de índios reais: é antes um mito de origem do Brasil independente. Quadro de Victor Meirelles, 1862.

I. Os Estados Ocidentais Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fusão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígine.

II. Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas hordas fetichistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistosas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do governo federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido" (Lemos e Mendes, 1890:1).

CATEGORIAS DE ÍNDIOS

Para fins práticos, os índios se subdividem, no século XIX, em "bravos" e "domésticos ou mansos", terminologia que não deixa dúvidas quanto à idéia subjacente de animalidade e de errância. A "domesticação" dos índios supunha, como em séculos anteriores, sua sedentarização em aldeamentos, sob o "suave jugo das leis". Essa era uma idéia geral, aplicável tanto aos grupos agricultores e portanto sedentários, quanto aos grupos caçadores e coletores. Na categoria de índios bravos, passam a ser incorporados os grupos que vão sendo progressivamente encontrados e guerreados nas fronteiras do Império: grupos dos afluentes do rio Amazonas, do Araguaia que se quer agora abrir à navegação, do Madeira, do Purus, do Jauaperi, e de outros tantos rios; grupos também, sobretudo pelo fim do século, do oeste paulista ou da nova zona de colonização alemã nas províncias do Sul.

Se essa é a classificação prática e administrativa, há no entanto duas categorias de índios que se destacam por outros critérios. Há, primeiro, os Tupi e os Guarani, já então virtualmente ou extintos ou supostamente assimilados, que figuram por excelência na autoimagem que o Brasil faz de si mesmo. É o índio que aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. É o caboclo nacionalista da Bahia, é o índio do romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom e, convenientemente, é o índio morto.

A segunda categoria é o genericamente chamado Botocudo. Esse não só é um índio vivo, mas é aquele contra quem se guerreia por excelência nas primeiras décadas do século: sua reputação é de indomável ferocidade. Coincidência ou não, os Botocudos são Tapuia, contraponto e inimigos dos Tupi na história do início da Colônia (Carneiro da Cunha, 1990) e sobretudo na literatura indianista: Peri, um Guarani, salva a donzela Ceci e seu pai do ataque dos Tapuia. Os vales do Mucuri, do rio Doce, do São Mateus, abertos pela guerra à colonização, abrem-se também à curiosidade dos naturalistas e viajantes que os percorrem. Pelos idos de 1818, o príncipe Von Wied-Neuwied leva um amigo Botocudo para a Alemanha, acolhe-o em seu palácio onde é festejado, amplamente retratado por diversos pintores e onde vem a morrer em 1832. Já na segunda metade do século, "espécimens de Naknenuks são levados à França" e examinados em detalhe no Museu de História Natural (Hartt, 1870:579 ss.). Além de seu amigo, Wied-Neuwied leva também um crânio de Botocudo, o primeiro de uma série de três que vão parar em coleções suecas, alemãs e americanas, onde são minuciosamente descritos e comparados entre si (Hartt, 1870:586 ss.). Enquanto Blumenbach caracteriza o crânio levado por Wied-Neuwied como o mais próximo que viu do orangotango, o crânio levado por Hartt por volta de 1868 e analisado em Harvard é declarado absolutamente respeitável. Nesse século de grandes explorações, o Botocudo não é o único índio que interessa à ciência, mas é sem dúvida o seu paradigma. O que os Tupi-Guarani são para a nacionalidade, os Botocudos são para a ciência.

GUERRA OU PAZ

Houve, ao longo do século, adeptos da brandura e adeptos da violência. Destes últimos, o mais célebre foi d. João VI, que, recém-chegado ao Brasil, desencadeara uma guerra ofensiva contra os genericamente chamados Botocudos, para liberar para a colonização o vale do rio Doce no Espírito Santo e os campos de Garapuava, no Paraná. Inaugurara também uma inédita franqueza no combate aos índios. Antes dele, ao longo de três séculos de colônia, a guerra aos índios fora sempre oficialmente dada como defensiva, sua sujeição como benéfica aos que se sujeitavam e as leis

Os índios exaltados pelo romantismo eram os que já se haviam extinguido. O século XIX, que tanto usou o índio como símbolo da nacionalidade brasileira, teve uma política indigenista francamente pior do que a colonial. *O último Tamoio*, tela de Rodolfo Amoedo, exposta no Salon de Paris, em 1883.

como interessadas no seu bem-estar geral, seu acesso à sociedade civil e ao cristianismo. A retórica, ou melhor, sua relativa ausência em d. João VI, constituirá uma exceção passageira.

Com José Bonifácio, a questão indígena torna a ser pensada dentro de um projeto político mais amplo. Trata-se de chamar os índios à sociedade civil, amalgamá-los assim à população livre e incorporá-los a um povo que se deseja criar. É no fundo o projeto pombalino, mas acrescido de princípios éticos: para chamar os índios ao convívio do resto da nação, há que tratá-los com justiça e reconhecer as violências cometidas. É verdade que, se tivesse sido aplicado esse projeto, apresentado pelo autor nas cortes portuguesas e na Constituinte de 1823 onde foi muito aplaudido, teríamos assistido a um etnocídio generalizado: a justiça de que fala José Bonifácio consistia na compra das terras dos índios em vez da usurpação direta.

Seja como for, a recomendação de se usarem "meios brandos e persuasivos" no trato com os índios a partir de José Bonifácio passa a fazer parte do discurso oficial. Não que não houvesse vozes dissonantes dentro e fora do governo: o ministro da Guerra, por exemplo, estimula o presidente da província de Goiás, em 1835 e 1836, a organizar expedições ofensivas contra os Canoeiros. E Varnhagen, em várias publicações (vide seu próprio sumário em Varnhagen, 1867), faz-se o porta-voz de toda uma corrente que preconiza o uso da força contra os índios bravos, sua distribuição como recompensa aos que os cativarem, sua fixação e trabalho compulsórios.

O que acaba vigorando na prática é um compromisso: nas rotas ou regiões que se quer desinfestar de índios — por exemplo, no rio Doce no início do século e na rota do Tocantins e Araguaia a partir da metade do século — estabelecem-se presídios, como eram então chamados, ou seja, praças-fortes com destacamentos militares. Estes presídios, que pretendem se tornar núcleos de futuras povoações, combatem os índios que resistem e instalam os índios que logram atrair em aldeamentos, como uma reserva de remeiros, de agricultores e, mais tarde, de fornecedores de lenha para os vapores.

COMPETÊNCIA LEGISLATIVA

O projeto modernizador de d. Pedro I e de José Bonifácio acaba derrotado pelas oligarquias locais. Após a abdicação forçada de d. Pedro, o ato adicional de 1834 incumbe as Assem-

bléias Legislativas Provinciais de legislarem, cumulativamente com a Assembléia e o Governo Geral, sobre a catequese e civilização de indígenas. A inovação é significativa. Até então, as províncias, através de seus Conselhos Gerais, propunham leis e decretos que teriam de ser sancionados pela Assembléia Geral Legislativa e pelo imperador. Com a descentralização de 1834, várias províncias passam imediatamente a tomar iniciativas antiindígenas. No Ceará, a Assembléia Provincial apressa-se em extinguir, em 1835, duas vilas de índios, seguidas de mais algumas em 1839. Em Goiás, o presidente da província organiza em 1835 e 1836 expedições ofensivas contra os índios Canoeiros e Xerente e os quilombos, oferecendo-lhes as alternativas seguintes: se aceitassem a paz, seriam expulsos de seus territórios e suas lavouras queimadas, para que não retornassem; seriam mortos e os prisioneiros escravizados, caso não aceitassem.

VAZIO DE LEGISLAÇÃO

A legislação indigenista do século XIX, sobretudo até 1845, é flutuante, pontual e, como era de se esperar, em larga medida subsidiária de uma política de terras.

Com a revogação, em 1798, do Diretório Pombalino promulgado na década de 1750, havia-se criado um vazio que não seria preenchido. Só em 1845, com o "Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios" (Decreto 426 de 24/7/1845), é que se tentará estabelecer diretrizes gerais, mais administrativas, na realidade, do que políticas, para o governo dos índios aldeados.

E, no entanto, a necessidade de uma política indigenista havia sido debatida exaustivamente no período que antecedeu a primeira Constituição brasileira: nada menos de cinco projetos de deputados brasileiros haviam sido submetidos às cortes Gerais Portuguesas (Boehrer, 1960), então preparando a Constituição de 1822. Destes projetos, o de José Bonifácio (Bonifácio, 1922 [1823]) foi o mais célebre: reapresentados com pequenas modificações à Assembléia Constituinte do Brasil independente, os seus "Apontamentos para a civilisação dos Índios bravos do Império do Brazil" receberam parecer favorável, aprovado a 18 de junho de 1823, ficando decidido que seriam publicados para discussão na Assembléia e para instrução da Nação — medida que muito se assemelha a uma polida protelação. Exemplares seriam remetidos às províncias para que, "exigindo delas as necessárias notícias, informem sobre os meios mais eficazes de se realizar em toda sua extensão tão importante projeto" (*Annaes do Parlamento Brazileiro*, Assembléia Constituinte 1823, 6 tomos, Rio de Janeiro, tomo II:97). No entanto, só três anos mais tarde lançaria o governo imperial um aviso pedindo a cada presidente de província que informasse a situação e "a índole" dos índios, fizesse recomendações sobre as terras mais propícias para seu aldeamento, indicasse quais considerava ser "as causas que têm baldado todos os esforços feitos para civilizá-los, com avultadas despesas da Fazenda Pública" e sobretudo apresentasse sugestões a serem consideradas para o estabelecimento de um Plano Geral de Civilização dos Índios. As respostas a esta pesquisa de opinião foram as mais variadas possíveis (Naud, 1971) e pouco propícias portanto ao estabelecimento de um "Plano Geral". Desse ambicioso plano, não houve mais notícias.

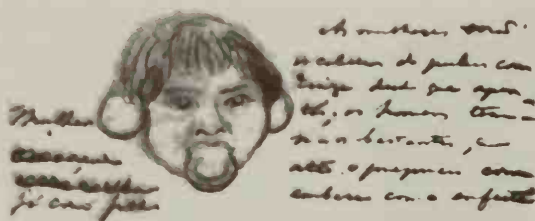
A importância de se construir uma legislação indigenista global era sentida em vários níveis do governo. José Bonifácio havia colocado a questão como fundamental: exigia da Assembléia Constituinte de 1823 "medidas amplas e permanentes". Seus "Apontamentos para a civilisação dos Índios bravos do Império do Brazil", que fazem *pendant* à sua "Representação sobre a escravatura", continham diretrizes detalhadas, que soam hoje algo ingênuas e bastante preconceituosas (Carneiro da Cunha, 1986). Apesar da brandura que apregoavam no trato com os índios, os "Apontamentos" não fugiam à regra: tratavam da sujeição ao jugo da lei e do trabalho, tratavam de aldeamentos. Seja como for, os "Apontamentos" de José Bonifácio, não obstante aprovados *em princípio* pela Assembléia Constituinte, não foram incorporados ao projeto constitucional, que se contentou com declarar a competência das províncias para promover missões e catequese de índios. Dissolvida a Constituinte por d. Pedro I, a carta outorgada, nossa primeira Constituição, nem sequer menciona a existência de índios.

No entanto, a expectativa de um grande plano de civilização dos índios é patente em vários documentos do início do Império. Em 1823, por exemplo, tomam-se providências

O romantismo põe em cena os Tupi, mas a ciência do século XIX interessou-se principalmente pelos "Botocudos". Gravura de Debret, em que se percebe a influência da iconografia de Wied-Neuwied.

consideradas urgentes, mas declara-se que o aldeamento e a civilização dos índios, por serem "de tal importância", deverão ser discutidos na Assembléia Nacional Constituinte e Legislativa do Império, para que se tomem "medidas mais amplas e permanentes" (Decisão 22, 20/2/1823). Em 1824, é dado para o aldeamento dos índios do rio Doce, no Espírito Santo, um "brevíssimo regulamento interino que servirá somente para lançar os primeiros fundamentos à grande obra de civilização dos índios" (28/1/1824).[1] Essa interinidade porém será de longa duração. As províncias, por sua vez, também se ressentem da ausência de diretrizes gerais sobre a política indigenista e legislam por conta própria: o governo do Maranhão, por exemplo, promulga em 1839 um regulamento detalhado para três missões (2/7/1839). A questão indígena continua na agenda política por essa época: em 1839, o prestigioso Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro sorteia para dissertação o ponto "Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os índios entranhados em nossos sertões; se conviria seguir o sistema dos jesuítas, fundado principalmente na propagação do cristianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os atuais" (Barbosa, 1840).

Este vácuo legal perdura ao longo da primeira metade do século: o Diretório dos Índios da época pombalina, apesar de haver sido explicitamente revogado pela Carta Régia de 12/5/1798, por falta de diretrizes que o substituíssem, parece ter ficado oficiosamente em vigor. No Ceará, chega a ser oficialmente restabelecido em 1798 e de tal maneira permanece um parâmetro de referência que, quando é votado o Regulamento das Missões de 1845, o presidente da província do Rio instaura uma comissão encarregada de, à luz do Diretório Pombalino, examinar a nova lei e propor medidas concretas (Coutinho, 1847:80-1).

O Regulamento das Missões, promulgado em 1845, é o único documento indigenista geral do Império. Detalhado ao extremo, é mais um documento administrativo do que um plano político. Prolonga o sistema de aldeamentos e explicitamente o entende como uma transição para a assimilação completa dos índios. Depois dele, a única inovação perceptível é, nos anos 70, a experiência de Couto de Magalhães no vale do rio Araguaia, que o governo pretendeu estender ao Amazonas e ao Mucu-

Desenhos de botocudos de autoria de d. Pedro II, no seu caderno de viagem ao Nordeste.

ri ou ao rio Doce: abandono da política de concentração e aldeamento dos índios, criação de um internato para crianças indígenas, obtidas a troco de ferramentas, e destinadas a serem "intérpretes" lingüísticos e culturais e a levarem, juntamente com os missionários, a "civilização" aos seus parentes. No seu entusiasmo lingüístico, o governo prepara um programa de ensino de Nheengatu, a velha língua geral dos jesuítas (Brésil, 1876). Na última década do Império, não se falará mais de tudo isso.

ADMINISTRAÇÃO LEIGA OU MISSIONÁRIA?

Em 1841, o padre Antonio Manoel Sanches de Brito, inspetor geral das missões da província do Pará, manda ao presidente da província um relatório geral em que recomenda, dados os abusos praticados por comerciantes, desertores e criminosos, que se retomem certas medidas das Cartas Régias portuguesas anteriores ao período pombalino, delegando aos missionários a competência de controlar o estabelecimento de forasteiros entre os índios (padre Sanches de Brito a Tristão Pio dos Santos, Maués, 31 de dezembro de 1841, Fonds Ferdinand Denis, Bibliothèque Ste. Geneviève, ms. 3426, fol. 72 e 72v). Cerca de vinte anos antes deste relatório, José Bonifácio havia também favorecido a idéia de confiar a direção das aldeias e a atração dos índios a uma ordem missionária a ser criada no molde dos oratorianos, e apoiada, é bem verdade, por destacamentos e presídios militares (1922 [1823]:29). Mantém-se, como vemos, a disputa secular que se arrastará até ao século XX, entre uma administração estritamente leiga e uma administração religiosa dos índios.

A solução pela qual o Império finalmente opta no chamado Regulamento das Missões é nominalmente a da administração leiga: no entanto, olhando-se com mais cuidado, esta solução é ambígua. Por uma parte, embora o missionário apareça no Regulamento apenas como um assistente religioso e educacional do administrador, de fato, talvez pela carência de diretores de índios minimamente probos, é freqüentíssima a situação de missionários que exercem cumulativamente os cargos de diretores de índios. Já o faziam antes do Regulamento,[2] e seguem fazendo-o depois: assim, nas duas colônias indígenas maranhenses do Pindaré e do alto Mearim (Maranhão, 11/4/1854), ou na fundação das oito colônias agrícolas indígenas do Paraná e Mato Grosso (25/4/1857), os missionários eram ao mesmo tempo diretores. No Amazonas também, na década de 60, os missionários teriam substituído os diretores de índios (Moreira Neto, 1988:87). Não que missionários abundassem: mas, em 1843 (21/12/1843), o Império havia iniciado uma política de importação de capuchinhos italianos, os chamados "barbadinhos",[3] que iriam preencher boa parte dos postos de direção das aldeias. A verdade é que o recrutamento de missionários é cronicamente deficitário: em 1876, o governo queixa-se de que para toda a extensão do Brasil, dispõe apenas de 57 capuchinhos italianos e de mais seis franciscanos descalços, concentrados no alto Amazonas (Brésil, 1876).

Por outra parte, nada parece ter sobrado da autonomia jesuítica em relação aos projetos governamentais e aos interesses dos moradores, que vigorou em alguns períodos coloniais. "Ao missionário compete", diz uma lei de 1839 (2/7/1839) do Maranhão, "admoestar os índios [...] quando for para isso requerido pelo diretor." Os capuchinhos italianos ficam inteira-

mente a serviço do governo, que os distribui segundo seus próprios projetos. No Amazonas, por exemplo, a Lei 239 de 25/5/1872 permite a contratação de quinze religiosos por conta da província para estabelecer missões em pontos escolhidos pela administração provincial. Segundo um relatório de 1904, a interferência do poder local e a dependência em que se encontravam os capuchinhos das subvenções imperiais provocaram a partida dos missionários (Dupuy, ms., 17/9/1904).[4]

As missões continuam assim a servir de ponta de lança: quando se quer deter no Paraná os grupos guarani que durante quase todo o século XIX deambulam num movimento milenarista em busca da Terra sem Males (Nimuendaju, 1987 [1914]:10 ss.), quando se quer aldear os índios do Jauaperi na província do Amazonas, os Xambioá em Goiás, ou os Apiacá no Pará, é à Igreja que se recorre. Os presídios militares, fortins instalados a partir da metade do século ao longo do Tocantins e do Araguaia, em Goiás, serão ladeados de aldeias com seus missionários. "A catequese", escreverá Januário da Cunha Barbosa (1840:3-4), "é o meio mais eficaz, e talvez único, de trazer os índios da barbaridade de suas brenhas aos cômodos da sociabilidade." Explícito no mesmo sentido é o projeto de Baena, de 1831, que, a par de colocar os índios cristãos do Pará sob a severa vigilância de "regentes policiais", propõe que para descer os índios selvagens se usem apenas missionários e se escondam as armas (Baena, 1902 [1831], t. 2:272).

TERRAS

O século XIX, como vimos, está crescentemente interessado na questão de terras. Nas fronteiras do Império, ainda em expansão, trata-se de alargar os espaços transitáveis e apropriáveis. Nas zonas de povoamento mais antigo, trata-se, a partir de meados do século, de restringir o acesso à propriedade fundiária e converter em assalariados uma população independente — libertos, índios, negros e brancos pobres —, que teima em viver à margem da grande propriedade, cronicamente carente de mão-de-obra (Carneiro da Cunha, 1985, cap. 2). A política de terras não é portanto, a rigor, independente de uma política de trabalho.

Neste contexto, no entanto, os índios ocupam uma posição singular, já que têm de ser legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida. Esse processo de espoliação, eivado de irregularidades, será, como veremos adiante, feito por etapas.

DIREITOS ORIGINÁRIOS

Existe portanto claramente expresso o reconhecimento da primazia dos índios sobre suas terras: eles deverão ter a preferência sobre as terras "em que estão arranchados" (26/3/1819, 8/7/1819). Em 1827, a Câmara da vila de Barbacena, ao se pronunciar sobre a consulta relativa às terras que mais conviriam para aldeamentos de índios, declara que "deve ser a arbítrio e escolha dos mesmos índios: parece injustiça que ao dono da casa se determine lugar para sua estada" (Naud, 1971:307).

Até pela exceção se confirma a regra: d. João VI, em Carta Régia de 2/12/1808, havia declarado devolutas as terras conquistadas aos índios a quem havia declarado guerra justa; esta declaração implica o reconhecimento dos direitos anteriores dos índios sobre as suas terras, direitos agora ab-rogados para certos grupos apenas; e implica também a permanência de tais direitos para índios contra os quais não se declarou guerra justa.

Mais ainda, a primazia e inalienabilidade do direito dos índios sobre as terras que ocupam deve se estender aos aldeamentos para onde haviam sido levados, mesmo que longe de suas terras originais. Tanto é verdade isto que, em 1819, a Coroa volta atrás na concessão de uma sesmaria dentro de terras da aldeia de Valença, de índios Coroados, e reafirma princípios fundamentais: as terras das aldeias são inalienáveis e não podem ser consideradas devolutas; são nulas as concessões de sesmarias em tais terras (26/3/1819 e duas Provisões de 8/7/1819).

O mesmo reconhecimento de princípios vigora no início do Império: José Bonifácio, em seus "Apontamentos para a civilisação dos Índios bravos do Império do Brazil", afirma que os índios são "legítimos senhores [das terras que ainda lhes restam] pois Deus lhas deu".

Finalmente, na própria Lei de Terras de 1850, como magistralmente demonstra João Mendes Jr. (1912), fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas. O título dos índios sobre suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse título do indigenato, o mais funda-

mental de todos, não exige legitimação. As terras dos índios, contrariamente a todas as outras, não necessitaram portanto, ao ser promulgada a Lei das Terras, de nenhuma legitimação (Mendes Jr., 1912, passim).

SUBTERFÚGIOS E INTRUSÕES

Contra esses princípios bem assentes e que se inscrevem na tradição colonial (Carneiro da Cunha, 1986, cap. 2), toda a sorte de subterfúgios será usada. Dir-se-á, por exemplo, que os índios são errantes, que não se apegam ao território, que não têm a noção de propriedade, não distinguindo o "teu" do "meu". Em 1826, um deputado, autor de um projeto de colonização no Maranhão, expressará essa posição com veemência: "Uma aldeia de duzentos a trezentos índios umas vezes se achava a vinte léguas acima e daí a poucos dias vinte léguas mais abaixo; chamar-se-ão estes homens errantes, proprietários de tais terrenos? Poderá dizer-se que eles têm adquirido direito de propriedade? Por que razão não se aldeiam fixamente como nós? [...] Eu quisera que se me mostrasse a verba testamentária, pela qual nosso pai Adão lhes deixou aqueles terrenos em exclusiva propriedade" (*Annaes do Parlamento Brazileiro*, Assembléia Geral Legislativa, Câmara dos Senhores Deputados, 1826, tomo terceiro, Rio de Janeiro, Typ. do Imperial Instituto Artístico, 1874, p. 189).

Mas, contrariamente ao que maliciosamente se apregoa, os índios, errantes ou não, conservam a memória e o apego a seus territórios tradicionais: em 1878, no Paraná, os índios de Garapuava, para espanto do governo central, recusam-se a aceitar as terras que se lhes quer dar e pretendem recuperar as suas, ocupadas por duas fazendas (17/5/1878).

Sob d. João VI, como vimos, as terras conquistadas em "guerra justa" declarada pela Coroa eram tidas por devolutas. A guerra justa, instituição que data das Cruzadas, é usada do século XVI ao início do XVIII no Brasil para dar fundamento à escravização de índios livres (Carneiro da Cunha, 1984). No século XIX, é um arcaísmo. Ao ser invocada nessa época, faz ressurgir a escravidão indígena, abolida pelo Diretório Pombalino meio século antes: os índios conquistados ficarão escravos por certo tempo. Mas introduz também, sub-repticiamente, um novo título sobre as terras dos índios, algo que não era tratado nos séculos anteriores. Nunca se haviam declarado devolutas as terras de índios conquistados: a novidade é significativa.

Nessas terras, favorecia-se o estabelecimento de colonos: deviam ser dadas aos milicianos, aos fazendeiros e aos moradores pobres e supunha-se eufemisticamente que estes instruiriam os índios no trabalho agrícola, nos ofícios mecânicos e na religião católica (2/12/1808, 1/4/1809, 13/7/1809).

Muito depois da conquista do rio Doce e de os índios Botocudos terem sido aldeados, ainda se concediam sesmarias em seus territórios. Em Decisão de 20/2/1823, José Bonifácio recomendava que se dessem terras aos soldados que serviam nos estabelecimentos militares (os chamados presídios) estabelecidos para a atração e pacificação dos índios do Espírito Santo.

"Muito convém [dizia-se ainda em 1824] aproveitar os colonos civilizados que forem concorrendo a pedir terras para se estabelecerem, pois que de sua vizinhança, trato, e comunicação resultam grandes benefícios à civilização de selvagens. Manda outrossim s. m. o imperador que o governo da província, além dos terrenos para o aldeamento dos índios, continue a dar sesmarias a particulares que as pedirem, na forma das leis (28/1/1824)."

Na década seguinte, serão dados estímulos oficiais ao povoamento indiscriminado do rio Arinos, na rota entre o Pará e Mato Grosso (18/6/1833).

Desde Pombal, uma retórica mais secular de "civilização" vinha se agregando à da catequização. E "civilizar" era submeter às leis e obrigar ao trabalho. Ora, os índios, como vários outros segmentos da população, eram recalcitrantes ao trabalho. Dizia-se que fugiam com facilidade das aldeias para escapar-lhe, e que se refugiavam nas matas. Intrusar-lhes as terras seria então uma maneira de cortar-lhes a retirada. Na sua "Memória sobre a civilização dos Indios e destribuição das mattas offerecida a Sagrada Pessoa d'El Rey Nosso Senhor", em 1816, o desembargador Jozé da Silva Lisboa propunha nada menos que se derrubassem as matas todas e se distribuíssem as terras a homens ricos que dessem emprego agrícola aos índios! (BNRJ, ms. I:28, 31, 40). Em 1826, o presidente da província do Espírito Santo recomenda em terras indígenas "a concessão de sesmarias e roteiem-se as matas

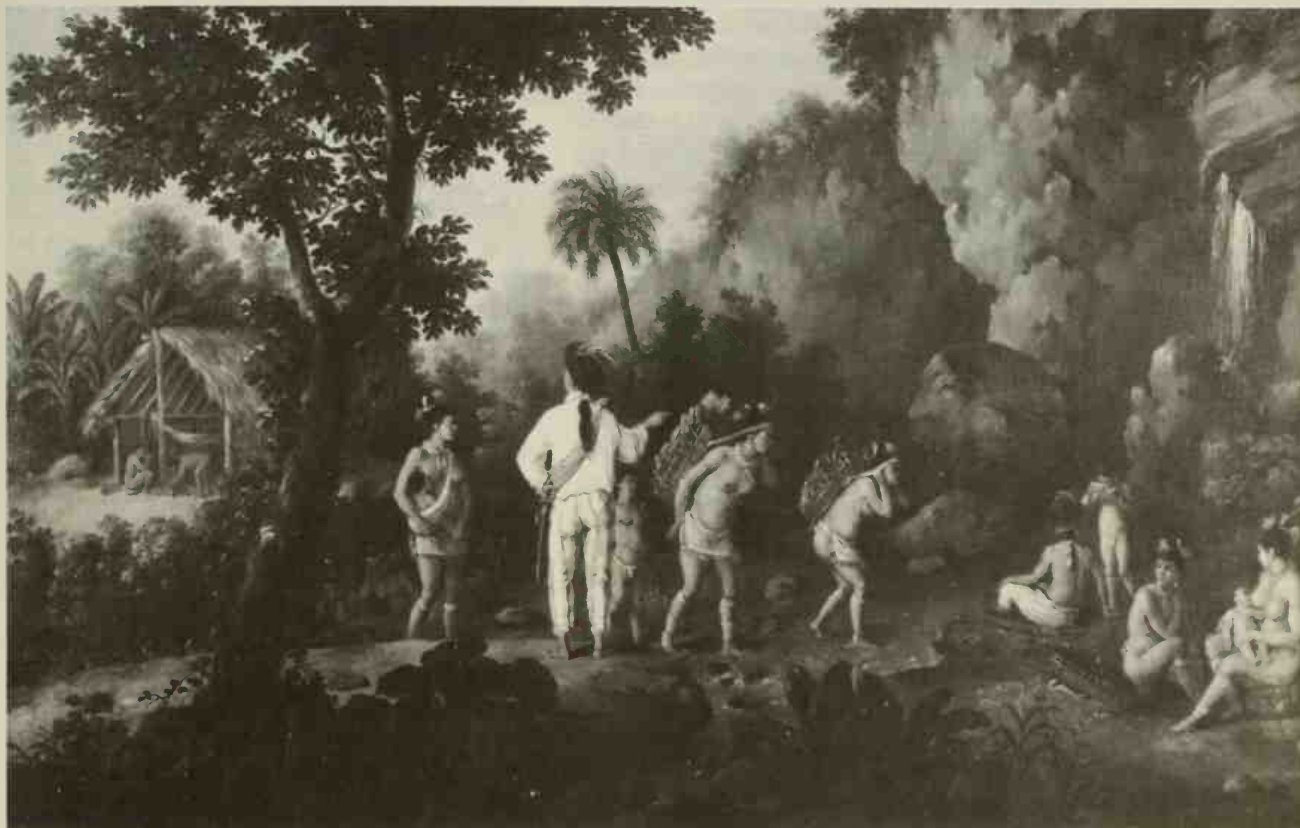
para se lhes tirarem os coutos, e que isolados busquem os recursos entre nós, e se amoldem aos nossos costumes" (Ignacio Accioli de Vasconcellos ao visconde de São Leopoldo, Vitória, 4/8/1826, in Naud, 1971:298).

A política oficial de se estabelecerem estranhos junto aos índios data da época pombalina, em meados do século XVIII: era então uma tentativa de assimilar física e socialmente os índios ao resto da população, criando uma população livre brasileira, substrato de uma nação viável. Queria-se quebrar com isso o isolamento em que os jesuítas mantinham suas missões: o português substitui na Amazônia a língua geral, as aldeias são elevadas a vilas e lugares com nomes portugueses, os casamentos mistos são favorecidos e o estabelecimento de moradores entre os índios, encorajado. A mesma política de intrusamento perdura abertamente, como vimos, até o Regulamento das Missões. Terá durado pouco menos de um século. Um indício de seus efeitos: em 1826, d. Pedro I repreende um presidente da província do Rio Grande do Norte (20/12/1826) por ter mantido a posse comunitária dos índios sobre as terras de suas aldeias e manda dá-las a pessoas ou a herdeiros de pessoas que em virtude do Diretório Pombalino, se haviam instalado nelas. Quanto aos índios, que fossem removidos para outra área e recebessem parcelas de terras individuais.

UMA POLÍTICA DE CONCENTRAÇÃO

Aldear os índios, ou seja, reuni-los e sedentarizá-los sob governo missionário ou leigo, era prática antiga, iniciada em meados do século XVI. Diziam os jesuítas que se não podia catequizá-los sem esse meio. Quanto aos colonos, desejavam os aldeamentos o mais próximo possível de seus próprios estabelecimentos, já que neles se abasteciam de mão-de-obra. Por todas essas razões, os descimentos de índios para perto das cidades ou sua concentração em missões foram constantes na colônia. Com isso, uma primeira redução de territórios foi obtida: redução era aliás o termo usado no século XVII para a reunião de índios em missões jesuíticas. Seu sentido de subjugação aliava-se bem ao de confinamento territorial.

No século XIX, a política de deportação e concentração de grupos indígenas continua (6/7/1822, 11/4/1853 (Maranhão), 14/2/1855). No Regulamento das Missões, em 1845, es-

A escravização dos índios perdurou com base legal até 1833. Em 1850 ainda se vendiam índios escravos no Rio de Janeiro, e na Amazônia a escravidão indígena alcança o século XX. *O caçador de escravos*, óleo de Jean-Baptiste Debret, *c.* 1820.

sa política é aliás explicitada (art. 1º par. 2 e 4).

O aldeamento de índios obedecia, com efeito, a conveniências várias: não só se os tirava ou confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastoris ou agrícolas, mas se os levava também para onde se achava seriam úteis. Podia-se assentá-los em rotas fluviais, como a que ligava São Paulo ao Mato Grosso, ou o Paraná ao Mato Grosso, ou ainda como as do Tocantins e do Araguaia ligando o Centro-Oeste ao Pará e ao Maranhão. A aldeia de Pedro Affonso, em Goiás, para onde foram levados os Krahô servia, por exemplo, a rota do Tocantins entre Porto Imperial e Carolina. Podiam-se estabelecer aldeamentos em rotas de tropeiros, como a que ligava São Pedro do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Podia-se também colocá-las junto a instalações militares. Em todos esses casos, os aldeamentos serviam de infra-estrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão-de-obra. Eventualmente, além de interesses regionais ou nacionais, os interesses puramente locais de moradores eram atendidos, como foi por exemplo o caso da remoção dos índios de Água Azeda em Sergipe (27/8/1825).

Por outra parte, a política de concentração de grupos continuava em vigor. Em 1856, ordena-se que índios de Minas Gerais sejam "entregues" ao presidente da província do Espírito Santo para serem levados ao Aldeamento Imperial Affonsino, já existente (7/1/1856). Os resultados podem ser desastrosos, por exemplo quando agregam inimigos tradicionais: em 1825, os Cayeré, aldeados em Atalaia, na província de São Paulo, matam 28 Votoron e Camé, reunidos na mesma aldeia, e queimam-lhes as casas (ofício do presidente da província de São Paulo, 22 de fevereiro de 1827, in Naud, 1971:326-7; vide também 26/8/1825).

São em geral as Câmaras Municipais, cobiçosas das terras, que pressionam no sentido da concentração de índios em poucas aldeias. A Câmara da vila de Itapicuru, por exemplo, pede, em 1827, que sejam reunidos em uma só missão os índios de Santo Antônio da Saúde, Soure, Pombal, Mirandela e Geru e vendidos os terrenos que assim ficassem vagos. A alegação era de que eram pouco numerosos os índios dessas aldeias (BNRJ, ms. II-33, 29, 88). A alegação parece falsa, já que onze anos mais tarde ainda se registram 98 índios em Itapicuru, 212 em Soure, 142 em Pombal e 848 em Mirandela (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, ms. II:33, 17, 12, Relação das Missões de Indios da Comarca de Itapicuru, enviadas ao Presidente da província [...] por José Emigdio dos Santos Tourinho, juiz de direito, Itapicuru, 15/11/1838). A resposta dada ao pedido da Câmara é, no entanto, elucidativa da distância eventual entre o poder local e o governo imperial: este indefere o pedido da Câmara de Itapicuru não por cuidado pelos índios mas por entender que se devem reservar os terrenos das aldeias para os "colonos estrangeiros que se espera" (visconde de São Leopoldo ao vice-presidente da Bahia. Rio de Janeiro, 10/7/1827, BNRJ, ms. II-33, 29, 88).

TERRAS DE ALDEIAS

Tradicionalmente, ao serem aldeados os índios, cada aldeia recebia terras. No início do século XVIII, o alvará de 23/11/1700 havia mandado demarcar uma légua em quadra para cada aldeia. No século XIX, as dimensões das terras que se continua atribuindo às aldeias variam. No mesmo ano de 1819, por exemplo, a Coroa atribui um quarto de légua de frente e meia légua aos índios Coroados da aldeia de Valença (8/7/1819), enquanto manda dar a tradicional légua em quadra aos índios Kayapó da capitania de São Paulo (24/3/1819). Alguns anos mais tarde, as aldeias dos Botocudos do rio Doce viam-se atribuir uma légua de frente por três de fundo (28/1/1824), enquanto no Maranhão, na década seguinte, as aldeias do alto Mearim e do alto Grajaú tinham uma légua de frente por duas de fundo (2/7/1839). Quanto à província da Bahia, inaugurava em 1836 um sistema *sui generis*: mandava dar em patrimônio às aldeias do rio Jequitinhonha e do rio Pardo áreas de uma légua em quadra para as que tivessem mais de 120 famílias, de meia légua em quadra às que tivessem entre sessenta e 120 famílias, e de um quarto de légua em quadra às que tivessem entre trinta e sessenta famílias (5/3/1836). Já está claramente em marcha, a essas alturas, o processo de expropriação das terras das aldeias.

A LIQUIDAÇÃO DAS TERRAS DAS ALDEIAS

É em 1832, com efeito, que pela primeira vez se legisla sobre a transferência de aldeias para novos estabelecimentos e a venda em hasta

pública de suas terras (6/7/1832). A partir dessa data, sobretudo mas não apenas no Nordeste, assistir-se-á a uma corrida às terras das aldeias e a uma longa disputa, que se arrasta até às vésperas da República, entre municípios, províncias e governo central pela propriedade do espólio.

As aldeias, como vimos, recebiam sesmarias de terras. Mas estas terras podiam ser arrendadas e aforadas, e com estes rendimentos se supunha que deviam sustentar-se (5/12/1812). Ainda em 1833, destinava-se o produto dos arrendamentos ao "sustento, vestuário e curativo dos índios mais pobres, e à educação dos filhos destes" (18/10/1833). Não demorava muito para que arrendatários e foreiros pedissem Cartas de Sesmarias, dentro portanto das terras das aldeias: em 1812, são atendidas pelo menos duas vezes essas pretensões (9/1/1812; 5/12/1812). Só em 1819 se voltará atrás e se reafirmarão os direitos inalienáveis dos índios sobre as terras das aldeias (26/3/1819).

O decreto 426 de 24/7/1845, o chamado "Regulamento das Missões", só corrobora o processo em curso, embora fossem já claros seus efeitos: Carneiro Leão, por exemplo, havia se oposto no Conselho de Estado à possibilidade de se arrendarem terras das aldeias, por saber dos abusos que proviriam do dispositivo (Atas do Conselho de Estado, 29/5/1845). Seu voto é vencido e o Regulamento das Missões acaba prevendo a remoção e a reunião de aldeias (art. 1º, par. 2 e 4), aforamentos e arrendamentos (art. 1º, par. 12, 13, 14 e art. 2º, par. 2).

Cinco anos após o Regulamento das Missões, a Lei das Terras (Lei 601 de 18/9/1850) reafirma a conveniência de se assentarem "hordas selvagens". Para seu aldeamento, serão reservadas áreas dentre as terras devolutas,[5] áreas que serão inalienáveis e destinadas a seu usufruto. A situação é entendida como transitória: permitindo-o seu "estado de civilização", o governo imperial, por ato especial, cederá aos índios o pleno gozo das terras (Decreto 1318 que regulamenta a Lei das Terras, de 30/1/1854, art. 75). Essa disposição, conforme veremos, será consistentemente burlada.

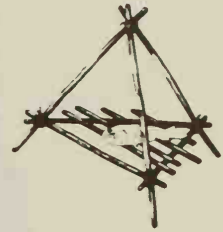
Na verdade, a Lei das Terras inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que "vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada". Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras. Este segundo critério é, aliás, uma novidade que terá vida longa: não se trata, com efeito, simplesmente de aldeias abandonadas mas também do modo de vida dos índios que lá habitam, o que fica patente por exemplo nos avisos 21, de 16/1/1851, e 67, de 21/4/1857. É uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX.

O Ceará é a primeira província a negar a existência de índios identificáveis nas aldeias e a querer se apoderar das suas terras (21/10/1850). Durante cerca de quinze anos, extinguem-se vários aldeamentos no Ceará, em Pernambuco, na Paraíba. Extingue-se a própria Diretoria Geral de Índios de Sergipe (6/4/1853), por alegada ausência de quaisquer índios, menos de dez anos após ter sido nomeado um diretor geral para todas as aldeias da província (18/3/1844)![6] Em 1854, quando o governo central exige um arrolamento dos índios e do patrimônio das aldeias (Alvará de 18/12/1854), está em pleno curso o processo de sua extinção.

AS TERRAS DAS ALDEIAS EXTINTAS

A disputa sobre as terras das aldeias extintas arrasta-se por mais de trinta anos (vide, por exemplo, Cândido Mendes de Almeida, 1870, vol. 5:1086, nº 2). A rigor, de acordo com o decreto que regulamentou a Lei das Terras (30/1/1854, art. 75) e o art. 1º, par. 15 do Regulamento das Missões, essas terras deveriam ser dadas em plena propriedade aos índios. É assim que se entende por exemplo em 1855 quando se declara, a propósito da aldeia cearense de Mecejana, extinta cinco anos antes, que as terras de que tinham posse pertenciam aos índios, em sua qualidade de descendentes daqueles a quem, primitivamente, havia sido feita a concessão de terras (20/11/1855). Coerentemente se afirma nos anos seguintes que os índios nas aldeias extintas não pagam arrendamentos nem têm de exibir títulos de foro (20/11/1855; 21/4/1857; 30/4/1857).

Mas esse entendimento é rapidamente es-

quecido e nas décadas seguintes distribuir-se-ão, quando muito, lotes aos índios.[7] A controvérsia relativa aos direitos sobre as terras das aldeias extintas excluirá portanto os índios e travar-se-á entre municípios, províncias e Império. Durante algum tempo, parece prevalecer o entendimento de que se trata de terras devolutas do Império (Aviso 160 de 21/7/1856; Aviso 131 de 7/12/1858; ver também 18/11/1867). Em 1858 e 1862, por exemplo, declara-se expressamente que devem ser considerados nulos quaisquer aforamentos dessas terras feitos pelas Câmaras Municipais (7/12/1858; 19/5/1862). Aos poucos, porém, o poder local ganha terreno: a partir de 1875, as Câmaras Municipais passam a poder vender aos foreiros as terras das aldeias extintas, e a poder "usá-las para fundação de vilas, povoações, ou mesmo logradouros públicos" (Decreto 2672 de 20/10/1875). Em 1887, as terras das aldeias extintas revertem ao domínio das províncias e as Câmaras Municipais passam a poder aforá-las (Lei 3348 de 20/10/1887, art. 8, par. 3; 12/12/1887 e 4/4/1888).

Ao ser proclamada a República, a Constituição de 1891 ratificará esse estado de coisas, atribuindo aos estados as terras que eram das províncias. Trata-se no entanto especificamente das terras das aldeias extintas e não das terras das aldeias em geral. Estas jamais foram declaradas devolutas.

O processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas "hordas selvagens", liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham "confundidos com a massa da população"; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população. Cada passo é uma pequena burla, e o produto final, resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total.

TRABALHO

ESCRAVIDÃO INDÍGENA

A escravidão dos índios foi abolida várias vezes em particular no século XVII e no século XVIII: ou seja, a abolição foi várias vezes, por sua vez, abolida.

A partir de 1808, a declaração de guerra justa contra os Botocudos e os Kaingang legaliza, conforme mencionamos acima, a escravização desses índios. Curiosamente, essa escravidão é prevista por tempo determinado, a ser computado a partir do dia de seu batismo (1/4/1809). Numa retórica característica do início do século XIX, vem expressa em termos pedagógicos: a escravidão temporária dos índios, dobrando-os à agricultura e aos ofícios mecânicos, deveria fazer-lhes perder sua "atrocidade" e, sujeitando-os ao trabalho como os sujeitava às leis, elevá-los a uma condição propriamente social, isto é, humana.

Declarada ou embuçada porém, a escravidão indígena perdurou surpreendentemente até pelo menos os meados do século XIX. Vendiam-se crianças (Circular 9/8/1845) e adultos eram disfarçadamente escravizados também (Aviso 2/9/1845). No que é hoje o Amazonas, a escravização nas formas mais tradicionais — apresamento direto, estímulo à guerra indígena para compra de prisioneiros — continuava como se nada houvesse (Hemming, 1987:211-20). Mas até na corte se encontravam escravos índios até pelo menos 1850! Nessa data, o viajante americano Thomas Ewbank anota: "Os índios aparecem para serem escravizados tanto quanto os negros; no Rio muitos deles têm sido negociados". Durante a seca do Ceará, os pais venderiam seus filhos, seguindo um procedimento inaugurado no século XVI: "Antes era muito difícil conseguir um indiozinho por menos de setenta mil réis, mas agora os seus pais, não tendo nada que comer, oferecem-nos de bom gosto por dez" (Ewbank, 1850:242).

TUTELA

A questão da origem da figura jurídica da tutela é obscura e, a meu ver, cheia de qüiproquós. Há antes de mais nada que distinguir o regime das sociedades indígenas independen-

Imagem insólita: um cachimbo do século XIX em forma de botocudo, ainda inspirado em Wied-Neuwied.

tes, que haviam escapado ao processo de aldeamento, daquelas a quem tradicionalmente se impôs uma tutela, ou seja, os índios das aldeias: estes ficavam sob o poder temporal ora dos missionários ora de administradores nomeados pela Coroa, que tinham poder de dispor, sob certas condições, de seu trabalho e dos frutos de tal trabalho. Um único *intermezzo* nesse instituto: a autonomia total que durante breves dois anos — de 7 de junho de 1755 a 3 de maio de 1757 — o marquês de Pombal concede aos índios, no que ele entende como sua emancipação dos jesuítas. Em 1757, Mendonça Furtado, irmão de Pombal, inicia o Diretório dos Índios deplorando que os principais, mal instruídos até então pelos padres e conservados numa "lastimosa rusticidade e ignorância", se tivessem mostrado inaptos para o governo das suas povoações: em conseqüência, os substitui por diretores "enquanto os índios não tiverem capacidade para se governarem".

É esta tutela dos diretores que será abrogada, diante da deserção das povoações, pela Carta Régia de 25 de julho de 1798. Curiosamente, ao mesmo tempo que a tutela dos índios aldeados desaparece *de jure* senão *de facto*, ela aparece pela primeira vez aplicando-se a índios independentes: nessa Carta Régia, após declarar a emancipação dos índios aldeados de seus diretores e portanto sua equiparação aos outros habitantes no mercado de trabalho, d. Maria I afirma que aos índios não aldeados — ou seja "tribais" (e ela cita em exemplo os Munduruku, os Karajá e os Mura) — que particulares consigam contratar para servi-los, com obrigação de os educar, instruir e pagar, ela concede o privilégio de órfãos. É preciso entender que esse privilégio significa que teoricamente alguém, a saber o juiz de órfãos, deverá zelar para que os contratos sejam honrados, os índios pagos e ao fim de um tempo, batizados. Essa proteção especial aplicava-se também no século XIX aos escravos libertos de qualquer origem, e notadamente aos africanos livres, ou seja, africanos que, declarados livres pela esquadra britânica que patrulhava as costas brasileiras após as primeiras proibições de tráfico negreiro, eram no entanto desembarcados no Brasil. Aqui chegados, "boçais", ou seja, ainda incapazes de falar português, eram presa fácil de aproveitadores que os faziam passar por escravos (Carneiro da Cunha, 1985). Sobre eles também devia o juiz de órfãos velar. A ele cumpria em suma evitar que se escravizasse de fato gente livre que tinha poucos meios de se defender por ignorar a língua e os costumes do país: este era o caso dos africanos livres e dos índios não aldeados.

De tudo isto resulta que a tutela orfanológica não se aplicava, a partir de 1798, a todos os índios e sim apenas aos que, nos termos da época, eram recém-"amansados" ou "domesticados". Mas o que isto indica também é que em 1789 se passa a admitir na prática que, à revelia de qualquer administrador oficial (e apenas sob a vigilância de um juiz), índios livres possam ser usados diretamente por par-

ticulares: é, no fundo, um sistema que vigorou costumeira mas não legalmente em São Paulo de cerca de 1570 a 1730, e um privilégio com que os moradores do Maranhão e Grão-Pará haviam sonhado durante dois séculos. Algo semelhante ocorre em 1831, quando a Lei de 27 de outubro declara os índios equiparados aos órfãos. É verdade que a redação desta lei não é absolutamente explícita. A meu ver, ela se aplicava aos índios de São Paulo e Minas Gerais que, escravizados com fundamento nas Cartas Régias que lhes declaravam guerra justa (5/11/1808, 13/5/1808, 2/12/1808), eram agora declarados libertos: como todos os libertos, ficavam sob a jurisdição do juiz de órfãos que os devia distribuir como trabalhadores livres.[8] Mas a lei podia também ser entendida como se aplicando à totalidade dos índios, o que não me parece plausível até por razões gramaticais — o sujeito do artigo 4º que fala da tutela é o mesmo do artigo 3º que fala da libertação dos índios escravos.

Até agora, tratamos essencialmente de uma tutela que se destina à garantia da liberdade de indivíduos: tutela pessoal que não se estende, evidentemente, aos descendentes. A questão da garantia dos bens é de outra natureza. Os índios são reputados incapazes da administração de seus bens (vide por exemplo ofício de 25/2/1858). Por isso o Estado vela sobre os bens dos índios e principalmente sobre as terras dos aldeamentos, incumbindo a princípio os ouvidores das comarcas (até 1832) e transitoriamente os juízes de órfãos (a partir de 1833) da administração dos bens das aldeias, e em particular dos arrendamentos das terras das aldeias (18/10/1833 e 13/8/1834), cujos benefícios devem reverter aos índios (18/10/1833), embora nem sempre assim ocorra (16/11/1833). Com o Regulamento das Missões, em 1845 (24/7/1845), o arrendamento de terras das aldeias passa a ser da alçada do diretor geral de índios para cada província e a administração dos outros bens dividida entre ele e os diretores de aldeias. A eles competia também designar índios dos aldeamentos para serviços públicos (na aldeia ou fora dela) e zelar para que fossem remunerados. Mas não lhes competia, embora o fizessem, ajustar contratos de índios com particulares. Nisto claramente diferiam dos juízes de órfãos, que tinham essa incumbência para todos os seus tutelados.

O Regulamento das Missões reinstitui portanto uma administração dos índios das aldeias que havia sido abandonada em 1798. Comentando o projeto no Conselho de Estado, José Antônio da Silva Maia observa que este não declarava "quando e como as aldeias se hão de haver emancipadas da curadoria e administração dos diretores" (Ata do Conselho de Estado, 29/5/1845). De fato, só em 1854 (Decreto 1318, de 30/1/1854) se prevê que, conforme o estado de civilização dos índios, o governo imperial, por ato especial, lhes concederia o pleno gozo das terras. Refirma-se isso em 20/11/1855, mas tudo o que vimos acima em relação à liquidação das terras das aldeias mostra que não foi o que ocorreu: as aldeias cujas terras são cobiçadas são extintas e os índios mais uma vez espoliados.

RESISTÊNCIA AO TRABALHO

Uma coisa era sedentarizar os índios, ou seja, "domesticá-los" e "amansá-los" para que não mais atacassem os moradores; outra, muito diferente, era conseguir que trabalhassem para os colonos. Os índios recém-sujeitados recusavam-se ao trabalho (24/5/1823): eram "mansos" mas ainda não "civilizados". A deserção das aldeias, como nos séculos anteriores, era constante: em Pernambuco ou no Rio Grande do Norte, por exemplo, os aldeados "fugiam para os centros de gentilidade bravia" (Naud, 1971:334). Outros, como os índios de Itapicuru, na Bahia, não se curvavam à vida agrícola e continuavam, nos aldeamentos, sua vida de caçadores.

Sabia-se, no entanto, da sobreexploração dos índios pelos diretores e pelos que os empregavam. Em geral, pagava-se-lhes menos do que aos outros trabalhadores, comprava-se mais barata sua produção e vendiam-se-lhes mais caras as mercadorias.

O clichê da indolência dos índios ganha terreno nessa época. No entanto, José Bonifácio havia feito uma análise de ressonâncias modernas:

"Com efeito o homem no estado selvático, e mormente o índio bravo do Brasil, deve ser preguiçoso; porque tem poucas, ou nenhumas necessidades; porque sendo vagabundo, na sua mão está arranchar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de frutos silvestres, e espontâneos; porque vivendo todo o dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos cômodos, nem

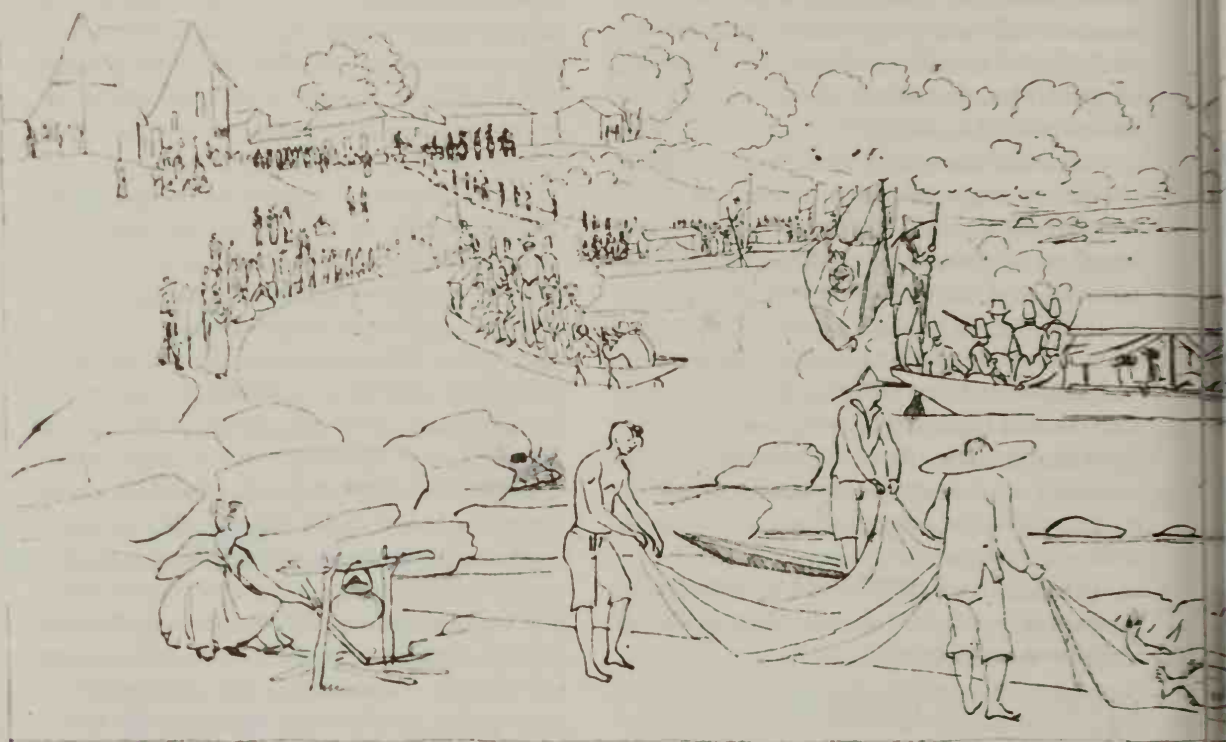
dos melindres do nosso luxo; porque finalmente não tem idéia de propriedade, nem desejos de distinções e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põem em atividade o homem civilizado" (1823:19).

As conclusões que se tiram de tais análises são que, se se quer sujeitar os índios ao trabalho, deve-se ampliar suas necessidades e restringir simultaneamente suas possibilidades de satisfazê-las. Diminuir seu território e intrusá-lo, "tirar-lhes os coutos", ou seja, confiná-los de tal maneira que não possam mais subsistir com suas atividades tradicionais, é, como vimos quando tratamos de terras, uma das medidas preconizadas. Além da dependência que assim se cria, o desejo de instrumentos de ferro, quinquilharias, roupas — sem falar da proscrita mas onipresente cachaça — inicialmente oferecidos para criarem os hábitos e posteriormente vendidos, devem induzi-los ao trabalho e ao comércio.

A DISPUTA PELO TRABALHO INDÍGENA

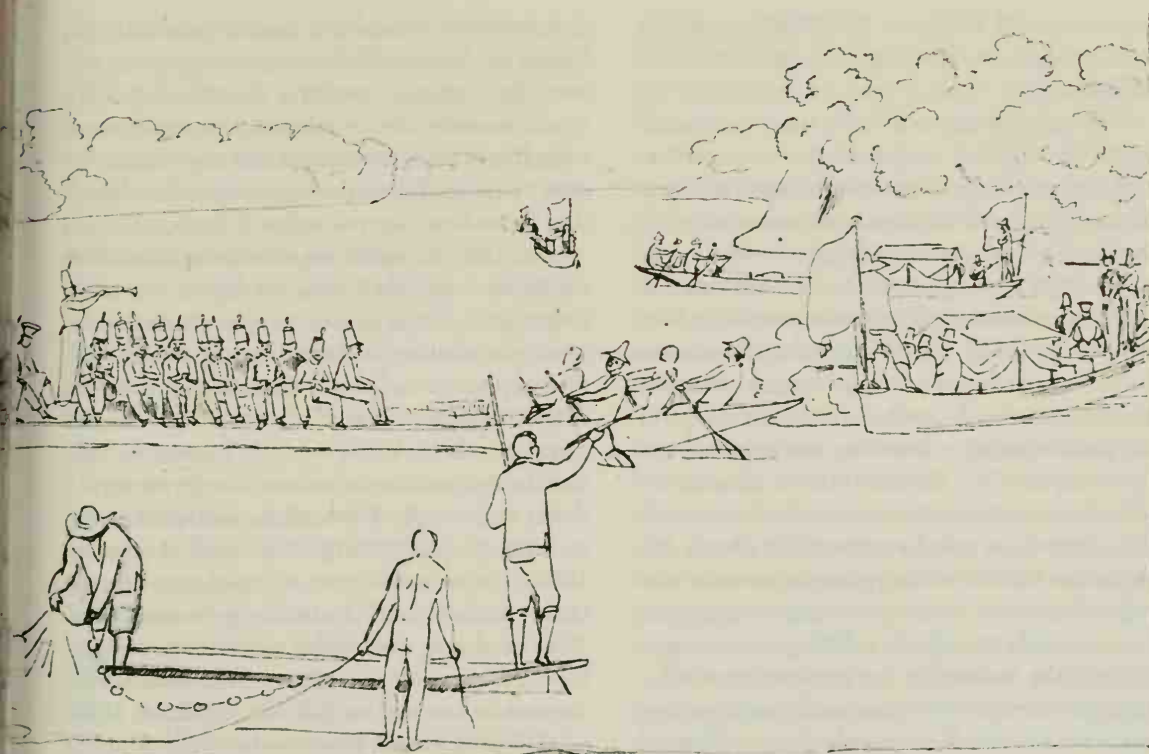
O trabalho indígena será disputado, como em séculos anteriores, pelos particulares e pelo Estado, em seus vários níveis. Se o trabalho compulsório foi proibido várias vezes, a proibição dirige-se sobretudo a particulares que a burlam (p. ex., 23/3/1825, Pernambuco). Quanto ao Estado, serve-se abundante e compulsoriamente dos índios que consegue, e seus prepostos desviam costumeiramente esse privilégio em seu próprio benefício. Dentro do próprio Estado, o poder local tenta por vezes contestar ao poder central a jurisdição sobre aldeias de índios (20/3/1823).

O trabalho para particulares enquanto tal, contrariamente ao que afirma Perdigão Malheiro (1976 [1867], vol. I:239), jamais é proibido. Só os intermediários variam: diretores de aldeias ou juízes de órfãos. Koster, que lavrava cana em Pernambuco na década de 1810, conta que contratava o trabalho dos índios, remunerado abaixo do dos outros, através de seu diretor (Koster, 1816, cap. VIII). O Regulamento das Missões (24/7/1845, art. 1º, par. 28) prevê expressamente trabalho remunerado para particulares, desde que não seja forçado. Os abusos são notórios e daí a um mês e meio, o ministro da Justiça expede circular aos juízes de órfãos para que verifiquem se os índios estão trabalhando constrangidos para particulares e para que se estabeleçam contratos de trabalho (Circular 2/9/1845). Mas nove anos mais tarde, em 1854 (Aviso de 5/1/1854), permite-se no Maranhão o recrutamento (nominalmente não compulsório) de trabalhadores índios nas aldeias, por três anos consecutivos que só seriam pagos ao término do período! Isto, quanto aos índios das aldeias. Quanto aos índios

O século XIX continuou a política colonial de remoção dos índios de seus territórios e concentração em aldeamentos. "Aldeia de Tapuios", de Johann M. Rugendas.

recém-contatados, os de Santa Catarina, por exemplo, são distribuídos diretamente para trabalhar com particulares (Aviso nº 8, Império, 20/3/1855). A então recém-criada província do Amazonas, em sua primeira lei indigenista, de setembro de 1852, restaura a livre negociação de índios com chefes de "nações selvagens". Os índios assim adquiridos seriam "educados" durante dez anos pelos seus adquirentes para depois poderem ser restituídos às suas aldeias (Bessa, 1983). Esta era, aliás, uma prática tradicional: em décadas anteriores, particulares que aldeassem índios às suas próprias expensas ganhavam título de benemérito (3/8/1819, 9/5/1823). Igualmente tradicionais eram os abusos. Saint-Hilaire comenta, a propósito de sua visita a Minas Gerais nos anos 20, a Carta Régia de d. João VI "concedendo aos cultivadores dez anos de vida daqueles Botocudos que abrigarem para instruí-los. Este decreto, como era fácil de se prever, deu margem aos mais horríveis abusos. Mulatos e mesmo brancos compram crianças a seus pais, por bagatelas, ou mesmo raptam-nas pela força para vendê-las em seguida nas diversas vilas de Minas-Novas. Quando estive nas margens do Jequitinhonha, já não havia crianças nas tribos que maior comunicação tinham com os portugueses e, para poder vender ainda, essas tribos travavam guerras com outras, mais distantes" (Saint-Hilaire, 1823:13, nº 2).

OFÍCIOS DE ÍNDIOS. O ESTADO

Era opinião generalizada no começo do século XIX — e Azeredo Coutinho, no fim do XVIII, a compartilha — que os índios teriam aptidões naturais para a navegação. Um grande número de avisos e circulares recruta assim índios para a Marinha.[9] Em 1827, por exemplo, é mandada uma circular a todas as províncias para que remetam índios para o Arsenal de Marinha na corte (5/9/1827).

Por outra parte, os índios das aldeias eram, como os forros e negros livres, compulsoriamente recrutados (29/12/1837, 30/8/1865). Por isso os Coroados aldeados, quando da visita de Spix e Martius que o narram, escondiam-se com medo de um recrutamento (Spix e Martius, vol. I:222, 241). Em 1850, Ewbank cita o envio ao Rio de Janeiro de índios alistados à força no Rio Grande do Norte (Ewbank, 1850:210). No Regulamento das Missões de 1845, prevê-se treino militar a ser dispensado aos índios e cogita-se da possibilidade de criação de companhias de índios, com organização especial (art. 2, par. 13). Novamente em 1875, declaram-se os índios alistáveis no exército e na armada (30/7/1875 e 17/9/1875).

Expedição ao Porto de Cuiabá contra os índios Guaykuru, 1827, nanquim a pena de Hercules Florence

Na realidade, os índios, alistados regularmente ou não, eram usados em várias expedições bélicas: havia primeiro uma exploração de parte a parte de antigos antagonismos. A política indígena e a política indigenista serviam-se assim mutuamente. Os Coroados (nome que designava genericamente diferentes grupos que usavam o que se entendia como coroas de plumas) foram usados, por exemplo, para dizimar os índios Puri, em Minas Gerais (Spix e Martius, 1823-31, vol. I:240). Pode-se dizer que, na perspectiva desses grupos Coroados, os colonos foram instrumentais.

Mas em vários outros casos, o uso bélico dos índios se estendeu a alvos não tradicionais: índios "mansos" eram parte das tropas que, em 1808, iam combater os Botocudos em Minas Gerais, no Espírito Santo e sul da Bahia, e recebiam metade do soldo dos outros pedestres (13/5/1808). Havia, na época de Debret, aldeias de "índios caçadores" em Curitiba, incumbidos pelo governo de combater os "selvagens" e rechaçá-los das terras cultivadas (Debret, 1940 [1834-9], tomo I, p. 53, prancha 20). No Pará e no que é hoje o Amazonas, os Mundurucu foram extensamente utilizados para combater desde os Mura até aos cabanos (Hemming, 1987; Moreira Neto, 1988). Quanto ao uso de índios para combater os quilombos, é bem conhecido (p. ex., no Rio de Janeiro, Debret, 1940 [1834-9], vol. I:53).

Menos conhecido talvez foi o uso que os portugueses fizeram de índios, armados de arcos e flechas, em alguns episódios da época da Independência: em 1817, entraram no Recife índios aldeados do Ceará, Pernambuco e Paraíba (Tollenare, 1956 [1818]). Na Bahia, os índios foram usados na época da Independência. Parecem aliás ter recebido por seus feitos isenção de vários impostos (25/2/1819). Quanto aos Kadiwéu ou Guaikuru, foram, em 1830, armados pelos habitantes e auxiliados pela tropa para roubarem gado no Paraguai. Algumas décadas mais tarde, sua participação inicial em apoio aos brasileiros na Guerra do Paraguai valeu-lhes a demarcação de terras por ordem de d. Pedro II.

Outro uso freqüente dos índios era, como vimos quando tratamos de terras, o apoio a instalações militares e nas novas rotas comerciais entre as várias províncias. Nessas rotas estabeleciam-se aldeias das quais se esperava que abrissem e mantivessem estradas, fornecessem canoeiros, fizessem lavouras capazes de abastecer os viajantes, e servissem em geral de apoio e de mão-de-obra. São fundadas, por exemplo, oito colônias indígenas para facilitar a navegação na bacia dos rios Paraná e Para-

napanema (31/1/1849 e 25/4/1857) e outras para a rota de São Paulo a Mato Grosso (21/5/1850).

Um caso excepcional foi o uso "revolucionário" de índios e "tapuias" (termo genérico para designar índios igualmente genéricos que formavam a base da população amazônica do século XIX) na cabanagem que sacudiu o Pará e o atual Amazonas, da Independência até 1840, aproximadamente (Anderson, 1985; Moreira Neto, 1988). Neste vasto movimento, índios e tapuias foram primeiro usados pelas elites como bucha de canhão para suas querelas faccionais que opunham os conservadores aos "filantrópicos" ou liberais. Mas os cabanos revoltosos apoiaram-se nos despossuídos e acabaram por fazer eclodir uma revolta de que nenhum dos líderes iniciais parecia ter mais controle. Várias guerras particulares parecem ter-se travado no bojo da cabanagem, sem que se formasse realmente um movimento revolucionário identificável, nem entre as elites nem entre suas tropas. Entre essas guerras figuram revoltas de índios, como os Mawé, por exemplo, tomando para o lado cabano a vila de Luzéia, a atual Maués, ou os Mura combatendo os habitantes de Manaus, em Autazes.

Enfim, de forma genérica, o Estado usava ainda os índios como povoadores (6/7/1832), em lugares remotos: tradição antiga que, em séculos anteriores, favorecera as relações com grupos nas fronteiras, e talvez também reminiscência da política pombalina que quisera formar com os índios o povo de que o Brasil carecia. Seja como for, em 1809, após ter declarado guerra aos índios de Guarapuava, d. João VI acrescenta: "Não é conforme aos meus princípios religiosos e políticos o querer estabelecer minha autoridade nos Campos de Guarapuava e território adjacente por meio de mortandades e crueldades contra os índios, extirpando as suas raças, que antes desejo adiantar, por meio da religião e civilização, até para não ficarem desertos tão dilatados e imensos sertões, e que só desejo usar da força com aqueles que ofendem os meus vassalos, e que resistem aos brandos meios de civilização que lhes mando oferecer" (1/4/1809).

OS ÍNDIOS E AS LEIS INDIGENISTAS

Mencionamos, no início, o hiato que se sabe existir entre a lei e o real. De saída, a legislação indigenista já era a lei do mais forte, a lei do lobo sobre o cordeiro: mas como o lobo da fábula se via compelido a expor suas justas razões de comer o cordeiro, os mais fortes tinham também de proclamar sua razão e os mais fracos podiam invocar, por sua vez, as regras violadas. Há assim alguns casos conhecidos de índios que recorrem à Justiça.

Em 1815, os índios da aldeia dos Aramaris de Inhambupe de Cima, na Bahia, encaminham uma longa representação protestando contra a espoliação das terras de sua aldeia, que ocupavam, afirmam eles, havia mais de cem anos. Em 1821 e 1822, o principal dos índios Gamela de Viana logra da Justiça do Maranhão a demarcação judicial das terras da aldeia (Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão, pacote 005/TJ/1986 apud Andrade, 1990). Um índio Xukuru, o capitão-mor da vila de Cimbres em Pernambuco, denuncia em 1825 os abusos cometidos aparentemente pelo diretor da aldeia e obtém uma decisão favorável do imperador (23/3/1825). E em 1828 (20/11/1828) é o capitão-mor da vila de Atalaia, em Alagoas, quem protesta contra as violências e a invasão das terras das aldeias.

O autogoverno dos índios, que vigorou em princípio de 1798 a 1845, foi freqüentemente ridicularizado pelos contemporâneos, que viam nele não mais que um simulacro de autogestão, sem qualquer poder real. O capitão-mor indígena de uma aldeia do Ceará, com sua bengala de cimo de ouro, era desprezado, enquanto seu homólogo branco, escolhido entre os proprietários mais ricos, e com poderes civis e militares, era temido: "pois é ridículo no Brasil o título sem a propriedade da terra" (Koster, 1816, cap. VII). Um autor pernambucano do início do século XIX, citado por Capistrano de Abreu, dá uma caricatura que ilustra bem os preconceitos vigentes:

"Os índios têm vilas e câmeras; e são nelas juízes, sem saberem nem ler, nem escrever, nem discorrer! tudo supre o escrivão; o qual, não passando muitas vezes de um mulato sapateiro, ou alfaiate, dirige a seu arbítrio aquelas câmeras de irracionais quase, pelo formulário seguinte: Na véspera do dia, em que há de haver na aldeia vereação, parte o escrivão da sua moradia, se é longe; e neste caso sempre a cavalo; e vem dormir, nessa noite, em casa do senhor juiz, o qual imediatamente se encarrega do cavalo do senhor escrivão [...] Fica entretanto o escrivão descansado, senhor

aliás da casa, mulher e filhas do oficioso juiz, que na volta lhe cede o melhor lugar na choupana, para dormir e passar a noite. Logo em amanhecendo começa o juiz a ornar-se com os velhos e emprestados arreios da sua dignidade, e a horas competentes marcha para um pardieiro, com alcunha de casa da câmera, onde lidas as petições, que o escrivão fez na véspera, são despachadas pelo mesmo escrivão em nome do senhor juiz ordinário; e pouco depois se desfaz o venerando senado, e aparecem os senadores de camisa, e ceroulas, e de caminho para as suas tarefas" (Abreu, 1907: 171).

Apesar de tantos preconceitos, pelos poucos indícios que acabamos de mencionar, mesmo sem poder real, alguns líderes indígenas parecem ter levado o cargo com responsabilidade e até certa eficácia. Coincidência ou não, o fato é que não se conhecem processos em defesa dos direitos indígenas após 1845, quando os diretores das aldeias passam a exercer a função de procuradores dos índios.

FONTES

Estudos sobre a questão indígena e a política indigenista no século XIX que ultrapassem fronteiras regionais são escassos: podemos contar apenas com a tese de doutoramento de Carlos Moreira Neto (1971), baseada exclusivamente em relatórios de presidentes de província (que são fontes primárias fundamentais) e com o livro de John Hemming, *Amazon frontier*, de 1987, que se apóia mais em viajantes.

Em compensação, há vários estudos sobre diferentes aspectos, períodos ou regiões, sem que no entanto se esgote, longe disso, o tema. Citarei por exemplo o livro de Carlos Moreira Neto sobre a Amazônia (1988), o de Beatriz Gois Dantas sobre os Xocó de Sergipe, as dissertações de mestrado de Rita Lazarin e de Mendes Rocha (1988) sobre Goiás, a de Marco Lazarin sobre o Purus. Vários outros trabalhos, como a tese de Maristela de Andrade sobre o Maranhão (1990), tocam em questões indígenas regionais.

Existem alguns estudos sobre os missionários capuchinhos: saliento o magistral livro de Metodio da Nembro (1958) e a tese de livre-docência de Petrone, que continua inédita na USP. Ainda estão por ser feitas as histórias das ordens e congregações missionárias que se instalaram no fim do século XIX (salesianos, dominicanos, servitas, espiritanos etc.).

Sobre o período e a influência positivista, no fim do século, vejam-se o livro de Gagliardi e a dissertação de mestrado de Souza Lima.

Quanto à história da legislação oitocentista referente aos índios, as obras mais interessantes são sem dúvida o livro de Perdigão Malheiro (1867), *A escravidão no Brasil*, e o de João Mendes Jr. (1912). Reuni em um volume as fontes primárias mais importantes (Carneiro da Cunha, no prelo). Antes dessa coletânea, algumas fontes primárias haviam sido transcritas por Naud (1971) e um bom levantamento arrolado por Jeanne B. de Castro e Zuleika R. de Oliveira (1975).

NOTAS

(1) As datas entre parênteses referem-se à legislação publicada em Carneiro da Cunha (no prelo). Reduzimos aqui as citações de leis apenas às que nos pareceram mais fundamentais.

(2) Assim, na vila de Cimbres, em Pernambuco (23/3/1825), e nas aldeias da Bahia (5/3/1836, Provincial).

(3) A província do Ceará adianta-se à política do império e chama os capuchinhos já em 1842 (14/11/1842).

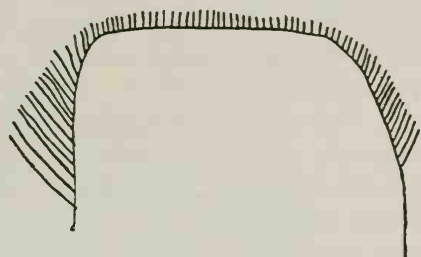
(4) "Após ter reunido em aldeias algumas tribos, seja no rio Madeira, seja no rio Negro, algum homem influente, vizinho da missão e bem visto do partido político então no poder, pedia a saída dos missionários para poder se apoderar dos índios e fazer deles seus escravos" (Dupuy, ms., 1904).

(5) Não se trata na Lei de Terras, como erroneamente se entendeu às vezes, de declarar as áreas indígenas devolutas e sim, inversamente, de reservar terras devolutas do Império para aldeamento dos índios, quando se os queria assentar e deslocar de seus territórios originais.

(6) Vide, sobre esse processo de expropriação das aldeias em Sergipe, Dantas, 1980.

(7) O tamanho dos lotes que devem ser atribuídos aos índios variou com o momento e a província. Em 1862, recomenda-se ao presidente da província de São Paulo que distribua lotes que não excedam 62 500 braças (ou seja, cerca de trinta hectares) e sejam em geral de 22 500 braças (uns doze hectares) às famílias e a maiores de 21 anos com economia separada (19/5/1862). Mais ou menos as mesmas recomendações são dadas em 1866, ao se extinguir o aldeamento de São Lourenço, no Rio de Janeiro (Deliberação de 26/1/1866, Rio de Janeiro). Em ambos os casos, a propriedade dos lotes só se tornará definitiva após cinco anos de efetiva residência e cultura. Em 1875, o governo é um pouco mais generoso: não só os lotes da Bahia e de Pernambuco são de 62 500 braças quadradas para os chefes de família e de 31 250 braças quadradas, a metade, para os solteiros, como os títulos de

propriedade são imediatamente dados (Decisões 272 e 273 de 8/7/1875). Mas já em 1878, recomenda-se ao presidente da província de São Paulo que reserve lotes de 31 250 braças quadradas (cerca de quinze hectares!) às famílias de índios ou a seus descendentes nos aldeamentos extintos. Talvez o mais escandaloso desses dispositivos seja o regulamento dado ao engenheiro encarregado de medir as terras das aldeias extintas de Pernambuco (8/7/1875). A essas alturas, seis aldeamentos foram extintos, e parecem restar apenas dois na província, Cimbres e Assumpção. O regulamento manda distribuir pequenos lotes aos índios das aldeias extintas, mas recomenda em seu artigo XIV que se procurem, no entanto, transferir este índios para as aldeias ainda não extintas, o que é duplamente absurdo: se for por eles não se acharem "civilizados" e necessitarem viver em aldeia, não há por que se extinguirem suas aldeias originais. Caso contrário, não há por que transferi-lo a não ser para evitar de lhes outorgar lotes em suas próprias terras. O artigo XV do regulamento encadeia mandando amputar "as terras desnecessárias" dos aldeamentos ainda não extintos!
(8) Era sabido que o ofício de juiz de órfãos, pelo poder que tinha de distribuir libertos para trabalharem, enriquecia rapidamente seus incumbentes: tão notório era isso que não se permitia a ninguém deter esse cargo por mais de quatro anos. É interessante também nesse sentido a disposição da Lei Provincial da Bahia de 5/3/1836 que proíbe aos Juízes de Paz serem também diretores de aldeias.
(9) Assim 4/8/1808, 18/8/1808, 8/11/1808, 22/11/1808, 19/5/1809, 31/7/1837, 18/9/1837, 25/11/1844, entre outros.

O GOVERNO DOS ÍNDIOS SOB A GESTÃO DO SPI[1]

Antônio Carlos de Souza Lima

O presente capítulo tem como objetivo situar alguns pontos principais da vasta e pouco estudada história da ação do Estado Nacional em relação aos povos indígenas no período republicano da história do Brasil. Foi a partir da expansão de um Estado Nacional — aqui concebido como forma processual (Reis, 1988) —, formalmente separado das ordens eclesiásticas, que se teria a criação do chamado Serviço de Proteção aos Índios (SPI), primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder.

Conquanto se reconheça a preexistência de muitas das tecnologias de poder utilizadas no governo dos povos indígenas pelo SPI, parte-se do princípio de que a gestão, unificada em um centro, de um largo número de povos indígenas diferenciados, dispersos em um amplo espaço geográfico ainda não totalmente territorializado por aparelhos de âmbito nacional, cria a necessidade de homogeneização de concepções quanto ao modo de exercício dessas mesmas tecnologias, exercício esse, em sua concretude, heterogêneo. Será no nível dessa homogeneidade — construída em parte pela administração em sua prática de governo, em parte mediante produções discursivas, e pelo próprio pesquisador no ato mesmo da análise — que se trabalhará para pensar tais técnicas em relação aos distintos domínios da administração pública aos quais o aparelho de governo dos índios esteve vinculado ao longo do tempo. O estudo de seu emprego heterogêneo é tarefa para o etnólogo nos estudos de histórias indígenas específicas, e se um texto como o presente poderia deles se beneficiar tal se dará num futuro quando essa direção de pesquisa estiver mais aprofundada.[2]

De antemão é preciso esclarecer que não se pretende nem fazer parte do coro dos defensores de uma suposta ação salvadora do Estado sobre as populações nativas em território brasileiro — e da existência de um órgão único para presumidamente coordená-la — nem tampouco daquele de seus opositores. Muito menos se pretende reeditar as críticas aos trabalhos de Darcy Ribeiro (1962; 1977) e D. H. Stauffer (1955), feitas em ocasiões anteriores (Lima, 1985; 1987b; 1989a), e sequer estendê-las a seus epígonos. Trata-se de proceder posicionado como analista engajado num tempo histórico diferenciado. Isto implica reconhecer a relevância, em certas conjunturas, da posição intelectual e política de defesa do SPI, como a tomada por Ribeiro, frente à incipiência da movimentação indígena nos diferentes momentos de produção de seu texto e, de modo mais amplo, perceber o significado das posições de todos os porta-vozes do SPI implícitas nas linhas do texto de *A política indigenista brasileira*. Simultaneamente, significa se fazer aliado não dos grupos de interesse (dos quais podem fazer parte indivíduos de origem indígena) em luta pelo controle do "órgão indigenista", mas de povos em luta pelo resguardo de suas tradições e diferenças. Assim, o tom grandiloqüente de denúncias da serventia do SPI à figura genérica de uma *ex-*

pansão capitalista, sempre mencionada e nunca estudada, deixa no vazio do léxico marxista, destacado da lógica analítica que o suporta, uma quantidade imensa de perguntas sobre as formas de exercício de um poder de Estado, contribuindo assim para sua perpetuação.[3]

Outrossim, admite-se que a posição de analista não é neutra, menos ainda quando se trata com material que se chamaria de histórico: quanto mais "inocentes" e supostamente anódinos os dados usados pelo pesquisador, maior a margem de impensado reproduzida. Destarte, investigação científica pode ser assumida como uma das formas de luta contra a reprodução de regimes, ordens e sistemas sociais buscando uma eficácia distanciada do poder de comoção própria ao discurso político, mas capaz de gerar interpretações e suportar projetos conseqüentes para mudança.[4]

Será dada especial atenção aos primeiros anos de existência do Serviço, já que durante os mesmos os principais contornos de sua prática seriam delineados. Dentre estes destacar-se-á a intervenção fundiária no sentido de definição do reconhecimento da posse indígena da terra, bem como a dimensão estratégica do trabalho com os índios. Como se utilizou em outra ocasião (Leite e Lima, 1985), a construção de limites políticos e simbólicos para a nação que se queria elaborar marcaria de modo profundo a prática do governo dos *índios*.

O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS E LOCALIZAÇÃO DE TRABALHADORES NACIONAIS COMO PARTE DO MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, INDÚSTRIA E COMÉRCIO, 1910-30

O SPI foi criado em 1910 como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), parte constituinte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), além da *proteção aos índios* (Lima, 1987b), abrangendo as tarefas de fixação no campo da mão-de-obra rural não estrangeira — notadamente a que se supunha era descendente da escravidão —, por meio de um sistema de controle do acesso à propriedade e treinamento técnico da força de trabalho, efetivado por meio de unidades de ação denominadas *centros agrícolas*. Tanto o governo dos *índios* quanto o dos *nacionais* eram tarefas previstas no decreto de criação do ministério em 1906. No entanto, a "história oficial" do aparelho, largamente reproduzida (Ribeiro, 1962; Staufer, 1955; Gagliardi, 1989), o faz emergir de um suposto debate público de amplas proporções, acontecido entre 1908-10, contra um pretenso projeto de extermínio das populações indígenas no Brasil, identificado como defendido pelo então diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, e no qual se destacaria a ação pessoal de Cândido Mariano da Silva Rondon.

Sem reeditar críticas já anteriormente feitas ao modo de construção dessa versão e de suas razões (Lima, 1985; 1987b; 1989a), nem negar as contribuições que a análise do "debate" em torno da *proteção* possa ter para a formulação do aparelho e como atestado das representações de época sobre os *índios*, seria mais conveniente apontar dimensões pouco abordadas até o presente nesse processo de constituição institucional. Um primeiro ponto seria o ambiente político em que se instituiu o Serviço; um segundo está na rede social que conduziu à vinculação entre Cândido Rondon e o ministério. Resultante desses dois seria a dimensão geopolítica do Serviço, ou seja, aquela que leva em conta por suas técnicas e esquemas de percepção "a repartição da população, a área de extensão dos diferentes grupos étnicos e lingüísticos, a organização territorial dos aparelhos de Estado, mas também a diversidade ideológica dos grandes conjuntos culturais" (Lacoste, 1986:291), outro aspecto a ser enfatizado.

O MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, INDÚSTRIA E COMÉRCIO E A REGENERAÇÃO AGRÍCOLA DO PAÍS

A criação do ministério pode ser explicada como parte do processo, característico da Primeira República, de construção burocrático-administrativa a partir da estrutura de Estado, com a governamentalização de numerosos serviços até então dispersos em outros aparelhos de poder que não os estatais. O pano de fundo desse processo de expansão estatal, cenário mais geral do período, estava na transição para uma configuração social em que o trabalho livre se tornava dominante nas atividades centrais da economia numa sociedade herdeira de sistemas de repressão da força de trabalho legalmente definidos. De forma mais específica, o MAIC deve ser entendido, segun-

A relação entre o Museu Nacional e o SPI foi fundamental para a constituição no Brasil tanto da etnologia, quanto do indigenismo. Na foto, o general Cândido Rondon, ladeado pelos professores da casa, dentre eles Edgard Roquette-Pinto e Heloísa Alberto Torres, no saguão de entrada do Museu Nacional.

do Mendonça (1990), como modo de institucionalização de demandas anteriormente expressas pela Sociedade Nacional de Agricultura (SNA), aparelho de poder privado, constituído em 1897 no Rio de Janeiro, responsável pela sistematização de interesses de distintos segmentos agrários regionais, portadores de menor peso funcional no campo político da época em face da dominação exercida pelos grandes produtores de café paulistas aliados aos empreendedores urbanos, a grandes interesses mercantis e financeiros internacionais. A SNA operaria como instituição matriz de numerosas entidades similares que se comporiam ao longo de todo o país, num movimento de associativização rural pouco conhecido e estudado, que contava com a aliança parcial de setores dos grupos dominantes paulistas, dissidentes em termos de participação no campo político da época. Não se trata, pois, de um vago aglomerado de sociedades letradas, intelectuais e jornalistas dotados de peso funcional bastante baixo, mas de uma associação de classe de abrangência considerável.[5]

Da constatação de uma *crise* da agricultura pós-abolição, tomada como função da existência anterior do cativeiro do trabalho, a Sociedade se organizaria em torno de certas idéias-força e para a implementação de certas metas que objetivavam a *regeneração agrícola* do Brasil. Para o presente capítulo as metas de governamentalização das demandas de frações não dominantes da classe proprietária agrária em um aparelho, de fixação da mão-de-obra em pequenas propriedades e o papel de grupo de pressão são os mais significativos, pois se poderia ver como a montagem de um *ministério técnico*, de um *ministério da produção*, no dizer da época, redundaria de uma campanha nacional, desenvolvida e articulada pela SNA, desde o I Congresso Nacional de Agricultura, realizado em 1901, no Rio de Janeiro, até 1906.

Tomado nestes termos, é muito compreensível que se estabeleça um aparelho de poder dotado de menor peso em face de outros aparelhos, tal se traduzindo sobretudo em menores verbas — já supostas na demarcação prévia que definia que o ministério não trataria de assuntos relativos à cafeicultura —, para alguns, sinal de sua ineficácia. Se esta posição secundária o caracteriza, e conseqüentemen-

te aos serviços que a ele se vinculariam, não o faz menos significativo. Nada melhor para configurar a ação e a repercussão a longo prazo do MAIC do que o exercício de uma pedagogia do "progresso" para o *campo* simultânea à invenção simbólica do *atraso* em que se encontraria todo o mundo rural no Brasil (Mendonça, 1990:263-417).

Da aprovação pelo Congresso do plano de organização do ministério, até sua implantação efetiva, decorreram três anos, lapso que se explica, assim como a longa tramitação do projeto, pelas disputas políticas do período que o opuseram à primeira política de valorização do café, finalmente consubstanciada no chamado Convênio de Taubaté, também datado de 1906. Sua efetivação se daria numa outra conjuntura bastante específica, aberta em 1908 com a necessidade de se negociar um empréstimo suplementar que estabilizasse a referida *defesa do café*, e se prolongaria com o deslanchamento da chamada Campanha Civilista, em que se contrapuseram o marechal Hermes da Fonseca, apoiado por Pinheiro Machado e Nilo Peçanha — este, vice-presidente à época —, a Rui Barbosa; e com a morte de Afonso Pena e ascensão de Peçanha à presidência da República, sob um clima bastante adverso.[6]

A efetiva organização do MAIC se daria sob o signo da barganha política, tal significando ter sido uma de suas funções a de repositório de cargos para negociações de apoio ao presidente e à campanha hermista, sendo seu primeiro-ministro o paulista Antonio Cândido Rodrigues, cafeicultor, engenheiro, membro histórico do PRP, ex-secretário de Agricultura de São Paulo, quando deu continuidade ao processo de tecnificação daquele aparelho iniciado em gestão anterior à sua. Sua saída do cargo se daria pelos fortes vínculos que o ligavam a Manuel Joaquim de Albuquerque Lins, governador de São Paulo à época e um dos principais patronos da candidatura de Rui Barbosa. O substituto seria o também paulista e cafeicultor Rodolpho Nogueira da Rocha Miranda, dissidente do PRP e um dos futuros fundadores do PRC, hermista naquele momento, numa demonstração simultânea de força e fracionamento dos grupos paulistas economicamente hegemônicos na classe dominante, num espaço conquistado por seus parceiros menores, os quais o ocupariam majoritariamente.

Foi Miranda o implementador de um dos serviços previstos desde o decreto nº 1606/1906 em data muito anterior ao citado "debate", isto é, o de *catequese e civilização de índios*.[7]

O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS: INSTITUCIONALIZAÇÃO E PRESSUPOSTOS

Seria a partir de uma carta de Rodolpho Miranda, de março de 1910, convidando o então tenente-coronel Cândido Rondon a dirigir o serviço a ser criado, que se veriam publicamente os sinais da articulação entre o militar, com sua prática de construção de linhas telegráficas de caráter estratégico, e as tarefas que já se articulavam em torno do ministério. Em visita ao museu Nacional, em fevereiro de 1910, Miranda anunciaria a idéia de criar um aparelho de poder para *catequese dos índios* e reabilitação do *trabalhador nacional*, realizando uma "consulta" pública aos participantes do museu, instituição pertencente aos quadros do MAIC, principal depósito de coleções científicas compostas pela Comissão Rondon e aliada do militar (Lima, 1989a). Cândido Rondon achava-se ainda ausente do Rio de Janeiro quando os jornais divulgaram a notícia da intenção ministerial.

Segundo Stauffer (1955:201-3), a ligação teria sido feita pelo engenheiro-agrônomo Domingos Sergio de Carvalho, na época ex-professor da Seção de Antropologia, Etnologia e Arqueologia do Museu, membro destacado da SNA desde seu início e consultor técnico do gabinete do ministro da Agricultura para assuntos relativos ao ensino agrícola. Secundando-o estaria Mário Barbosa Carneiro, diretor geral de Contabilidade do ministério durante toda a Primeira República, primo dos Horta Barbosa, compadre de Rondon e, como eles, vinculado ao Apostolado Positivista do Brasil.[8]

O vínculo tem, porém, condicionantes mais extensos, pois Rondon servira sob as ordens de Hermes da Fonseca durante sua formação militar, tendo sido oficial de ligação entre Marinha e Exército quando do episódio da Proclamação da República. Nilo Bernardes, por outro lado, apesar de não ser positivista, era reverenciado pelos ortodoxos como o *presidente científico* (O'Reilly, 1969:151), sua ligação se estabelecendo então e se mantendo, já que Rondon romperia sua arraigada "vocação" para compor com o poder constituído, como bom

soldado profissional segundo os moldes da Missão Francesa que reformularia o Exército e da qual Rondon seria um dos principais assessores (Carvalho, 1977; Lima, 1991), posicionando-se francamente a favor de Peçanha e contra Artur Bernardes no pleito de 1921.[9]

O tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon organizaria o aparelho que fora convidado a criar a partir de uma rede de colaboradores extraída dos membros do Apostolado Positivista do Brasil, parcialmente identificada aos integrantes da comissão telegráfica que então dirigia. A composição do aparelho contemplava, assim, um outro grupo de interesses o qual, ainda que em relativo descenso, detinha um importante papel como formador de opiniões. Como Carvalho sinaliza (1990:129 ss.), a função de manipuladores de símbolos era por eles desempenhada com importância auto-atribuída. Cândido Rondon passaria como diretor de fato do aparelho apenas sete meses, continuando a figurar desde então como efetivo até 1930, sendo o cargo exercido por substitutos (veja-se o quadro de diretores do SPI).

O Serviço ficaria criado pelo decreto nº 8072, de 20 de junho de 1910, o qual também aprovaria seu primeiro regulamento. Sua instalação se daria de modo solene em 7/9/1910, em data bem ao gosto positivista ortodoxo. O SPI viria a sofrer uma reformulação pelo decreto nº 9214, de 15/12/1911, em função das reformas empreendidas por Miranda na estrutura do ministério, consubstanciadas no regulamento do MAIC baixado pelo decreto nº 8199, de 11/8/1911. Mais tarde o Serviço perderia a verba e a responsabilidade pelas tarefas de *localização de trabalhadores nacionais* em 1918, com a lei orçamentária 3454, de 6/1/1918, que as transferiria ao Serviço do Povoamento. Ainda que tal tenha se dado, a *proteção oficial* manteria ao longo de toda a existência do Serviço a intenção de transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem, apesar de distintas visões do ser indígena terem dado ensejo a diferentes construções discursivas. A idéia de transitoriedade do índio (Leite e Lima, 1986; Lima, 1989b:141-56) teria o peso de um esquema mental profundamente imbricado na prática do Serviço, mesmo quando supostamente já tivesse sido abandonada enquanto suporte do exercício do poder de Estado sobre os *índios*, alicerce que seria de uma das inovações trazidas pelo SPI, apresentada em 1911 ao ministro da Agricultura Pedro de

DIRETORES DO SPI, FORMAÇÃO PROFISSIONAL E PERÍODO DE GESTÃO

NOME	FORMAÇÃO	FUNÇÃO	GESTÃO
Cândido Mariano da Silva Rondon	Militar	Entra tenente-coronel e sai general. É pouco claro o período em que deixa de ser diretor de direito havendo referências que tal teria se dado em 1916, em face das restrições orçamentárias, conquanto seu nome conste como ocupante do cargo de diretor geral no Almanak de pessoal do MAIC em 1930	1910/1930
Amaro C. da Silveira*	—		1910
José Bezerra Cavalcanti*	Engenheiro		1911/1918 e 1921/1930 1930/1934**
Luiz Bueno Horta Barbosa*	Engenheiro		1918/1921
Antonio Martins Vianna Estigarribia	Militar	Capitão reformado	/1936
Frederico Augusto Rondon	Militar	Capitão	1936
Durival Britto e Silva	Militar	Tenente-coronel, posto a que a direção do Serviço é referida na hierarquia do Exército	1936/1937
Vicente de Paulo T. da F. Vasconcelos	Militar	Entra tenente-coronel, saindo coronel	1937/1944
José Maria de Paula		Advogado	1944/1947
Modesto Donatini Dias da Cruz	Advogado		1947/1951
José Maria da Gama Malcher	—		1951/1955
Vital Ribeiro Gomes*			
Lourival da Mota Cabral	—		1955/1956
Josino Quadros de Assis	—		1956/1957
José Luiz Guedes	Militar	Concursado pelo DASP para o cargo de sertanista	1957/1960
Nelson Perez Teixeira*	—		1960
Tasso Villar de Aquino	Militar	Coronel	1961
Moacyr R. Coelho	Militar	Tenente-coronel	1961/1963
Noel Nutels	Médico		1963/1964
Aristides Procópio de Assis	—		1964
Luiz Vinhas Neves	Militar	Tenente-coronel	1965/1966
Hamilton de Oliveira Castro	Militar	Major-Aviador	1966/1967

(*) Exerceram como interinos ou substitutos.
(**) Durante este período o SPI está no Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, sendo a quarta seção do Departamento do Povoamento. Tem um chefe de seção e não um diretor, cargo exercido efetivamente por Bezerra.

Toledo: a proposta de um regime jurídico especial para os *índios*, que se materializaria no Código Civil e, particularmente, na lei nº 5484, de 27/6/1928.[10]

A noção de capacidade civil relativa, condicionada ao *grau de civilização dos índios*, apoiava-se em noções correntes no período, mas seria formulada como futuro texto de lei pelo então 1º tenente Alípio Bandeira e pelo sr. Manuel Tavares da Costa Miranda (Miranda e Bandeira, 1911), dois dos mais próximos colaboradores de Cândido Rondon. O resultado seria a instituição da *tutela* do Estado sobre o *status* de *índio*, legalmente exercida pelo SPILTN. Pretendido desde início, o estatuto jurídico específico para o *índio* atingido com o Código Civil e o decreto de 1928 facultaria ao aparelho o monopólio legal da força necessária à sua atuação em face de outros aparelhos de poder, às ordens religiosas em especial, e a outras redes sociais não necessariamente aparelhadas.[11]

Por outro lado, o controle jurídico sobre os *índios* — a partir de então termo designativo de um *status* legal distinto e não meramente categoria do senso comum — facultaria a possibilidade de maior controle sobre porções do espaço sob a jurisdição dos estados e não da União, o que só estaria completo com a definição de terras indígenas dada pela lei 6001/73 (Estatuto do Índio — Lima, 1989b). Durante o período de que se trata no momento, o mecanismo para efetivação da posse indígena sobre a terra era a solicitação caso a caso, pelo Serviço, aos estados da União Federal, das áreas de terra que se julgassem necessárias para reservar a um grupo indígena, tal implicando uma maior margem de barganha política e demandando inevitáveis alianças e conchavos regionalmente diferenciados. Outrossim, há aí uma evidente dimensão geopolítica, nos termos de Lacoste, e cuja necessidade de defrontar não se restringe a períodos mais recentes da história da *proteção oficial ao índio*.[12]

É, assim, duplamente compreensível o tipo de dificuldades com que, também no ano de 1911, o Serviço teve que enfrentar o afastamento dos quadros que foram concebidos para dirigirem o aparelho, largamente coincidentes com companheiros de Rondon na comissão de linhas telegráficas: eram não apenas integrantes treinados que se iam, mas sobretudo *militares*, fato fundamental quando se considera as ações governamentalizadas dirigidas aos *índios*.

De fato, as preocupações que vinculam *índios*, militares e sua tarefa de guardas dos limites políticos internacionais, e colonização agrícola podem ser facilmente remontadas ao período colonial, notadamente às medidas pombalinas, voltadas sobretudo para a Amazônia. Ou pode-se ver precursores das medidas atuais nas sugestões de José Bonifácio de Andrada e Silva no sentido de aldearem-se os índios próximo a contingentes militares estacionados (Silva, 1965); nas idéias de Couto de Magalhães de *civilizar* os nativos mediante o aprendizado da língua portuguesa ministrado por intérpretes militares (Magalhães, 1975); ou no estabelecimento de "colônias agrícolas" no Império, onde missionários investidos de patentes militares e vinculados ao Ministério da Agricultura imperial aldeavam índios. Este tipo de construção trans-histórica deixa de lado as relações sociais concretas, as práticas sobre as quais se elaboram discursos muitas vezes delas discrepantes.

Para o SPILTN, a presença de militares em seus quadros foi objeto de defesa por parte dos quadros dirigentes da agência, quando o ministro da Guerra, por requisição de novembro de 1911, pediu o retorno dos oficiais do Exército ao Serviço regular. Em texto enviado como relatório do SPILTN ao ministro da Agricultura, José Bezerra Cavalcanti (1912), diretor de fato da agência, não só pontua como essa presença era importante para o Serviço, como também assinala o seu sentido para o Exército.

No primeiro caso apontava como o inspetor do Serviço — responsável por uma Inspetoria Regional, unidade de ação em escala média da agência — deveria demonstrar sua coragem física ("elemento de guerra") e moral ("elemento de civilização") quando, ao ser atacado por índios hostis, deveria manter a posição somente defensiva e dar-se conta da nobreza da missão a cumprir, de modo a convencer o "inimigo" de seu desejo sincero de estabelecer relações de amizade. Este seria componente fundamental da *pacificação*, estratégia de conquista supostamente inventada por Cândido Rondon, grande trunfo de sua indicação como implementador do SPILTN: tratava-se de *atrair e pacificar*, conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo, assim, a mão-de-obra necessária à exe-

O imaginário da "proteção" sob o governo do SPI tem na bandeira nacional um ícone de significativa importância. Símbolo da nacionalidade, a bandeira surge em inúmeras fotos, redutíveis a duas séries básicas: ou os nativos aparecem nus, sugerindo os primeiros contatos com a administração, emblemas protonacionais a serem disciplinados; ou os índios apresentam-se vestidos, junto à bandeira, símbolos de progresso e transformação social, perfilados como em cerimônias cívicas a atestar a eficácia dos métodos leigos.

cução dos ideais de Couto de Magalhães, de desbravamento e preparação das terras não colonizadas (para uma posterior ocupação definitiva por brancos), por meio de populações "aclimatadas" aos trópicos. Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento-apossamento dos espaços grafados como *desconhecidos* nos mapas da época, e a transformação do *índio* em *trabalhador nacional*.

No segundo caso, Bezerra Cavalcanti assinalava como o SPILTN era uma "excelente e incomparável escola de aplicação para os nossos dignos militares, os que sinceramente se dedicam ao conhecimento perfeito e exato de nossa pátria, a fim de melhor servi-la e defendê-la" (Cavalcanti, 1912). Após apenas 41 anos da Guerra do Paraguai, o Brasil não tinha outros motivos para se envolver em contendas externas senão em face de uma possível agressão ao território nacional, possibilidade que Cavalcanti fazia temer ao recordar as campanhas de 1893 e 1897, em que os maiores desastres teriam advindo do desconhecimento absoluto do terreno a ser pisado.

De fato, as razões para a permanência dos oficiais do Exército eram também de natureza organizacional. As discussões do projeto de lei nº 307/1911, da Câmara dos Deputados — o orçamento da União para o ano de 1912 —, pontuavam como a saída dos militares colocaria em patamares financeiros muito elevados a ação protecionista de um Estado com sua burocracia em formação, frente a dificuldades muito maiores (Brasil, 1914:467-8). A proposta implícita no orçamento era de que se implementasse mais decididamente os subsídios à catequese católica como forma de redução orçamentária. Frente às frações hegemônicas da classe dominante, pouco imbuídas da necessidade de controle sobre o território em suas porções menos conhecidas e distanciadas da esfera de ação da cafeicultura, pensando a ação protecionista sobretudo como a de *pacificação*, o grupo enfeixado em torno de Rondon procurava viabilizar seu projeto. Há que se notar, porém, que esta posição menos expressiva atingia a todo o Ministério da Agricultura em geral, dentro do qual o Serviço ficava entre os quinto e sexto lugares em matéria de percepção orçamentária.[13]

É preciso lembrar, no entanto, que tais idéias eram muito anteriores, tendo sido gestadas dentro da Escola Militar da Praia Vermelha, ao longo do século XIX, sob influxos variados como o do Positivismo Heterodoxo e da constituição da idéia do Exército como força

salvadora da Nação, uma das resultantes da Guerra do Paraguai. Poder-se-ia, assim, tratar o engenheiro-militar como aquele que idealmente estaria encarregado de "construir" empiricamente as bases da Nação: além de contar em sua formação escolar com os mesmos conhecimentos do engenheiro civil (eminentemente técnicos), era-lhe ainda facultado o exercício da violência legítima a essa construção. O poder do Exército tenderia a crescer e a se ampliar ao longo da Primeira República.

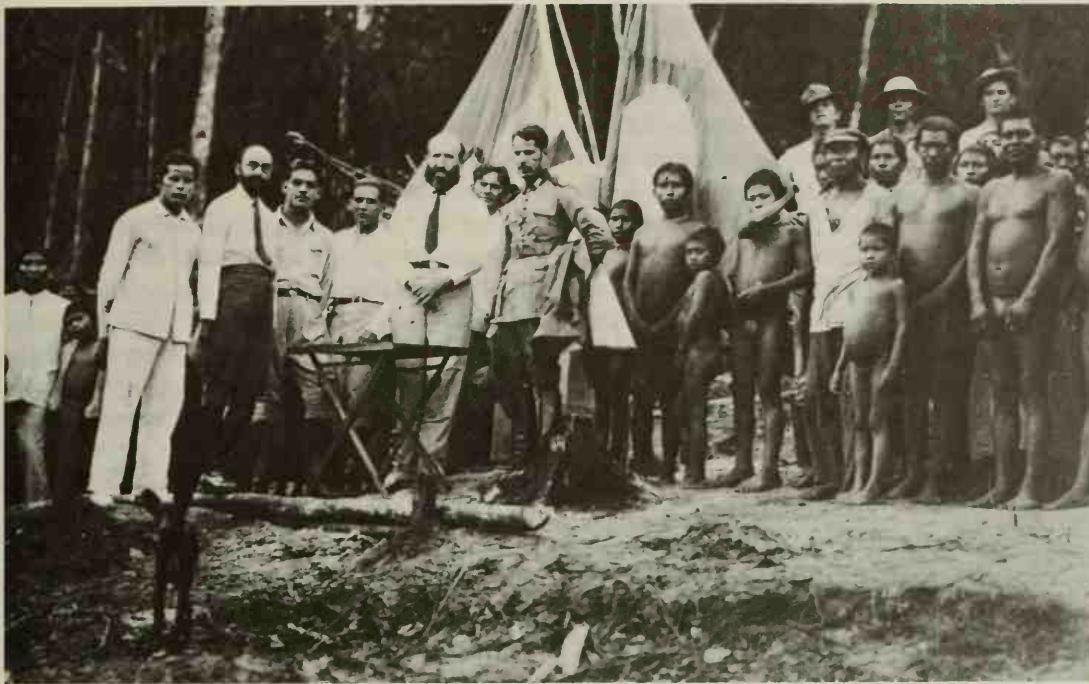
Claro está que este contingente específico de engenheiros-militares era uma das facções do Exército o qual, na medida de seu crescimento, sofreria alterações substantivas ao longo do período. Um trabalho mais acurado, voltado para o Exército menos como instituição sem fissuras internas, poderia pensar o jogo faccional de modo a situar o poder real desse grupo de interesses em relação aos demais grupos existentes. Esta facção comporia o corpo principal da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas (CLTEMGA). É importante destacar que o termo *estratégicas*, que confere seu sentido militar e a recoloca dentro das questões mais gerais de defesa do território, povoamento, e de guarda de fronteiras, acha-se freqüentemente omitido na literatura encomiástica que trata do assunto, aproveitando-se a polissemia do termo *comissão*, empregado à época também para designar os empreendimentos intelectuais de penetração e conhecimento do território, isto é, as *comissões científicas*.

Nem o esforço era novo, nem era este o primeiro empreendimento do gênero de que participava o "herói". Já em 1889 Cândido Rondon fora nomeado para a Comissão Construtora da Linha Telegráfica de Cuiabá ao Araguaia, que deveria levar avante um plano aprovado pelo governo imperial. Tal comissão era chefiada pelo major Antonio Ernesto Gomes Carneiro e seus trabalhos durariam de 1890 a 1891. Outras viriam para as diversas regiões do país, tendo Cândido Rondon se vinculado de diferentes maneiras à expansão do telégrafo em Mato Grosso (Viveiros, 1957; O'Reilly, 1969; Lima, 1991). Não cabe aqui historiar a criação e a trajetória das comissões telegráficas, mesmo no que se refere às relações que estabeleceram com grupos indígenas no interior do Brasil, o que em si seria matéria para trabalhos importantes sobre a história das comunicações no país e capítulos de histórias indígenas específicas.

A proposta de criação da CLTEMGA teria surgido, segundo Cândido Rondon (Rondon, s.d.:6 ss.), de um projeto de Francisco Bhering, apresentado no Clube de Engenharia a 13 de dezembro de 1904, intitulado "O vale do Amazonas e suas comunicações telegráficas", e publicado na *Revista do Club de Engenharia* (nº 13, 1905). A 31 de maio de 1906, teria surgido uma carta não assinada no *Jornal do Commercio* sobre o assunto. Em 9 de dezembro de 1906, Bhering voltaria — com o concurso das opiniões de Euclides da Cunha, colega de turma de Rondon na Escola Militar — a defender suas idéias, em matéria do *Jornal do Commercio*. A 6 de janeiro de 1907, o eng. Leopoldo I. Weiss consideraria tal tarefa inexeqüível no mesmo *Jornal do Commercio*. O fato é que no ano de 1907 a referida comissão seria instituída pelo decreto nº 6370, de 14 de fevereiro.

O trecho seguinte, extraído do relatório do Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas (MIVOP), ao qual a Comissão estaria vinculada, fornece os dados necessários a caracterizar os pressupostos implícitos em tal empresa:

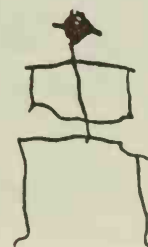
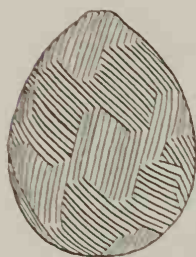
"No intuito de unir todos os Estados da República pelo Telégrafo Nacional, e, ao mesmo tempo, dotar o território do Acre de meios mais fáceis de comunicação com o resto do país e com os estrangeiros, autorizou V. Ex. a construção, mediante o concurso de tropas federais, de uma linha telegráfica que partindo de Cuiabá se dirija a Santo Antônio do Madeira, ponto inicial da E. F. Madeira ao Mamoré e daí se bifurque por um ramo, em demanda das sedes das prefeituras do Alto Purus e Alto Juruá, e, por outro, Manaus. A Comissão incumbida de construí-la deverá estudar ramais para pontos convenientes da Fronteira e, bem assim, proceder ao reconhecimento estratégico, geográfico e econômico, promovendo, ao longo da linha, a formação de colônias de índios convizinhas das estações. Todos esses trabalhos devem estar terminados em pouco mais de três anos, já tendo sido providenciado a respeito o pessoal e material necessários à execução do serviço" (Brasil, MIVOP, 1907:XXIV).

Reconhecimento estratégico, geográfico, econômico e estabelecimento de um esforço

O "Governo dos "Índios" iniciava-se em geral por uma expedição, forma de reconhecimento do terreno em que se implantaria a ação administrativa. Era usual contar com intérpretes, capazes de agir também como guias.

de desbravamento e vinculação interna do espaço adscrito pelos limites internacionais estabelecidos, de modo a constituí-lo enquanto *território* e torná-lo, também, economicamente explorável. O intento geopolítico é de todo evidente com a menção explícita ao território do Acre, recém-incorporado ao Brasil, sua articulação triangular com a capital, via Cuiabá, e com Manaus. Tal poderia ser pensado como parte de um processo mais amplo de construção e expansão de um Estado Nacional (Reis, 1988) que, naquele momento, se representava nos termos da ideologia positivista da época, como missão que o cidadão armado, isto é, o soldado deveria levar a cabo: "civilizar os sertões" era demarcar as fronteiras — a um tempo empíricas e simbólicas — da Nação (Leite e Lima, 1985).

O soldado-cidadão — em especial o engenheiro-militar — era representado como o agente indicado para o trabalho de "salvação" da nacionalidade, "missão civilizadora" que consistia em descobrir e demarcar o território geográfico, submeter e "civilizar" os que estivessem à margem da Nação, tal significando inseri-los num sistema nacional de controle social gestado a partir do centro do poder, tornando-os produtivos e engajados nesse mesmo esforço. Impunha-se uma representação da Nação como indivíduo coletivo (Reis, 1988), a quem toda a diferença deveria se achar reduzida. Estendiam-se, por outro lado, os serviços do Estado, no entender dessa posição política, o único ator capaz de "guiar" a Nação. A idéia de tutela relativa aplicada aos *índios* seria, assim, na prática estendida de modo mais abrangente à Nação que se projetava. Muitas dessas posições se tornariam mais claras após 1937.

Tais propostas nunca foram abandonadas pelos gestores iniciais do SPI e parecem guardar ressonâncias ainda hoje no imaginário militar. No que tange ao aparelho protecionista, bastaria uma leitura superficial dos relatórios de funcionários do SPI na Amazônia para provar a afirmação. A uma situação institucional definida como mais próxima das instâncias responsáveis por assuntos estratégicos corresponderia, por outro lado, uma maior explicitação dessas intenções.

Para estas tarefas o Serviço se organizava em unidades de ação com distintas amplitudes territoriais e correspondentes a "etapas" diferenciadas na transição de *índio* a trabalhador rural, desde as responsáveis pelo contato direto com os povos indígenas, com pequena amplitude de gestão espacial-administrativa, passando a unidades administrativas voltadas para determinadas zonas geográficas em que seria dividido o território republicano por motivos operacionais, até a escala nacional de gestão, de responsabilidade da diretoria do Serviço. No primeiro caso estariam os *postos indígenas*, com suas diversas subdivisões que variariam

ao longo do tempo, as *povoações indígenas* e as *delegacias* (espécie de título de caráter administrativo que investia um indivíduo não remunerado de poder para agir a mando do Serviço onde este não obtinha recursos para atuar), ficando responsável por informar as unidades regionais dos problemas dos índios de uma dada região, devendo atuar em seu favor. No segundo estariam as *inspetorias regionais*.

Tanto o número quanto a distribuição-localização dos *postos*, *povoações* e *delegacias* no território brasileiro variariam segundo as verbas e os interesses da expansão da fronteira agrícola no período. Assim, em 1914-5, fruto das dificuldades econômicas atravessadas pelo país com a Primeira Guerra Mundial, haveria uma redução de *inspetorias* e de *postos*, alguns dos quais seriam restabelecidos e/ou fundados a partir de 1925, com a superação da crise. A solução encontrada — e nunca mais abandonada mesmo que de forma não mencionada — seria o incentivo, até mesmo a cobrança da autonomização econômica dos postos. É significativo pontuar, porém, que os grupos da região Nordeste, não estando em regiões de fronteira agrícola, seriam os últimos incorporados de forma rotineira às tarefas de *proteção*, exceção feita aos Fulniô, cujo Posto Indígena Águas Belas existia desde a década de 1920. Isto se deve, em grande medida, ao seu não-reconhecimento como *índios*, com a explícita recomendação de que ali fossem fundados centros agrícolas, quando o Serviço ainda mantinha a tarefa de localização.

Dentro desse quadro deve-se entender a solicitação do inspetor do Amazonas, em 1916, sobre a *enfiteuse* motivada pelas *fazendas nacionais* do território de Rio Branco, cuja gestão seria transferida do Serviço da Borracha para o SPI em 1916. Trata-se do tema do arrendamento de terras pensadas como de domínio da União — mas de fato de ocupação indígena —, inspirado em práticas semelhantes desenvolvidas na Guiana Inglesa, com fins de sustentação de unidades de ação na área (Brasil, MJ, Funai, Museu do Índio, Sedoc, microfilme 380, fotogramas 1352-60). A prática se estenderia para as diversas *inspetorias*, como possibilidade satisfatória de obtenção de fundos. Com isto se quer destacar que o uso de fatores de produção indígenas — terras ocupadas, recursos naturais e mão-de-obra — com o fito de suporte do aparelho remonta aos seus primórdios, não sendo fruto de momentos mais ou menos corruptos da administração, mas de um enfoque dos bens indígenas e da relação do aparelho com os mesmos.

Tais características seriam marcantes ao longo da trajetória do aparelho em seus 57 anos de existência e a década de 1930 veria poucas transformações na forma de conceber o *índio* e organizar o Serviço. Conquanto a sua "história oficial" fale de uma certa retração das atividades durante os primeiros anos 30 tal deve ser relativizado à luz da pesquisa mais recente.

O SPI NOS ANOS 30 E AS TAREFAS DE NACIONALIZAÇÃO DA MÃO-DE-OBRA E DAS FRONTEIRAS

Com a criação do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC) em 1930, pelo decreto nº 19433, de 26 de novembro, responsável pela gestão das relações entre capital e trabalho — frente às necessidades que os tumultuados anos 20 imporiam, no sentido de se produzir legislação e serviços capazes de coibir as movimentações operárias e controlar a entrada da mão-de-obra estrangeira, notadamente frente ao crescimento do movimento operário internacional —, seriam a ele transferidas todas as atribuições relativas a indústria, comércio e imigração-colonização alocadas até então no MAIC. Essas últimas atribuições viriam a integrar o Departamento do Povoamento, composto de quatro seções, a quarta sendo o SPI anexado ao MTIC pelo decreto nº 19670, de 4/1/1931. A retração de verbas sofrida, também abrangendo boa parte da administração pública pós-Revolução, geraria uma correspondente redução na amplitude de ação do Serviço, com a diminuição de sua abrangência espacial e dos serviços oferecidos, muitos postos sendo desativados, ou desvinculando-se das diretivas de sua chefia e independentizando-se.

A superação parcial desse quadro viria com o decreto nº 21 690, de 1/8/1932, que criaria Inspetorias Regionais do Trabalho para cada estado da União e para o território do Acre, responsabilizando-as pela tarefa protecionista, atribuição que manteriam apesar da vinculação do Serviço ao Ministério da Guerra, o qual lhes repassaria a verba para ação.

A transferência do Serviço do MTIC para o

Ministério da Guerra foi articulada com o ministro da Guerra, P. Góis Monteiro, por antigos colaboradores de Rondon, contando com o suporte do então ministro da Agricultura, Juarez Távora, o qual atuaria como um dos pareceristas do caso, e do ministro da Fazenda, Osvaldo Aranha. O Serviço viria a fazer parte da Inspetoria Especial de Fronteiras, da qual Cândido Rondon fora chefe até 1930, sendo transferido para a órbita do estado-maior do Exército, pelo decreto nº 911, de 18/6/1936. A partir de 1936, nota-se uma maior preocupação normativa, de acordo com um movimento mais amplo no próprio Exército (Carvalho, 1980), o que se refletiria em instruções minuciosas e reiteradas dentro dos boletins do Serviço.[14]

As idéias em torno das quais se organizaria o Serviço estariam claramente estabelecidas no *Regulamento* aprovado pelo decreto nº 736, de 6 de abril de 1936, mas de fato pronto desde a data do parecer de Távora, pela pesquisa realizada no material da diretoria do SPI, microfilmada no Setor de Documentação do Museu do Índio/Funai-RJ. Até a aprovação sob a forma de decreto em 1936, parecem ter vigido as instruções da Inspetoria de Fronteiras. O regulamento marcava-se pela preocupação com a *nacionalização dos selvícolas*, com o fito de incorporá-los à Nação (art. 1º, b) como *guarda de fronteiras*:

"O Sr. General Cândido Rondon, mestre de todos que cuidam dos índios desinteressadamente, em um relatório sobre a organização das Fronteiras, dirigido ao ministro da Guerra, assim se expressa:

'Sou contrário à educação ministrada pelas Missões teológicas, católicas ou protestantes, como prejudicial à formação viril do caráter selvagem.

'[...]

'O regime que preconizamos, de evolução mental natural, sem nenhuma pressão sistemática sobre sua alma dará ao Índio a capacidade de melhor aproveitar os dotes naturais da raça no que diz respeito às suas qualidades primordiais de caráter. Em conseqüência, melhores elementos para bem servir à Pátria no que ela mais precisa: guarda de suas fronteiras e respectiva defesa, ali o encontraria o Exército' " (Vasconcelos, 1939: fotogramas 020-026).

A ênfase da ação protecionista a ser implementada pelo SPI residia na *educação* enquanto via de acesso à *incorporação*, isto abrangendo tanto atividades físicas quanto ensino agrícola e moral e cívica (capítulo II, art. 7º, in Oliveira, 1947:152). Ao longo do regulamento propõe-se uma verdadeira "pedagogia da nacionalidade" e do "civismo" (art. 17, dentre outros). Dentro do discurso da *nacionalização* seria principalmente enfatizada a situação dos índios em áreas de *fronteira*, e, secundariamente, a dos situados nos *sertões*. Assim, o capítulo I ("Da Proteção aos Índios"), em seu artigo 2º, estabelece que o SPI, dentro das atividades de *proteção* e *assistência*, deve "dili-

Os retratos de comunidades nativas, vestidas e perfiladas diante da câmera fotográfica, tendo ao centro a figura do mediador escolhido pela ação administrativa — o "capitão" — são abundantes na documentação da Comissão Rondon e do SPI. A um tempo registrava-se um vínculo com um povo e seu território, e se encenava a expansão das instituições de um poder central pelos confins do país.

genciar para que os índios das fronteiras não cedam à atração das nações limítrofes e para que se desenvolvam neles, vivamente, os sentimentos da nacionalidade brasileira" (Oliveira, 1947:155). Nas "Disposições Gerais" (capítulo VI, arts. 41-47), o art. 44 fixa claramente o monopólio relativo (ou ao menos a supervisão) do governo sobre a atuação protecionista em áreas de fronteira:

"Art. 44. Nas zonas de fronteira e nos sertões despoliciados do Brasil, só brasileiros natos poderão exercer função de natureza educativa e de caráter nacional junto aos índios.

"1º As pessoas e associações estrangeiras que aí já se encontram estabelecidas, com a missão de catequizar ou educar os índios, poderão permanecer no mesmo local o tempo necessário a juízo do Governo, observadas as garantias asseguradas aos índios pela Constituição e leis vigentes.

"2º Nenhuma associação, ou pessoa estrangeira, poderá estabelecer-se nas fronteiras ou sertões despoliciados do Brasil, ou neles internar-se, para agir sobre índios, sem prévio assentimento do Governo Federal, ouvidos o Conselho de Segurança e o Serviço de Proteção aos Índios.

"3º As autoridades militares atenderão às requisições de forças devidamente justificadas, feitas pelos serventuários do Serviço de Proteção aos Índios, para defesa da vida dos índios e do patrimônio nacional e indígena a cargo do referido Serviço" (Oliveira, 1947:168).

O discurso da *nacionalização* continua, porém, assente sobre a idéia de grupos indígenas situados em estágios distintos da evolução humana, já que o decreto 5484, de 27/6/1928, responsável pelo estabelecimento de uma categorização relativa ao grau de contato, cerne da ação protecionista (Lima, 1989b), era ainda vigente. A retórica do regulamento, se dava menos ênfase a uma categorização dos *índios*, não deixava de pensá-los como inferiores e diferenciados evolutivamente em função do contato. Por exemplo, falando acerca dos dois tipos de postos indígenas com os quais deveria contar o SPI à época, prevê para os *Postos de Atração, Vigilância e Pacificação* a tarefa de lidar com "povos imbeles, desarmados e na infância social", de modo a "despertar-lhes o desejo de compartilhar conosco do progresso a que atingimos" (Oliveira, 1947:158). Este tipo de posto tinha a tarefa ainda de responsabilizar-se por "fiscalizar a entrada para o sertão de pessoas estranhas ao Serviço, e velar pela fronteira próxima" (Oliveira, 1947:159).

É interessante notar a ambigüidade de tratamento, já que os imbeles eram também os potenciais *guardas das fronteiras* porque dotados de características guerreiras inatas. Uma hipótese possível é a de que o Exército não contasse à época com os meios de penetração nas regiões interioranas de acordo com suas pretensões de controle territorial, e que a militarização do SPI viesse a servir também a um mais estreito trabalho de territorialização dos poderes de Estado. O segundo tipo de posto, os de *Assistência, Nacionalização e Educação*, destinar-se-ia, de acordo com o Regulamento, a "uma ou mais tribos, em relações pacíficas, já sedentárias e capazes de se adaptarem à criação e à lavoura e a outras ocupações normais" (Oliveira, 1947:159). Poder-se-ia ler a frase como designativa de grupos que ao deixarem de esboçar "reação", sob a forma de violência física, ao *civilizado* — isto é, serem *pacificados* — deixaram também de ser *arredios*, fixando-se sedentariamente e incorporando elementos entendidos como compondo um outro patamar social distinto. O regulamento prevê, também, a forma de atuação do posto, em que deveriam ser fundados estabelecimentos de ensino primário noturno e diurno para adultos e crianças, de ensino agrícola, acompanhados de "campos de experiência e demonstração", silos e paióis para beneficiamento e armazenamento (art. 23, in Oliveira, 1947: 160-1). Estas propostas seguem fielmente os modelos formulados pela SNA para ação do MAIC frente aos *trabalhadores nacionais* e agricultores, em 1901, e implementadas pelo MAIC, a partir de 1910 (Mendonça, 1990: 315 ss.), claramente estabelecidas no regulamento do SPI de 1911, nas partes referentes à *localização de trabalhadores nacionais*. Como dito acima, a ênfase na disciplina militar expressa uma virtualidade do discurso indigenista, quiçá um de seus componentes fundamentais, mas não o único. Assim, o *guarda de fronteiras* pode se sobrepor também ao pequeno trabalhador rural, aspecto que se manteria posteriormente.

O posto de *Assistência, Nacionalização e Educação* deveria proceder pedagogicamente, no sentido amplo do termo, ao se estabelecer

sobre as bases de um ordenamento espacial distinto do indígena, que comportasse um serviço de saúde, uma forma de organização da lavoura e da pecuária de modo a servir de exemplo, exercício e fonte de subsistência ao grupo. O texto frisa, ainda, a importância do "culto à bandeira" e das noções de história do Brasil a serem ministradas. São idéias antigas, praticadas desde as comissões chefiadas por Cândido Rondon, parte de normas internas do SPI em seus primeiros tempos, que encontram local de explicitação adequado em um regulamento interno, estando a agência situada no Ministério da Guerra.

O regulamento prevê, além destas duas unidades executoras principais, e de acordo com o decreto nº 24700, de 12/7/1934, a criação de *núcleos militares* com o objetivo de cumprir melhor a tarefa de "nacionalização das fronteiras ou ao desenvolvimento e policiamento dos sertões habitados por índios" (Oliveira, 1947:153), os quais deveriam ser destinados a "reservistas, trabalhadores nacionais e mesmo índios" (idem) com a condição de não alienarem os lotes que lhes fossem consignados.

Conquanto não mencionada no regulamento, ficamos sabendo, pela leitura do relatório do Serviço de 1939 (Vasconcelos, 1939: fotogramas 20-26), sobre a existência da categoria de *posto indígena de fronteira*, responsável pela atração para território brasileiro de povos indígenas localizados próximo aos limites internacionais do país. Não é gratuita, pois, a menção explícita no regulamento de que "a proteção, assistência, defesa ou amparo" deveria ser dada na terra habitada pelos índios, "salvo [...] enchentes, secas, epidemias, ou outras calamidades e motivos justificáveis" (art. 2º, in Oliveira, 1947:149), pois interessava que os grupos se mantivessem nas regiões onde se encontravam de forma a povoar os sertões e guardar as fronteiras, prevendo o artigo 6º que o SPI deveria atuar no sentido de impedir e corrigir o "pendor para o nomadismo urbano". Por outro lado, valeria a pena perguntar em que medida 24 anos de ação protecionista servira para a acumulação de um certo saber empírico sobre os grupos indígenas, que desmentia o simplismo dos pressupostos positivistas ainda que o grosso dos estereótipos se mantivesse.

De forma análoga poder-se-ia entender outras idéias presentes no texto, como por exemplo a de terras próprias aos grupos indígenas, mas também a visão de um território indígena pretérito e de um cálculo econômico distinto. A primeira idéia poderia ser remetida ao centro mesmo do regulamento, isto é, à noção de *nacionalização*: é bom lembrar que para o discurso protecionista (e não só a ele) o *índio* é a "origem" da nacionalidade brasileira. Reconhecer-lhe terras próprias é reconhecer à própria Nação o direito ao território que ocupa: *nacionalizar os índios* é assegurar o controle sobre os rincões mais isolados desse mesmo território, esta explicação se aplicando à idéia de um espaço geográfico anterior à ocupação presente. É preciso lembrar que não fazia vinte anos dos últimos litígios em torno das fronteiras internacionais; que as guerras em que o Brasil se envolveu no século passado fazem parte presente do imaginário militar ainda hoje, determinando uma preocupação também presente com a "guarda das fronteiras".

Distribuição de "brindes" entre os índios Pareci, rio Paraguai, Mato Grosso. O início da ação "protecionista" tem na distribuição farta de presentes um item obrigatório e uma prescrição nominada. Dádivas para o domínio, seu fornecimento seria sustado na medida da aproximação às unidades locais do SPI e do estabelecimento de relações clientelísticas com a administração, revertendo-se aos índios o ônus de sustentar suas novas necessidades.

COLONIZAÇÃO, PRESERVAÇÃO E INTEGRAÇÃO: A EXPANSÃO SOBRE O CENTRO-OESTE E O PARQUE DO XINGU, A ÊNFASE NA GESTÃO DO PATRIMÔNIO INDÍGENA, 1940-67

A instauração da ditadura getulista trouxe uma série de alterações à máquina burocrático-administrativa do Estado brasileiro, dentre as quais algumas se referem ao aparelho protecionista. O decreto-lei nº 1736, de 3/11/1939, subordina o SPI ao Ministério da Agricultura (MA), acentuando "que o problema da proteção aos índios se acha intimamente ligado à

questão de colonização, pois se trata, no ponto de vista material, de orientar e interessar os indígenas no cultivo do solo, para que se tornem úteis ao país e possam colaborar com as populações civilizadas que se dedicam às atividades agrícolas" (Oliveira, 1947:171).

Passa-se a enfatizar mais o aspecto do índio como trabalhador rural, consoante a alocação da agência no MA e com a *Marcha para Oeste*, moto da retórica estado-novista, que abarcava a própria visão de controle sobre o espaço geográfico definido para a Nação, notadamente de seus limites internacionais, representações produzidas durante a Segunda Guerra Mundial, quando o controle geopolítico do território nacional ganhava relevo. Em 22 de novembro de 1939, o decreto-lei nº 1794 criaria o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (Freire, 1990), do qual fariam parte obrigatoriamente representantes do Museu Nacional, do Serviço Florestal e o diretor do SPI, além de quatro membros designados pelo presidente da República escolhidos dentre pessoas de *ilibada reputação*, com fins de estudar "as questões que se relacionam com a assistência e proteção aos silvícolas, seus costumes e línguas" (decreto-lei nº 1794, de 22/11/1939, in Oliveira, 1947:172).

A ação protecionista ganhou um amplo relevo na imprensa daquele período, em conjunto com as notícias — altamente controladas pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), como a repetição dos mesmos textos por diversos jornais deixa entrever — referentes à penetração rumo ao nordeste de Mato Grosso, sobretudo a partir de 1943 com a Expedição Roncador-Xingu, a qual mais tarde se vincularia à Fundação Brasil Central. Criada no mesmo ano para realizar primordialmente a colonização de vastas porções do interior centro-oeste do país, sua esfera de atuação abrangia não só Mato Grosso, mas Goiás, Pará, Maranhão e até certas regiões de Minas Gerais. A Fundação Brasil Central e o SPI atuariam conjuntamente em muitas situações, e muitos quadros da primeira passariam ao segundo como é o caso dos próprios Villas-Boas, de Aires Câmara Cunha, que mais tarde viria a ser marido da índia Diacuí.[15]

A vinculação entre militares e prospecção mineral surgiria também nesse contexto de forma cristalina. Castro Faria (Faria, 1988:8) mostra como Cândido Rondon, em conferência intitulada "Rumo ao Oeste", proferida no DIP, em 3/9/1940, fazia a vinculação bastante pragmática entre a prospecção de ouro pela extinta CLTEMGA e as atividades conjuntas dos ministérios da Fazenda, da Agricultura e da Guerra, no envio de uma comissão de engenheiros de minas, concomitantemente ao da 4ª Companhia do 4º Batalhão Rodoviário, de forma a explorar as jazidas localizadas nas cabeceiras do rio Pimenta Bueno, e viabilizar o escoamento da produção para Cuiabá. Por outro lado, a FBC era por vezes pensada como forma de restituir ao SPI a dimensão de *localização de trabalhadores nacionais*, perdida desde 1918.[16]

Até este momento o padrão fundiário implícito à imposição de uma territorialidade aos grupos indígenas supunha, como já se pôde mostrar (Oliveira, 1983; Lima, 1989b), a demarcação de pequenas porções de terra em que os grupos indígenas, resumidos muitas vezes à dimensão de famílias nucleares, se fixariam e dos quais extrairiam sua subsistência básica, o mais sendo complementado com a sua inserção no mercado regional de mão-de-obra, mediada pela atuação do Serviço. Os finais da década de 1940/inícios da de 1950 marcariam, porém, uma considerável alteração, com as propostas em torno da região do Xingu.

A idéia de um *Parque Indígena*, figura inexistente na legislação da época, a qual fundiria a imobilização de uma imensa porção de terras com o fim duplo de preservar a flora e a fauna e de criar uma espécie de estufa para que os grupos da região pudessem se aculturar paulatinamente, parece ter se temperado com a permanente presença militar na região e com sua participação intensa, sobretudo da Aeronáutica — mas também do Exército —, junto aos índios, promovida por Orlando Villas-Boas, principal gestor do Parque. O Xingu, no entanto, não pode ser pensado como projeto saído dos estamentos militares, ainda que a idéia de associá-lo à expansão de rotas aéreas, à criação de bases militares e campos de pouso faça parte de sua montagem. Tudo indica que a concepção de um Parque onde se reuniriam preservação natural e proteção aos índios tenha partido dos cientistas que desenvolveram pesquisas na área à época, e sem dúvida esta descendência a tornaria iniciativa justificável mas a não ser reproduzida.[17]

De modo mais amplo, já se apontou (Lima,

1989b) que com o Parque Indígena do Xingu implantar-se-ia um novo modelo de definição de terras para grupos indígenas, em que porções consideravelmente maiores, com base num direito "imemorial" a um espaço retraçável por atribuição fundada em certos critérios, transformar-se-iam em territórios passíveis de demarcação física. Este padrão viria a ser implantado e transformado em paradigma da ação fundiária protecionista, mesmo quando não levado à prática, tal sendo, em períodos mais recentes, um dos componentes de esquemas mentais que orientam a ação de certos grupos que participam da Funai, ao gerarem uma superestimação, por parte dos povos indígenas, de seu real poder de assegurar a satisfação de reivindicações no tocante a grandes porções de terra. No entanto, o padrão anterior não se achava afastado, sendo atuante naquela mesma quadra histórica, sobretudo quando se considerava grupos frente aos quais a ação protecionista se achava de muito implantada, situados em regiões onde a fronteira agrícola se fechara, impossibilitando a constituição de grandes reservas de terra em mãos de aparelhos de poder do Estado.[18]

Ao lado:
Meninas Terena fotografadas realizando trabalho de artesanato em palha, uma delas com uniforme escolar. Tipo de foto bastante comum, sobretudo ao período (décadas de 40-60), por demonstrar a capacidade produtiva dos índios, tendo sido os Terena um dos exemplos mais invocados da eficiência do SPI.

Abaixo:
Fotografar a vida social nativa foi parte importante do processo de conhecimento dos índios pelas populações e instituições brasileiras neste século.

As idéias de *preservação* e *aculturação* paulatina dos povos indígenas, alicerçadas sobre certos aspectos da antropologia culturalista da época, ganhariam espaço apenas relativo ao nível da prática protecionista, fruto que foram de um período de exceção dentro da trajetória do aparelho, anos (1945-55, *grosso modo*) em que civis estiveram à sua frente, e em que se efetivaria a proposta de utilização prática de conhecimentos etnológicos por intermédio da Seção de Estudos criada pelo regimento de 1942, e implementada realmente a partir de 1945, no que redundaria em contratação de profissionais qualificados por instituições de ensino superior para compô-la.[19]

Se tomarmos o material de propaganda — como podem ser enfocados os relatórios do SPI de 1953 e 1954 — apresentado pelo Serviço como resposta às demandas externas ao aparelho na época, e a forma de apresentação das propostas para viabilizar a *proteção* dos *índios* concebidas internamente, a orientação "antropológica" — informada pela idéia de *integração* — atuaria de modo a comprovar a capacidade produtiva dos povos com maior inserção na economia de mercado nacional usando, para tanto, dados numéricos referentes à *renda indígena* (soma monetária produzida a partir do trabalho indígena ou de seu *patrimônio*, gerida pela direção do Serviço), e para gerar uma nova direção de pesquisas que tivesse como horizonte a *salvação* dos povos indígenas no Brasil (Brasil, MA, SPI, 1954; 1955:57). Tais proposições, marcando pequenas variações à prática protecionista mais tradicional, fruto de um período específico na história do Serviço, seriam reapropriadas segundo esquemas mentais prévios e, para além do jogo dos ocupantes de cargos, continuariam a orientar a ação e a configurar discursos há muito não mais sustentáveis sob o léxico positivista.

É assim que a leitura dos *Boletins* do Serviço em seus últimos anos demonstra a continuidade dos esforços de instrumentalização dos *índios* para o trabalho agrícola, fato que estaria reforçado ainda mais por uma noção que cresceria de importância ao longo da década de 1940, e ganharia significação própria e uma Seção específica para gerir os itens que designava: o SPI do regulamento de 1963 (decreto nº 52668, de 11/10), à beira de ser redimid pela extinção das acusações internacionais de genocídio que lhe pesavam à época, tornar-se-ia sobretudo um gestor do *patrimônio indígena* e a Sindi, Seção do Patrimônio Indígena, um setor de destaque. Seria também naquele momento que a expressão *terras indígenas* primeiramente seria mencionada, parte que seria de um novo Estatuto do Índio, pretendido desde este período, mas só efetivado em 1973.[20]

A extinção do Serviço e a criação da Funai, em 1967, ainda que atendendo também a uma necessidade de conferir, no plano internacional, visibilidade positiva aos aparelhos de poder de Estado no país — fruto da importância do financiamento externo para as transformações que se queria implementar —, devem ser entendidas como dentro de um movimento mais geral de redefinição da burocracia de Estado, realizado nos anos de 1967-8, quando se preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola no país, com a conseqüente montagem de alianças e esquemas de poder que a ditadura militar implantaria. Por outro lado é importante destacar que alguns traços apontados no decorrer do artigo persistiriam com a inequívoca força de disposições profundamente inculcadas a definirem, hoje ainda, os termos de apreensão de um problema em muito transformado. Há, aqui, uma história por ser pensada e escrita, seja para o passado mais tardio que se deve ter a coragem de desnaturalizar, seja para os anos mais recentes para os quais tem, também, o papel de denúncia.[21]

FONTES

Há poucos trabalhos escritos sobre o assunto. De forma mais geral a referência básica sobre o tema encontra-se nos trabalhos de Darcy Ribeiro (1962; 1977), que fornecem uma versão produzida endogenamente ao Serviço, cuja reprodução tem sido ampla, abarcando mesmo o texto mais importante sobre a criação do SPI (Staufer, 1955). Este, por sua vez, seria reincorporado pelos mesmos textos de Ribeiro. Uma crítica dessa montagem acha-se em Lima, 1985, parcialmente apresentada em Lima, 1987 e 1989a, que peca por tratar com a homogeneidade heterogênea característica dos espaços sociais apreensíveis com o conceito de *campo*, na acepção de Pierre Bourdieu, um conjunto de atores que não possuem autonomia relativa compatível. Tal não invalida a pes-

quisa nem as críticas produzidas pelo autor numa tentativa de ruptura com os limites desse tipo de visão. Em outros trabalhos, como Lima, 1989b, e Leite e Lima, 1986, avanços no tocante à prática da proteção aos índios têm sido apresentados, em direção similar caminhando os estudos de Freire (1990) e Menezes (1990). As fontes primordiais para este tipo de estudo acham-se tanto na biblioteca do Museu do Índio/Funai, no Rio de Janeiro, remanescente da biblioteca pessoal de Cândido Rondon, quanto microfilmada no Setor de Documentação do referido órgão.

Em Santos, 1970, 1973; Simonian, 1981; e sobretudo Oliveira, 1988, têm sido propostas análises sobre grupos indígenas específicos em face do SPI. O último autor dedicou especial atenção ao que chamou de regime tutelar e também à discussão sobre a pertinência do uso da noção de legitimidade da dominação a situações como a de campos intersocietários. De resto, este modo de tratamento do tema pode ser encontrado em referências esparsas em distintos estudos sobre o contato interétnico no Brasil, destacando-se os de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terena e os de Galvão e Wagley sobre os Tenetehara, dentre outros.

NOTAS

(1) Este artigo apresenta algumas idéias resultantes de pesquisas para redação de tese de doutorado a ser defendida no PPGAS/MN-UFRJ (Título provisório: "O grande cerco de paz. Poder tutelar e indianidade no Brasil"), sob a orientação do dr. Luiz de Castro Faria, sendo subsidiário da experiência como um dos coordenadores do PETI — Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil, no tratamento com a problemática fundiária dos povos indígenas no Brasil atual. Apóia-se, em grande medida, numa leitura das reflexões de Michel Foucault sobre a questão do poder (1979; 1983), e tem como referência fundamental os estudos de João Pacheco de Oliveira, notadamente aqueles sobre os Ticuna (1977, 1988).
(2) Para algumas monografias nessa direção, ver Lazarin, 1985; Oliveira, 1988; Santos, 1970, 1973; Simonian, 1981.
(3) Para epígonos da posição assumida por Darcy Ribeiro no momento da publicação do texto citado ver Gagliardi, 1989 e Gomes, 1988.
(4) Há uma vasta literatura sobre as possibilidades de utilização do discurso historiográfico como desconstrutor de condições sociais e simbólicas de produção naturalizadas no presente. Em Lima, 1987 e 1991, acham-se abordadas mais extensamente algumas idéias sobre o assunto, do ponto de vista metodológico mais que "programático". Ver, por exemplo, Bourdieu, 1989, e Foucault, 1971, dentre outros.
(5) Sobre a Sociedade Nacional de Agricultura, ver Mendonça, 1990:44-160; Lima, 1985:453-63.
(6) Acerca da conjuntura política do período, do projeto de "valorização do café" e sua relação com a implantação do MAIC, ver Fausto, 1975; Mendonça, 1977; 1990:44-73, 429-44. Sobre a relação entre Pinheiro Machado, Nilo Peçanha e Hermes da Fonseca e a chamada Campanha Civilista, ver Carone, 1977: 258-66; Saes, 1973:65 ss.; Russell, 1974:119 ss., 141 ss.
(7) Quanto à ação de Miranda e a organização do MAIC, ver Mendonça, 1990: 444-59.
(8) Para os Horta Barbosa e sua relação com Rondon, ver Lima, 1985:348-53, 1991; Freire, 1990:40-1, 117-23. Sobre Carneiro, ver Carneiro, 1972.
(9) Sobre a relação de Rondon com Nilo Peçanha e o pleito de 1922, ver O'Reilly, 1969:151, 193 ss, especialmente nota 30; Magalhães, 1942:110; Lima, 1991.
(10) No que tange à idéia de transitoriedade do índio ver Leite e Lima, 1986. É importante destacar, ao se tratar aqui do regime jurídico específico para os índios, que não se está tomando apenas um instituto jurídico redutível à categoria de tutela, mas sim um dos itens de uma forma de poder de um Estado nacional sobre populações indígenas. Isto significa reconhecer que se este termo traz continuidades reportáveis ao direito colonial português, o regime jurídico que se aborda é uma especificidade republicana, pois este incide não sobre indivíduos e sim sobre um *status* legalmente codificado, abarcando povos que nele sejam inseridos, além de articular-se diretamente a um aparelho pensado para implementá-lo. Tais idéias virão melhor desenvolvidas como parte do trabalho citado na nota 1 acima.
(11) Para as idéias quanto a um direito racialmente diferenciado, ver Carrara, 1988, e Skidmore, 1976. Para algumas reflexões sobre a tutela de forma próxima à anteriormente mencionada, ver Oliveira, 1988, cap. 8.
(12) Uma visão da diferença entre a necessidade de alianças locais na operação real do Serviço e a imagem de sua desconexão com o sistema oligárquico que a "versão oficial" da história do SPI veiculou pode ser obtida, por exemplo, consultando-se as cartas entre Manuel Miranda e Luiz Bueno Horta Barbosa microfilmadas no Sedoc/Museu do Índio — Funai.
(13) A posição do MAIC dentro do orçamento da União pode ser observada na Tabela nº 3 de Mendonça, 1990 (p. 466), e a do SPI na Tabela nº 4 (p. 490).
(14) É interessante notar que a biografia "oficial" de Rondon, narrada como autobiografia mas escrita por Esther de Viveiros (1958), contém referências que teriam sido feitas pelo então tenente Juarez Távora, no contexto da Revolução de 1930, tratando Rondon como "dilapidador dos cofres públicos, a distribuir pelo sertão bruto linhas telegráficas aos índios para lhes servir de brinquedo", o que teria sido o motivo de reforma de Rondon naquele momento. No entanto, ao final do livro, encontra-se uma carta assinada pelo já

general Távora e datada de 1956, antes da morte de Rondon, endereçada à autora do livro em resposta a uma sua consulta ao general, carta que atribui o episódio a distorções da imprensa da época. Note-se, porém, que Távora estava entre os participantes da Coluna Prestes, enfrentados por Rondon. Ver Viveiros, 1958:496, 578-9; e também Lima, 1991.
(15) Reza a vulgata indigenista que ao visitar os Karajá, na ilha do Bananal, em 1940, Getúlio Vargas ter-se-ia emocionado com a situação dos índios e resolvido "reabilitar" o SPI. Tal explicação, calcada em motivos "sentimentais", obscurece a grande visibilidade atribuída à Marcha para Oeste, e nela o papel destacado dos sertanistas. Ver Esterci, 1972; Velho, 1976; Lenharo, 1985; Freire, 1990:199-261, 263-319; Menezes, 1990:5-39.
(16) As atribuições do Conselho de Fiscalização de Expedições Artísticas e Científicas no Brasil podem ser divisadas em Faria, 1988. Para a idéia de retomada das atribuições relativas aos nacionais ver Freire, 1990:215.
(17) Ver Menezes, 1990:40-81, 158-207, 235-83 sobre a constituição do Parque do Xingu como projeto, sua tramitação e o papel dos Villas-Boas no processo de construção interna do Parque.
(18) Em Freire (1990:199-261) acham-se informações acerca de alguns dos principais problemas relativos a terras dos povos indígenas no período. Para uma situação como a da AI Panambi-MS, bastante distinta e muito de acordo com os padrões mais tradicionais de regularização da posse indígena, ver Bezerra, 1987.
(19) Ver Brasil, 1955:57 ss., sobre o papel pretendido para as pesquisas etnológicas dentro do SPI.
(20) O artigo 9º, par. IV, do decreto nº 52668 é particularmente elucidativo, bem como todo o decreto nº 52665, da mesma data, aprovando o regimento do CNPI. Ver Brasil, 1963:138-43, 111-8, respectivamente. Alguns aspectos desses decretos, quanto à categoria terras indígenas, foram tratados em Lima, 1989b. Sobre o Estatuto do Índio, ver Oliveira, 1985.
(21) Para uma síntese quanto ao período, ver Mendonça, 1986. No que tange aos aspectos econômicos, ver Singer, 1978 e Oliveira, 1977 dentre outros. Para a relação com os índios, ver Davies, 1978.

A ALTA AMAZÔNIA

HISTÓRIA INDÍGENA DO ALTO E MÉDIO AMAZONAS
Séculos XVI a XVIII

Antônio Porro

Há um traço fundamental na história indígena do rio Amazonas, cuja percepção é necessária ao entendimento do passado e do presente da região. É um fenômeno demográfico e cultural de longa duração que acompanha os primeiros duzentos anos da ocupação européia e que irá resultar, em meados do século XVIII, numa realidade etnográfica substancialmente distinta da que havia sido observada pelos primeiros exploradores quinhentistas.

Trata-se do desaparecimento das nações que viviam ao longo do rio Amazonas e da sua substituição por novos contingentes indígenas que foram sendo *descidos* dos afluentes para a calha amazônica pelos agentes da colonização. Desaparecimento, em sentido étnico, é o termo adequado, e ver-se-á mais adiante de que forma ele se deu. Neste processo de despovoamento maciço e repovoamento parcial, dois aspectos devem ser assinalados: *a*) o desaparecimento dos padrões adaptativos (demográficos, organizacionais e ergológicos) da população original, que não chegam a se reconstituir, a não ser parcialmente, quando do repovoamento induzido pelo colonizador; neste segundo momento ocorre, *b*) a formação de um estrato que chamaremos *neo-indígena*, inserido na sociedade colonial e marcado pelo desenraizamento e pela aculturação intertribal e interétnica.

A grande ruptura, que começa a ser visível em meados do século XVII no baixo Amazonas e no começo do seguinte no alto curso, não impede que a população neo-indígena assimile, como não poderia deixar de acontecer, uma série de técnicas essenciais ao ecossistema fluvial. Em torno dessas técnicas (moradia, navegação, manejo da fauna e da flora), irá se constituir a cultura do *tapuio* ou caboclo amazonense, da qual irá também participar, em maior ou menor grau, a população branca e mameluca da região. Ao leitor familiarizado com as sociedades indígenas atuais e do passado recente, as fontes quinhentistas e seiscentistas deixam entrever um mundo que mal parece ajustar-se aos quadros conceituais elaborados pela etnologia da "floresta tropical", sugerindo, ao contrário, níveis de integração sociocultural que parecem remeter aos cacicados subandinos e do Caribe. Pode-se dizer, a rigor, que no estágio atual dos conhecimentos, os referenciais dessa proto-história indígena têm mais a ver com a arqueologia do que com a etnologia e a história.

Nessa perspectiva, este capítulo quer oferecer uma síntese do panorama etnográfico das margens do alto e médio Amazonas brasileiro, identificando e delimitando, na medida do possível, as principais *províncias* descritas pelos cronistas dos séculos XVI e XVII, assinalando os seus traços culturais mais significativos e procurando acompanhar o processo histórico da sua desagregação e metamorfose. Por escassas que sejam as peças desse mosaico, elas revelam sociedades que têm, em última instância, as mesmas virtudes e fragilidades do ecossistema amazônico como um todo: uma acentuada especialização adaptativa às condições do meio ambiente e as conseqüentes li-

mitações de resistência quando expostas a elementos perturbadores daquele equilíbrio. Esses fatores de perturbação foram os efeitos biológicos, demográficos, econômicos, culturais e políticos da conquista européia.

Em meados do século XVI a várzea amazônica surpreendera os primeiros viajantes com uma população numerosíssima, internamente estratificada e assentada em povoados extensos, produzindo excedentes que alimentavam um significativo comércio intertribal de produtos primários e manufaturados. O termo *povoados*, empregado pelos cronistas ao se referirem às unidades demográficas indígenas, não parece merecer a conotação de *aldeias* que lhe tem sido dada; uma leitura atenta das primeiras fontes sugere um padrão de assentamento contínuo ao longo de quilômetros de margens fluviais e provavelmente quase linear, o que é consistente com uma economia essencialmente ligada aos recursos aquáticos e da várzea inundável. A organização sócio-política dessas que os cronistas chamam *províncias* era muito mais elaborada e internamente diferenciada do que o padrão etnológico da floresta tropical. Temos notícias de chefes locais submetidos a chefias regionais com atributos de sacralidade, linhagens arranjadas hierarquicamente, sacrifícios de concubinas quando da morte do chefe, culto aos antepassados com preservação do corpo através de técnicas rudimentares de conservação e outros indícios de estratificação social.

Nada disso resistiu ao avanço dos missionários espanhóis e, especialmente, dos coletores de drogas, cabos de tropas e missionários portugueses; estes, saindo de Belém do Pará, haviam alcançado o Tapajós em 1626, o Negro em 1656 e o alto Solimões antes de 1690. O seu avanço significou a dispersão e o apresamento da maioria das populações ribeirinhas. Nos últimos anos do século XVII a várzea amazônica estava praticamente despovoada e infestada pelas epidemias trazidas pelo branco. As feitorias, lugares e aldeias missionárias fundadas sobre os restos de antigos povoados indígenas, e que funcionavam como currais de mão-de-obra destinados a abastecer as fazendas do baixo Amazonas, tampouco resistiam à sangria. À medida que isto acontecia, começavam os descimentos de índios da terra firme, trazidos pelas tropas de resgate de cada vez mais longe pelos afluentes do norte e do sul. Neste processo é que se constituiu o estrato neo-indígena da população ribeirinha, constantemente renovado por novos descimentos devidos à elevada mortalidade, à crescente demanda de braços e à própria filosofia das reduções religiosas. A primeira metade do século XVIII foi a idade de ouro da economia missionária apoiada no trabalho indígena; ela se realizou como projeto material e espiritual na exata medida em que, externamente, não sofreu a concorrência do Estado e da iniciativa privada e, internamente, conseguiu neutralizar as especificidades culturais e lingüísticas das nações indígenas, dissolvendo a diversidade das etnias na homogeneidade do tapuio.

A TERRA E AS ÁGUAS

Nos parágrafos anteriores falou-se repetidamente em *margens do Amazonas* e em *populações ribeirinhas*, o que já define, em linhas gerais, o nosso âmbito geográfico. A delimitação não é aleatória, mas corresponde com certa aproximação à segunda das duas grandes regiões naturais da bacia amazônica: a terra firme e a várzea. Moran (1990) advertiu sobre os riscos de uma distinção excessivamente genérica entre várzea e terra firme, que põe a perder a riqueza explicativa, em termos ecológicos, de inúmeras diferenças regionais existentes tanto dentro da várzea como, e mais ainda, na imensa terra firme. Mas apesar dessa ressalva, o próprio autor reconhece "um grande valor na distinção entre áreas enriquecidas pelo aluvião andino e possuidoras de alta riqueza de peixes, capazes de sustentar populações numerosas (Lathrap, 1970; Meggers, 1977), e áreas menos vantajosas" (Moran, 1990:137).

A várzea é a planície aluvional propriamente dita ou o leito maior dos rios; é a região sujeita, parcial ou totalmente, às inundações anuais e o seu solo é constituído de sedimentos quaternários depositados anualmente pelo rio. Conforme as regiões, a várzea pode ocorrer nas duas margens ou somente numa delas. Em muitos trechos ela não existe: é quando o terraço terciário da terra firme cai abruptamente sobre o rio, formando altas barrancas, comuns na margem direita do Solimões. A largura da faixa de várzea é muito variável, oscilando em média, computadas as duas margens, entre 15 e 100 km; as maiores

extensões encontram-se entre a foz do Coari e a do Negro, entre o baixo curso do Madeira e a foz do Nhamundá e ao redor da baía de Marajó. Também apresentam expressivas extensões de várzea o baixo curso de alguns dos maiores afluentes, como o Madeira, o Purus, o Juruá e o Japurá. A superfície total das várzeas é estimada em cerca de 65 mil km², ou seja, apenas de 1,5% a 2% da bacia amazônica, mas o dobro da superfície da Holanda.

A várzea está longe de ser um ecossistema homogêneo; geralmente há uma *várzea alta* junto ao rio, resultante da maior deposição de sedimentos ao longo do tempo, e uma *várzea baixa* mais recuada, recortada por igarapés e lagos temporários e permanentes, onde predominam os capins. Quando a deposição de sedimentos é pequena ou nula e o rio corre junto à margem de terra firme ou de várzea estabilizada, é comum a ocorrência de *igapó*, a mata alta ribeirinha parcialmente submersa nas enchentes. A terminologia ainda não está totalmente padronizada: Moran (1990), ao contrário de outros autores, usa os termos *várzea alta*, *baixa* e *do estuário* para indicar, respectivamente, as várzeas a montante de Manaus, entre Manaus e Santarém, e abaixo deste ponto.

Nunca é demais enfatizar que o ciclo biótico da várzea e, conseqüentemente, o ciclo anual das atividades de subsistência humanas não depende, como na terra firme, da alternância de estações seca e chuvosa, mas do regime fluvial. O nível das águas do Amazonas, que resulta do maior e menor aporte dos seus afluentes durante o ano, começa a subir em novembro, atinge o clímax de maio a julho para cair a partir de agosto e chegar ao mínimo em outubro. Com a retração das águas as partes mais baixas da várzea retêm a fauna aquática nos lagos do interior, onde ela se concentra de forma a tornar a caça e a pesca altamente produtivas. A agricultura é praticada de agosto a abril no solo enriquecido pelo limo anualmente renovado e que pode chegar a nove toneladas por hectare (Meggers, 1977). Devido à grande produtividade da agricultura, da caça e da pesca, e às técnicas de armazenamento e conservação de alimentos que as populações da várzea desenvolveram (e que não se encontram na terra firme), esse ambiente natural podia sustentar uma população muito mais numerosa do que a terra firme. Isto explica a alta concentração demográfica, o povoamento contínuo e as grandes dimensões das aldeias indígenas observadas pelos primeiros viajantes, em oposição ao povoamento disperso típico das populações da terra firme.

A história indígena do rio Amazonas se passa então, principalmente mas não exclusivamente, em áreas de várzea; mesmo aquelas tribos que estavam assentadas sobre os terraços de terra firme que chegam a margear o rio em diversos trechos tinham grande parte das suas atividades de subsistência ligadas à vida fluvial. Algumas tribos estavam tão identificadas com esse ambiente que consideravam as matas do interior lugar de bárbaros e impróprio à vida humana em sua plenitude. Sobre os Omagua do alto Amazonas escreveu o jesuíta Samuel Fritz no final do século XVII:

"As sementeiras e *chagras* (roças) de mandioca e banana com que se sustentam, e as ca-

sas e ranchos em que vivem estão geralmente situadas nas ilhas, praias e margens do rio, todas terras baixas e alagadiças; e embora a experiência lhes ensine continuamente que nas enchentes do grande rio ficam sem roças e não poucas vezes sem casa onde morar, nem por isso decidem-se a viver e fazer suas sementeiras dentro da mata, em terra alta afastada do rio, dizendo que a morada dos seus antepassados foi sempre o rio grande, sendo a mata lugar próprio de Aucas e Tapuias" (apud Maroni).

As melhores introduções aos aspectos geográficos e geológicos da Amazônia relevantes para a história e a etnologia são encontradas nas obras de Gourou (1949), Guerra (1959), Meggers (1977), Moran (1990), Roosevelt (1980), Sioli (1973, 1985) e Sternberg (1975). As cartas planimétricas e mosaicos semicontrolados do Projeto Radam (escala 1:250 000) são instrumentos adequados para o mapeamento dos dados geográficos contidos nas fontes e o velho (1916) *Guia da Amazônia*, com o registro das distâncias fluviais entre todas as localidades ribeirinhas do Amazonas e seus afluentes, é útil para acompanhar os roteiros de viagem dos cronistas.

A DESCOBERTA ATRAVÉS DAS CRÔNICAS

O conhecimento das populações ribeirinhas do Amazonas começou, como em muitos descobrimentos, com um mito, o das amazonas americanas e das fabulosas terras de Omagua e El Dorado. Quando Orellana e seus homens, descendo pela primeira vez o Napo e o Amazonas, chegaram em junho de 1542 à foz do Nhamundá, já estavam preparados e condicionados a encontrar coisas maravilhosas:

"E foi Deus servido que, ao dobrar uma ponta que o rio fazia, víssemos adiante branqueando na costa muitos e mui grandes povoados. Aqui demos de chofre na boa terra e senhorio das amazonas" (Carvajal).

E, dias depois do famoso combate com os "súditos" das amazonas, Carvajal, o cronista, transcreveu o longo relato que um índio aprisionado na foz do Trombetas teria feito (em que idioma?) a Orellana sobre o país das amazonas, sete jornadas pelo Nhamundá acima. O contexto cultural desse país fabuloso, com casas de pedra, ídolos e utensílios de ouro e prata, lhamas e roupas de lã, clima frio e vegetação rala, é decididamente andino. Esse relato, se ocorreu, deve ter sido feito aos espanhóis nos Andes peruanos e intercalado por Carvajal no episódio das mulheres guerreiras do Nhamundá por auto-sugestão ou simplesmente para tornar mais interessante a narrativa. No fundo, é o que o próprio autor deixa escapar quando conclui: "esse índio, na relação que deu daquelas mulheres, não discrepava daquilo que antes, no arraial de Gonzalo Pizarro e [ainda] antes, em Quito e no Peru, diziam outros índios; ao contrário, lá diziam muito mais" (Carvajal, em Oviedo).

O mito das amazonas americanas inscreve-se no grande ciclo daquela "visão do paraíso" que Sérgio Buarque de Holanda estudou magistralmente. Junto com o do *Eldorado*, do *País de Rupa Rupa*, da *Gran Omagua* e do *lago Paititi*, foi a força motriz que impeliu aventureiros espanhóis a descer os Andes e explorar a Amazônia. Havia, naturalmente, no Peru e no Equador, lendas indígenas sobre gentes exóticas da floresta oriental, mas, como observou um historiador peruano, "os caudilhos espanhóis viam-se quase que obrigados a fomentar e organizar expedições em direção à selva. Foi essa a única saída que acharam, na época, para desafogar as cidades da infinidade de vagabundos e de aventureiros ávidos de riqueza e bem-estar, para os quais já não havia mais *encomiendas*" (Espinoza Soriano, 1973:216).

Se a credibilidade de Carvajal junto aos historiadores modernos foi prejudicada pela excessivamente famosa lenda das amazonas, a leitura crítica da sua narrativa, especialmente quando cotejadas as duas versões existentes, fornece uma quantidade considerável de elementos de interesse etnológico: disposição e tamanho aparente dos povoados, ocupação contínua ao longo das barrancas do rio e caminhos "bons e largos" ligando os núcleos ribeirinhos a sítios ou roças do interior, aspecto geral da população, táticas de guerra, alguns rituais, costumes e utensílios. É significativa, entre outros detalhes, a admiração de Carvajal pela cerâmica policrômica da região de Codajás, "a melhor que se viu no mundo, porque a de Málaga não se lhe iguala, por ser toda vidrada e esmaltada de todas as cores, tão vivas que espantam, e além disso os desenhos e pinturas que fazem nela são tão compassados que com naturalidade [eles] trabalham e desenham tudo como o romano".

É impossível evitar de observar que esses comentários foram feitos justamente quando a expedição estava próxima à região de onde provém a cerâmica arqueológica da tradição Guarita (Hilbert, 1968; Lathrap, 1975), muito anterior ao século XVI mas ainda à espera de achados mais completos. É também significativo que Carvajal só volte a elogiar a cerâmica indígena quando chega nas proximidades da foz do rio Amazonas, num comentário que também pode se referir à recém-visitada região de Santarém:

"Fazem e formam imagens de barro em relevo, de tipo romano; e assim vimos muitas vasilhas tais como *bernegales*, taças e outros vasos e tinas tão altas quanto um homem, que podem conter trinta, quarenta e cinqüenta arrobas, mui formosas e de excelente barro".

Os outros cronistas do século XVI ora confirmam, ora completam as notícias de Carvajal. Diogo Nunes, um mameluco português a serviço da Espanha, havia estado no alto Amazonas antes de Francisco Orellana, com a expedição de Mercadillo. Em 1538 chegou até a região de Tefé, onde os Aisuari constituíam a rica *província* de Machiparo, amplamente referida pelos cronistas posteriores; em Machiparo ele encontrou um grupo numeroso de índios Tupinambá procedentes de Pernambuco e em plena migração rumo ao Peru, onde chegariam em 1549 (Drumond, 1950; Nunes 1921-4). Em 1561 a expedição de Ursua e Aguirre desceu o rio Amazonas desde o Marañon até a foz (e não até o rio Negro, de onde teria alcançado o Orinoco, como sustentaram alguns). As quatro crônicas dessa viagem (Altamirano, Monguia, Vásquez e Zúñiga) completam-se uma à outra e suas divergências secundárias depõem em favor da sua independência, o que lhes aumenta a credibilidade. Ao contrário da crônica de Carvajal, esses relatos não contêm elementos fantásticos, e do seu conteúdo o que mais chama a atenção são as referências a efetivos demográficos, à quantidade de povoados e à abundância de mantimentos; a expedição compunha-se de 370 espanhóis e mais de quinhentos índios peruanos, e apesar disso sentiu-se freqüentemente inferiorizada diante dos índios em posição de ataque. De uma aldeia Omágua da *província* de Carari teriam saído "mais de trezentas canoas, e a que menos gente trazia eram dez e outras doze índios" (Altamirano). Em mais de uma ocasião, tanto ao ocupar pela força como ao ser recebida amistosamente em povoados indígenas, a expedição foi abastecida sem dificuldade aparente de milho, mandioca, frutas, peixes e tartarugas.

Depois da trágica expedição de Ursua e Aguirre, e até o segundo quartel do século XVII, uma cortina de silêncio desceu sobre o rio Amazonas. Desfeita a ilusão de fabulosas riquezas na selva, os espanhóis se desinteressaram, enquanto os portugueses mal começavam a se fixar na região de Belém, fundada em 1615. Entre 1600 e 1630 franceses, holandeses, ingleses e irlandeses estabeleceram feitorias e fortificações no litoral do Amapá, na baía de Marajó, em Gurupá e até no baixo Xingu, entabulando um proveitoso escambo com as populações indígenas. A reação portuguesa a essas ameaças à sua soberania em terras que, na verdade, ficavam além do meridiano de Tordesilhas, começou por volta de 1623 e dez anos depois os invasores já estavam desalojados. Em 1625 Pedro Teixeira chegou ao Xingu e no ano

Gentio Cambebe, habitante no rio Yapurá, que deságua no Solimões. Ano 1787. Aquarela de José Joaquim Freire, desenhista da "Viagem Filosófica" de Alexandre Rodrigues Ferreira.

seguinte ao Tapajós (Reis, 1947; Hemming, 1978).

Em 1636 os moradores de Belém foram surpreendidos pela chegada de um barco trazendo dois leigos franciscanos da província de Quito, Domingos de Brieva e Andrés de Toledo; deixando a malograda expedição de Juan de Palacios aos Encabellados, eles haviam descido o Napo e o Amazonas chegando, quase milagrosamente, a Belém. Não consta que Brieva ou Toledo tenham deixado qualquer relato da sua viagem. Ela seria narrada no *Descobrimento do rio das Amazonas e suas dilatadas províncias*, obra anônima redigida provavelmente em Quito nos primeiros meses de 1639 e que Jimenez de la Espada (1880-9) publicou e atribuiu ao jesuíta Alonso de Rojas. Em 1653 Laureano de la Cruz, também franciscano, faria outro relato daquela viagem.

O sucesso de Brieva e Toledo teve conseqüências decisivas para a história da Amazônia; ele sugeriu aos portugueses a viabilidade de se chegar ao Peru pelo Amazonas e a idéia de se anteciparem a outras aventuras espanholas rio abaixo. Encarregado de explorar e tomar posse do Amazonas, Pedro Teixeira saiu de Gurupá em outubro de 1637 com 47 barcos, setenta portugueses e mamelucos e 1100 índios de remo. Tinha como guia Domingos de Brieva e como piloto Bento da Costa, que deixaria o primeiro mapa aproximado do rio. Em fins do ano seguinte a expedição chegou a Quito, onde Teixeira redigiu em espanhol uma *Relação* em que descreve aspectos geográficos e etnográficos das margens do Amazonas. Em Quito os portugueses foram recebidos com grandes festejos e não menor desconfiança; a restauração portuguesa estava às portas e sua presença em Quito era embaraçosa, razão pela qual receberam polidas instruções de retorno ao Pará. Para acompanhá-los como observadores seguiram dois jesuítas; um deles, Cristóbal de Acuña, escreveria logo depois o célebre *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*, a mais importante descrição feita até então do rio e dos seus habitantes.

Oito anos depois de Acuña, Laureano de la Cruz iria iniciar uma aventura que faria dele o primeiro missionário a conviver por alguns anos com as tribos do alto Amazonas, deixando um relato dessa experiência. Durante a estada dos portugueses em Quito ele tivera acesso ao mapa de Bento da Costa e às notícias do rio Amazonas, especialmente sobre os Omágua, tidos como promissores candidatos à luz do evangelho pelos seus costumes relativamente civilizados. Em outubro de 1647 ele chegou às primeiras aldeias omágua, uns cem quilômetros acima da atual fronteira do Brasil; durante três anos dedicou-se à catequese dessa tribo, cuja dizimação pelas primeiras epidemias presenciou e descreveu. Em 1650, vencido pelas dificuldades, desceu para Belém e regressou à Espanha.

Maurício de Heriarte, já membro da expedição de Teixeira, tornou-se mais tarde ouvidor geral do Grão-Pará e Maranhão. Durante o governo de Rui Vaz da Siqueira (1662-7) escreveu a valiosa *Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*, obra importante que divide o curso do Amazonas em *províncias* indígenas mais ou menos definidas geograficamente. Naqueles anos os portugueses estavam intensificando as expedições de apresamento pelo médio Amazonas e pelo Solimões, de modo que a *Descrição* de Heriarte é a última a retratar as populações da região ainda em estado de relativa integridade.

Duas obras jesuíticas assinalam o final do século XVII; do lado português a *Crônica de Betendorf*, completada em 1698 e fundamental para a história civil e religiosa do Norte do Brasil, mas sem preocupações e vocação naturalistas; sua utilidade para a etnografia amazônica é reduzida e, salvo uma ou outra descrição de costumes e cerimônias, o índio já aparece nela somente como objeto anônimo e indiferenciado da catequese. Do lado espanhol temos o importante *Diário* de Samuel Fritz, transcrito e resumido por Maroni em 1738 e que contém as vicissitudes daquele abnegado missionário durante quase quarenta anos no alto Amazonas peruano e brasileiro. É essencialmente o relato da resistência e, por fim, do recuo dos jesuítas espanhóis diante das investidas portuguesas, com observações importantes sobre o modo de vida dos Omágua, Yurimagua (os "Solimões"), Aisuari, Ibanoma e outros grupos do rio Solimões. Além do *Diário*, Fritz deixou em 1691 um mapa da bacia amazônica com a localização das principais tribos conhecidas.

A obra de Chantre y Herrera, composta após a expulsão dos jesuítas espanhóis, contém numerosas informações sobre as tribos

acima mencionadas que, nos primeiros anos do século XVIII, foram atraídas para as missões do Huallaga e do Marañon. Em condições ainda mais adversas foi escrito o *Tesouro* de João Daniel, verdadeira enciclopédia da economia amazônica do período neo-indígena. Para uma exegese destas e de outras fontes, consulte-se Porro 1993.

OS POVOS DA VÁRZEA NOS SÉCULOS XVI E XVII

Esta sinopse das principais populações do alto e médio Amazonas não pretende resumir tudo o que se sabe sobre elas; a informação disponível, de qualidade desigual, não atende na maioria dos casos aos requisitos de uma descrição etnográfica, que de resto não é a finalidade deste livro. O que se procurou assinalar, e muitas vezes se fez em caráter hipotético pela pobreza dos dados, são as bases territoriais, as unidades étnicas e suas relações genéticas com populações mais recentes, eventuais filiações lingüísticas, o aspecto geral dos padrões de assentamento e alguns traços culturais significativos. Quanto a esses últimos, o critério de escolha foi o valor estratégico que poderiam ter no esclarecimento, ou pelo menos na colocação, de algumas questões relevantes no estágio atual dos conhecimentos e que serão levantadas na última seção.

APARIA E OS OMÁGUA

Do alto para o baixo Amazonas, a primeira *província* era a de Aparia, que algumas fontes quinhentistas chamam também Carari. Estendia-se por mais de seiscentos quilômetros desde o baixo Napo até a região de São Paulo de Olivença, entre o Javari e o Içá. Cerca de vinte povoados com até cinqüenta casas grandes sucediam-se pelas duas margens do rio, separados por extensas roças de milho e mandioca. *Aparia Grande*, ou *de Aparia o Grande*, o povoado principal, situava-se próximo ou algo acima da foz do Javari, hoje fronteira do Brasil, e tinha alguns milhares de habitantes. Os índios vestiam "camisetas pintadas com desenhos e cores ao modo do Peru e todos traziam enfeites de ouro muito fino" (Altamirano). O ouro não era da região, mas "da terra adentro, onde havia grandes povoados de gente vestida, de muita razão e muito rica" (Altamirano), com quem os de Aparia mantinham comércio regular. Duas palavras registradas por Carvajal, *chise* (sol ou estrela) e *coniupuyara* (grandes senhoras), indicam ser a língua de tronco Tupi, como o seria a dos Omágua da região do século seguinte. O poder político parecia estar centralizado na figura do "grande senhor Aparia", chefe do povoado principal; sua autoridade era reconhecida rio acima, até os confins ocidentais da província, no baixo Napo, onde havia uma aldeia de *Aparia Menor* ou *de Aparia o Menor*. Apesar de o nome Omágua ser ignorado na região, tudo indica que o povo de Aparia teve alguma relação com os Omágua que a partir de 1639, com Pedro Teixeira, foram registrados na mesma região. Voltaremos a esse ponto.

O território compreendido entre a margem esquerda do Amazonas e o baixo curso do Içá era habitado pelos Aricana, índios que, conforme Vásquez de Espinosa, historiador dos primeiros anos do século XVII, vestiam "roupas de algodão pintadas a pincel e as índias costumam calçar umas botinhas e [*vestir umas*] meias mangas feitas de algodão trabalhadas com muita habilidade e empastadas com um piche negro". Oberem (1967-8) sugeriu de forma convincente a equivalência dos etnônimos *Aparia-Pariana-Ariana-Aricana*, chamando a atenção para a afirmação de Fritz, de que entre o Napo e o Aguarico havia "Omágua, que lá são chamados Arianas". Algo abaixo da foz do Içá, possivelmente nas "terras altas dos Cauishanas", próximas ao Tonantins, a expedição de Ursua e Aguirre pousou num grande povoado "de mais de 6 mil índios" (Altamirano) chamado Arimocoa. Ao contrário dos habitantes de Aparia e de Aricana, os índios daqui andavam nus "embora com muito asseio"; à chegada dos espanhóis, duzentas canoas saíram do povoado para defendê-lo e foram vistos "mais de 2 mil índios que guardavam seu povoado em boa ordem de batalha" (Altamirano). Outros povoados menores da mesma tribo seguiam-se a jusante.

Entre 1561 e 1639 haviam ocorrido mudanças na geografia humana do alto e médio Amazonas[1] e outras foram acontecendo no decorrer do século XVII. Algumas devem ser atribuídas à ocupação portuguesa do litoral brasileiro e do baixo curso do rio; outras à própria dinâmica das populações indígenas. A re-

gião que no século XVI era habitada pelas tribos de Aparia e Aricana era agora ocupada pelos Omágua, que, porém, em relação aos primeiros, estavam deslocados mais de 300 km rio abaixo. Seu território começava 120 km acima da foz do Javari e terminava na região de Foz do Mamoriá, entre o Jutaí e o Juruá. Tinha portanto mais de 700 km ao longo do Amazonas essa que Acuña considerou "a maior e mais dilatada província de quantas em todo esse grande rio encontramos, que é a dos Águas, chamados comumente Omágua [...], sucedendo-se suas povoações tão a miúde que tão logo perde-se de vista uma já se descobre outra. Sua largura é, ao que parece, pouca, pois não passa da que tem o rio, em cujas ilhas, que são muitas e algumas mui grandes, têm [os índios] sua moradia".

Teixeira, com aparente exagero, havia falado em "umas quatrocentas [aldeias] pouco mais ou menos", o que significaria, em média e descontadas as aldeias insulares, uma a cada quatro quilômetros em cada margem, o que pode não estar longe da realidade. No final do século, e com o território já assolado por pelo menos quarenta anos de epidemias, Fritz nomeou 38 aldeias e mapeou 22 delas, somente nas ilhas; dezenas de outras ainda deviam existir nas margens do rio.

O único, porém importante, argumento contra a hipótese de que os Omágua seriam descendentes diretos do povo de Aparia é a total ausência, nas crônicas quinhentistas, de referências a uma característica física dos Omágua que não teria passado despercebida: a deformação artificial do crânio que originou, na língua geral, a denominação Cambeba (de *canga-peba*, "cabeça chata"). Lathrap (1972) identificou um sentido geral leste-oeste para as migrações dos Omágua pré-históricos, e a filiação lingüística que os Omágua compartilhavam com os Tupinambarana e outros grupos Tupi que desde meados do século XVI se deslocaram pelo Amazonas acima. Métraux (1927) aponta na mesma direção. Por outro lado o povo de Aparia não deformava o crânio e os Omágua, oitenta anos depois, estavam a leste e não a oeste deles. A questão não está resolvida e, entre outras hipóteses (Porro, 1981), deve-se considerar a possibilidade de fluxos e refluxos migratórios de diversos grupos Tupi entre o médio Amazonas (os Tupinambarana, de que trataremos a seguir) e o alto Napo (os Omágua-Yetê; Oberem, 1967-8), podendo a deformação do crânio ter sido um elemento de origem andina trazido rio abaixo em época tardia (fim do século XVI?) por aqueles Omágua que acabaram se fixando na porção oriental e mesmo a jusante do antigo território Aparia. Grandes navegantes e temidos guerreiros, os Omágua mantinham, mediante incursões contínuas, uma *buffer zone* despovoada acima e abaixo do seu território, mas, ao contrário dos seus longínquos parentes, os Tupinambá do litoral brasileiro, faziam prisioneiros de guerra não para devorá-los (embora ocasionalmente também o fizessem), mas para transformá-los em escravos domésticos "que lhes fazem as lavouras", e às mulheres em "concubinas, as quais ficam como escravas e servem à mulher legítima" (Heriarte). Os Omágua tinham linhagens consideradas "nobres"; quando morria um chefe local a liderança passava a um irmão mais novo através do levirato (Chantre y Herrera). Acima dos chefes locais havia "um principal ou rei deles, a quem todos obedecem em grandíssima sujeição e lhe chamam *Tururucari*, que quer dizer o seu Deus, e ele por tal se tem" (Heriarte).

Uma vez que a documentação seiscentista e setecentista sobre os Omágua é relativamente rica, o mesmo acontecendo com os estudos modernos, para um apanhado dos dados lingüísticos, históricos e culturais o leitor é remetido às obras de Espinosa (1935), Grohs (1974), Meggers (1977), Métraux (1927, 1948), Oberem (1967-8), Rivet (1910), Rumazo Gonzalez (1946), Schuller (1911) e Tessmann (1930).

MACHIPARO E OS AISUARI

Depois de um longo trecho despovoado a jusante dos Omágua e que compreendia as barras do Jutaí e do Juruá, tinha início, no século XVI, aquela que as crônicas denominam a *província* de Machiparo (ou Machifaro) e que no século seguinte seria habitada pelos Curuzirari ou Aisuari. Estendia-se pela margem direita do Amazonas desde a foz do Tefé até a do Coari (mais de 220 km), e pela margem esquerda numa extensão indeterminada. Os seus povoados sucediam-se sem interrupção:

"Não havia de uma aldeia a outra um tiro de balestra e as mais distantes não estariam a mais de meia légua e houve aldeia que du-

Índio Cambeba (Omágua ou Umaua). Alto Amazonas, Solimões.

Índio Karitiana (família Arakem), dezesseis anos, do rio Jamary, com deformação artificial do crânio, semelhante à que era praticada pelos Omágua do alto Amazonas. A foto é da expedição de Carlos Chagas, de 1912, mas a prática ainda estava em uso em 1958.

rou cinco léguas sem intervalo de uma casa a outra" (Carvajal).

Cada povoado mantinha enormes quantidades de tartarugas em viveiros cercados no próprio rio (*caiçaras*) e em lagunas e lagunetas junto às casas. O peixe, moqueado e armazenado em edifícios próprios, "eles o levam a vender pelo sertão e têm suas contratações com outros índios; vão os caminhos muito abertos, de muito seguidos, porque corre muita gente por eles" (Nunes). Na guerra, em grandes canoas de um só tronco, os índios protegiam o corpo com longos escudos feitos de couro de jacaré, anta e peixe-boi. Era gente "política, vestida e de muita razão" (Altamirano), vivia em casas quadrangulares cobertas com folhas de palmeira e na época das enchentes mudava-se para abrigos construídos sobre as árvores "com todo o necessário para poder viver" (Altamirano). O único toponímico conhecido é *Mocomoco*, a segunda aldeia de Machiparo, a jusante de Tefé. Num ataque à expedição de Orellana, "andavam entre essa gente e canoas de guerra quatro ou cinco feiticeiros, todos pintados de branco e com as bocas cheias de cinzas, que atiravam para o ar, tendo nas mãos uns hissopes com os quais iam jogando água ao rio, à maneira de feitiços, e depois de ter dado umas voltas em nossos bergantins fazendo isso, chamavam os homens de guerra e começavam a tocar suas cornetas, trombetas de pau e tambores e com grande gritaria nos atacavam" (Carvajal). Na versão de Oviedo, esses feiticeiros seriam mulheres.

No século XVII, Machiparo aparece com os mesmos traços básicos mas com outros nomes: *Curuzirari* em Acuña, *Carapuna* em Heriarte e *Aisuari* em Cruz e Fritz; a última forma é a que se fixou historicamente. Métraux (1967:97-8), equivocadamente, os identificou aos Asurini. Desde a sua localização quinhentista, a tribo migrou rio acima no decorrer de 130 anos: em 1691 estava entre 100 e 120 km a oeste, tendo ultrapassado a montante a foz do Juruá e a jusante a do Tefé. Nesse processo, em que ocuparam grande parte da *buffer zone* que protegia os Omágua de rio acima, devemos ver ao mesmo tempo o enfraquecimento dos Omágua e a pressão exercida pelas incursões portuguesas de rio abaixo. Em 1639 a mais ocidental das aldeias Aisuari, fronteiriça e algo acima da foz do Japurá, havia sido chamada *Aldeia do Ouro* pelos companheiros de Teixeira, porque seus habitantes ostentavam pequenos pingentes do metal precioso. Acuña e, mais tarde, Fritz, averiguaram que o ouro, procedente do alto Uaupés, era trazido pelos Manao do rio Negro para o Japurá e daí chegava aos Aisuari (Porro, 1987). Os Manao traziam principalmente, além de pequenas lâminas de ouro, urucu, raladores de mandioca, redes de miriti, cestaria e tacapes (Fritz); os Aisuari forneciam cerâmica de excelente qualidade produzida especialmente "para fazer comércio com as demais nações que [...] vêm fazer grandes carregamentos dela" (Acuña). No final do século XVII as principais aldeias Aisuari eram *Quirimatatê* (provavelmente a própria Aldeia do Ouro), junto à foz do Tapiú; *Guaioeni*, na ilha Macuapanim; *Turucuatê*, no lago Uará, a leste da foz do Juruá; *Aranariá*, na ilha Taiaçatuba fronteiriça à foz do Juruá; e *Samonatê*, na ilha Tupé, 15 km acima do Juruá. No começo do século XVIII, parte dos Aisuari foi atraída pelos jesuítas espanhóis, junto com os Omágua e os Yoriman, para as missões castelhanas; os remanescentes integraram as aldeias que os carmelitas portugueses herdaram dos jesuítas espanhóis.

YORIMAN, YURIMAGUA OU SOLIMÕES

A jusante de Machiparo, duas léguas acima do Coari, começava uma *província* que se estendia quase até a foz do Purus, portanto por cerca de 250 km. Pelo menos em sua porção oriental ela ocupava também a margem esquerda do Amazonas, na região de Codajás. Carvajal chamou esta província *Oníguayal*, *Omága* e *Omágua*, e a última forma se fixou nas demais crônicas quinhentistas, que por outro lado nada dizem sobre ela. Evidências geográficas, lingüísticas e culturais revelam porém, sem sombra de dúvida, que estes "Omágua" não eram os mesmos que a partir do século seguinte seriam conhecidos com este nome. Sua língua era diferente da de Aparia, e ao contrário dessa última era incompreensível para os espanhóis. Além disso, e ainda ao contrário dos Omágua seiscentistas, esses moradores da região Coari-Codajás, embora ribeirinhos e bons navegantes, mantinham intensas relações com tribos da terra firme: das suas principais aldeias saíam caminhos "bons e largos que entravam pela terra adentro", que quanto mais se afastavam do rio "eram melhores e maiores" (Carvajal). A maior aldeia da

província situava-se nas proximidades da ilha Codajás e foi batizada *Aldeia da Louça* pelos companheiros de Orellana devido à abundância de belíssima cerâmica policrômica e vitrificada, "a melhor que se viu no mundo", como diz Carvajal numa passagem já citada; vindo de alguém que já conhecia a cerâmica peruana, o elogio não é indiferente. Outros artefatos que chamaram a atenção dos viajantes eram grandes ídolos feitos de fibras vegetais trançadas, "de formas inusitadas que faziam espanto e eram da estatura de gigantes"; ostentavam braceletes e orelhas furadas de grande tamanho e eram guardados numa cabana de fins rituais ou festivos ("casa de prazer", Carvajal).

Embora faltem, nas crônicas quinhentistas, elementos que permitam relacionar esta província com populações historicamente conhecidas, a localização geográfica permite admitir que se tratava dos Yoriman, Culiman, Yurimagua ou Solimões; o nome "rio dos Solimões" acabaria depois se estendendo a todo o alto Amazonas brasileiro. Diga-se aqui de passagem que *Solimões*, significando para alguns autores antigos *rio dos venenos*, nada mais é que uma curiosa convergência lingüística: *solimão*, do latim *sublimatum*, era o nome popular do sublimato corrosivo (bicloreto de mercúrio) e, por extensão, qualquer poção venenosa, que os eruditos do século XVIII associaram às flechas envenenadas de algumas tribos do rio Amazonas. Os Solimões eram tidos como "a mais conhecida e belicosa nação de todo o rio Amazonas" (Acuña); sua língua não era da família Tupi-Guarani e, ao contrário dos Omágua e dos Aisuari de rio acima, não usavam qualquer roupa. Seus enormes povoados estendiam-se por quilômetros ao longo do rio. As casas eram comunais; em cada uma delas, diz Acuña, viviam "quatro, cinco e muitas vezes mais" famílias. A expedição de Pedro Teixeira, na viagem de regresso, acampou no principal assentamento yoriman e conseguiu reunir, em cinco dias, mais de quinhentas fânegas de farinha de mandioca, "com o que houve o que comer em todo o resto da viagem (*até Belém*)" (Acuña). Mantinham intenso comércio com as tribos vizinhas e, indiretamente, com regiões longínquas. Ainda no final do século XVII, com sua cerâmica, cuias pintadas e contas de caracóis, participavam do circuito comercial que lhes fazia chegar, através dos rios Japurá, Negro e Branco, armas e ferramentas que os holandeses da Guiana forneciam em troca de escravos (Porro, 1983-4, 1987).

Em 1651 os Yoriman foram alcançados pela expedição de Bartolomeu Bueno de Ataide em busca do *Rio do Ouro* (o Japurá ou um de seus braços) e em 1670 pela primeira tropa de resgate, diante da qual "retiraram-se para o mato e não deram escravos nenhuns" (Betendorf). Vinte anos depois estavam 300 km rio acima, convivendo com os Aisuari na periferia do território omágua e também espalhados pela terra firme ao sul. Em 1689 Samuel Fritz, que já catequizara os Omágua, fundou na aldeia do chefe Mativa, próxima à atual Fonte Boa, a missão de Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas, de breve existência e posteriormente reativada pelos carmelitas. O nome de outras duas aldeias desse período tardio é conhecido: *Guapapaté*, algumas léguas acima da foz do Juruá, e *Macuaya*, provavelmente na região da ilha Macuapanim.

PAGUANA, CUCHIGUARA
E CARABUYANA

Sempre na margem direita do Amazonas, passada a região de Codajás, começava algo acima da foz do Purus e terminava uns 100 km acima do Negro "outra terra de outro senhor chamado Paguana" (Carvajal). Este cronista menciona dois povoados muito grandes, além de outros menores ao longo daqueles 150 km; o primeiro, logo acima da foz do Purus, tinha duas léguas de extensão (cerca de 5 km pelas léguas reduzidas de Carvajal) e foi chamado "dos bobos" numa cínica apreciação da docilidade dos indígenas; o segundo, em algum ponto da porção oriental do território, foi ao contrário chamado "vicioso" pela aparência insidiosa e aguerrida. Este último tinha "muitos bairros, cada qual com seu desembarcadouro e todos eles apinhados de índios; estendia-se por mais de duas léguas e meia [... e tinha] muitos pomares e mais de quinhentas casas" (Carvajal).

Entre um e outro, os espanhóis foram "andando sempre entre grandes povoados e houve dia em que passamos por vinte aldeias" (idem). Da aldeia *dos bobos* "entravam muitos caminhos pela terra adentro, porque o senhor não reside sobre o rio". Aqui o cronista fez a surpreendente afirmação de que "este se-

nhor possui muitas ovelhas das do Peru e é muito rico em prata". Sendo muito improvável que o chefe Paguana estendesse seu território até o hábitat da lhama, ou que algum cacicado andino tivesse conquistado todo o curso do rio Purus até o Amazonas, a posse de lhamas e prata só pode ser explicada por um comércio regular de longa distância, fato até aqui não comprovado mas tão plausível quanto a rota do ouro do alto rio Negro, já referida anteriormente. Não há indicações da língua dessa tribo e o próprio nome *Paguana*, em Carvajal, é o do seu chefe; no século seguinte, evidenciando-se uma das muitas migrações decorrentes da presença portuguesa no médio Amazonas, havia uma tribo Paguana (ou *Pauana*) 400 km rio acima, entre o Tefé e o Catuá (Acuña, Fritz). Outra possibilidade é que os descendentes do povo de Paguana, ou de um contingente seu que não tenha migrado, tenham sido os Cuchiguara que deram ao rio Purus o seu primeiro nome.

O último trecho do Amazonas acima da barra do rio Negro, e de cuja etnografia não há notícias quinhentistas, era habitado no século XVII por uma grande diversidade de tribos. Na margem direita viviam, entre outros, os Caripuna e Zurina, conhecidos pelos excelentes entalhes em madeira. Na margem esquerda, estendendo-se pelos lagos de Manacapuru e pelas terras ao norte em direção ao baixo rio Negro, vivia um conjunto de tribos conhecidas coletivamente como Carabuyana. Tanto Acuña, que nomeia dezesseis delas, como Heriarte, dão ênfase à riqueza de recursos da região e ao seu intenso comércio. A mandioca era plantada na vazante e colhida antes da enchente, quando era arrancada e novamente enterrada, assim conservando-se a salvo da umidade. Com o cacau faziam uma bebida fermentada, "e fazem estes índios quantidade de sal de uma erva que chamam *capinasu* e que se açucara em pães, que mais parece salitre do que sal [...] e o levam a vender a outras nações [...] Não dormem em redes como os mais deste rio, mas em camas feitas de palha [...] Não comem carne, que lho vedam os ritos das suas leis, exceto carne humana, de que são mui carniceiros. Têm ídolos de pau, mui curiosos, e cada um tem o ídolo que adora em sua casa, sem terem casa particular para eles. Têm muitos feiticeiros, que servem de sacerdotes de ídolos" (Heriarte).

DO RIO NEGRO A PARINTINS. OS TUPINAMBARANA

As notícias quinhentistas sobre o médio Amazonas são muito vagas e quase não permitem associações com grupos mais recentes. As margens do rio eram cada vez mais povoadas mas os índios eram arredios e agressivos. Junto à barra do rio Negro foram vistas "galinhas de Castela, no que conheceu-se haverem chegado cristãos a esse rio, ainda que não soubéssemos que rio fosse" (Carvajal em Oviedo). Entre o rio Negro e o Urubu havia uma série de aldeias fortificadas com paliçadas de toras grossas e uma única entrada. Mais adiante, sempre na margem esquerda, foi visto na praça de um povoado um altar de três metros de diâmetro feito de uma só prancha de madeira esculpida, representando um edifício guardado por dois felinos; havia indícios de ofertas de bebida fermentada a uma divindade solar e "muitos trajes feitos com plumas de diversas cores aplicadas e tecidas sobre algodão, muito gentis, os quais vestem os índios para celebrar suas festas" (idem).

Passada a foz do Madeira havia uma *província* que foi chamada *de picotas* ("dos pelourinhos") porque nos seus povoados havia muitas varas ostentando cabeças de mortos. A maioria das observações sobre este trecho do Amazonas refere-se à margem esquerda, onde a partir de 1639 seriam registrados povos de língua Arawak. Quanto à margem direita, em grande parte constituída pela ilha Tupinambarana, não há nos cronistas de meados do século XVI qualquer referência aos Tupinambá que por essa época deviam estar se estabelecendo nela e um de cujos contingentes havia sido encontrado por Diogo Nunes em Machiparo, 600 km rio acima.

Em meados do século XVII a margem esquerda do Amazonas, desde a barra do rio Negro até o Urubu, era habitada por Tarumã e outros grupos de línguas Arawak. Heriarte, que fala em *Tanúas* e *Jaruaguis*, diz que "têm um principal na boca [do rio Negro] que fica no das Amazonas, que é como o Rei, por nome Tabapari. Tem debaixo de seu domínio muitas aldeias de diversas nações e delas é obedecido com grande respeito".

De acordo com Acuña, a ilha Tupinambarana era "toda povoada pelos valentes Tupinambá, gente que das conquistas do Brasil, em

Uma das versões do mapa do padre Samuel Fritz, de 1710, que traz a localização dos principais grupos indígenas da várzea amazônica e de alguns da terra firme, sendo particularmente valioso para o alto e médio curso do rio.

terras de Pernambuco, saíram derrotados há muitos anos, fugindo do rigor com que os portugueses os iam subjugando [...] despovoando ao mesmo tempo oitenta e quatro aldeias".

A partir do Nordeste brasileiro eles teriam então atravessado as chapadas da Amazônia meridional até chegarem, pelo menos alguns deles, aos primeiros estabelecimentos espanhóis na Bolívia. Daí teriam descido o Madeira para se fixarem finalmente na ilha que levaria o seu nome. Heriarte fixa o início da migração no ano de 1600, "em três tropas, em busca do paraíso terreal". A data é demasiado tardia, porque em 1538 Diogo Nunes já encontrara em Machiparo uma fração dos Tupinambá que em 1549 chegaria a Chachapoyas, no Peru (Nunes; Gandavo; Drumond, 1950; Métraux, 1927). O mais provável é que desde o segundo quartel do século XVI e até o começo do século XVII, não só três "tropas", mas uma série de movimentos messiânicos tenham levado muitos grupos Tupi do nordeste, em ondas sucessivas, através da Amazônia (Porro, no prelo, a). No tempo de Acuña os Tupinambá do médio Amazonas eram "filhos e netos dos primeiros povoadores"; eles submeteram os habitantes da região "e com o tempo se casaram uns com os outros e se aparentaram; mas não deixam de [re]conhecer os naturais a superioridade que os Tupinambara têm neles [...] Aos que estão debaixo de seu domínio lhes dão as filhas por mulheres" (Heriarte).

Mas a estratificação social interétnica não privilegiava somente os Tupinambá. Na mesma região, um pouco mais a sudoeste, os Iruris do baixo Madeira tinham "vassalos" em seu próprio território:

"Nas aldeias só os que são parentes podem ter casa à parte, porque os vassalos moram em roças dos que os governam, com o que as aldeias contêm somente principais, os quais elegem sobre si um cabo, que é como cabeça de todos. Havia [...] cinco aldeias grandes [...] porém estas cinco continham mais de vinte aldeias, porquanto cada roça daqueles principais era uma boa aldeia de vassalos" (Betendorf).

Betendorf também informa que não longe dali, entre o baixo Madeira e o Abacaxis, uma

tribo não identificada tinha um costume funerário que a aproximava de práticas comuns em sociedades estratificadas e de poder político centralizado: "Os principais enterram-se dentro de uns grandes paus furados a modo de grandes pipas, e aí também enterram viva a sua manceba mais querida e o seu mais mimoso rapaz". Discutiremos na última seção as implicações dessa e de outras evidências de estratificação social.

OS SÚDITOS DAS AMAZONAS: CONDURIS E TAPAJÓS

Desde o baixo curso do Nhamundá até o do Tapajós, passando pelo do Trombetas e pelo estreito de Óbidos, as duas margens do Amazonas foram percebidas por Carvajal como uma única grande *província* que recebeu o nome de São João por ter sido alcançada no dia 24 de junho. As duas faixas ribeirinhas estavam pontilhadas de aldeias, mas os maiores assentamentos estavam recuados umas duas léguas pelo interior e são definidos como "grandes cidades". A terra ao redor, alta e ondulada, era coberta de campinas e arvoredos esparsos, "e já começavam os índios a queimar os campos". Logo no começo da província, junto ao baixo Nhamundá, deu-se o famoso combate com índios que pareciam ser comandados por uma dúzia de mulheres. Elas viveriam, conforme o relato certamente apócrifo e provavelmente de todo imaginário de um índio *trombeteiro* aprisionado, quatro a sete jornadas pelo Nhamundá acima e a sua chefe ou senhora chamava-se *Coñori*, nome que nos remete aos Conduris que no século XVII foram registrados com esse nome na bacia do Nhamundá e do Trombetas. O restante do relato sobre o suposto "país das amazonas" não merece, como já vimos, o menor crédito. A versão de Carvajal em Oviedo refere-se, por outro lado, a um rio da margem *direita*, provavelmente o Tapajós, como ao rio "das amazonas". A impressão de unidade das regiões Nhamundá-Trombetas de um lado e Tapajós de outro, que se depreende do relato de Carvajal, é reforçada no século seguinte por Heriarte, para quem as diversas tribos do Trombetas tinham "os próprios ídolos, cerimônias e governo que têm os Tapajós". Carvajal não fornece nenhum nome tribal para esta província, mas o suspeito informante teria dito, e nesse caso não temos por que duvidar da informação, que o senhor de toda aquela terra se chamava *Couynco* (ou *Quenyuc*, em outro manuscrito de Carvajal) e que "era mui grande senhor e que senhoreava até onde estávamos [abaixo do Tapajós], o que, como tenho dito, faziam cento e cinqüenta léguas". Quanto ao cacique *Ichipayo*, em cujo nome Nimuendaju (1953) viu uma possível variante de Tapajós, deve-se refutar a sugestão porque se tratava de uma tribo localizada muito mais a jusante, próxima à foz do Xingu.

Em 1561 a expedição de Aguirre acampou durante quinze dias num povoado grande na margem direita, um pouco abaixo do estreito de Óbidos, e que foi chamado *da enxárcia* porque ali os barcos de Aguirre foram reaparelhados para o último trecho da viagem. Tratava-se, ao que tudo indica, da aldeia grande dos Tapajós, embora as fontes chamem os seus habitantes de *Aruaquinas*. Usavam flechas envenenadas e eram antropófagos, tinham "casas de adoratório para seus ritos e sacrifícios" com pinturas reproduzindo o sol e a lua respectivamente associadas a figuras de homens e mulheres.

Sobre as supostas amazonas da região Nhamundá-Trombetas, Acuña limita-se a repetir o que lhe teriam contado os Tupinambarana. A lenda das mulheres sem marido persistia, mas não mais o contexto andino de palácios e metais preciosos. O rio Nhamundá era chamado *dos Cunuris* ou *Conduris*, nome da tribo que habitava a sua foz; acima deles viviam os Apantos, de língua Tupi; depois os Taguaus e finalmente os Gacarás, em contato com as amazonas. Essas últimas habitariam uma região montanhosa cujo pico mais alto chamava-se *Yacamiaba*. No rio Trombetas (o antigo Oriximiná) também viviam Conduris, além de Bobuis, Aroases (Aruaque?), Tabaos e Curiatós (Heriarte). Nos lagos da região essas tribos colhiam grande quantidade de arroz silvestre, aparentemente só para fazer dele uma bebida fermentada; tanto elas como os Tapajós tinham "finíssimo barro de que fazem muita e boa louça de toda sorte, que entre os portugueses é de estima, e a levam a outras províncias por contrato" (Heriarte). A aldeia dos Tapajós visitada por Acuña, provavelmente o próprio sítio de Santarém, tinha mais de quinhentas famílias (cerca de 2500 pessoas?) e Heriarte esclarece que estavam organizados em povoados de vinte ou trinta casais (ou casas?), cada povoado com o seu *principal* "e a

todos os governa um principal grande sobre todos, de quem é mui obedecido". Ainda para Heriarte, o conjunto dos Tapajós tinha 60 mil homens de guerra, o que iria perfazer, concluímos, a população total dificilmente aceitável de pelo menos 250 mil pessoas. Algumas mulheres, quando pertencentes a linhagens "nobres" como a famosa Maria Moacaba, eram veneradas como oráculos; alguns antepassados eram cultuados com o nome de *Monhangaripy* ("primeiro pai"), sendo os seus corpos ressequidos conservados em cabanas especiais, num ataúde pendurado debaixo da cumieira e com o rosto coberto com uma máscara (Betendorf).

O GENOCÍDIO E A NOVA ORDEM

Em 1639, quando a expedição de Pedro Teixeira, de regresso do Equador, chegou à foz do Tapajós, encontrou a tropa de Bento Maciel preparando-se para ir à caça de índios naquele rio. Por esta época o suprimento de mão-de-obra já estava se esgotando nas regiões mais próximas a Belém; os índios sobreviventes às primeiras incursões, tendo aprendido as amargas lições do contato, fugiam dos rios mais freqüentados e se refugiavam cada vez mais longe pelo interior. Os mais aguerridos ofereciam ferrenha resistência em seus territórios, que acabavam sendo evitados pelos portugueses; estes, por sua vez, haviam percebido que as tribos ainda virgens de contato constituíam presa muito mais fácil. Iniciaram-se então viagens cada vez mais longas pelo Amazonas acima, em busca de novos viveiros humanos.

Essa voracidade de braços para o trabalho servil explica-se pela pobreza dos moradores do Pará, sem capital para pagar o alto preço dos escravos africanos, pela inoperância a que o isolamento reduzia a já precária ação moderadora da Igreja e do Estado, e pelo baixo rendimento da maioria das expedições de apresamento, que geralmente causavam mais mortes e fugas do que conseguiam de escravos. Uma vez trazidos a Belém e às fazendas da região, os escravos, por sua indocilidade, fugas, doenças e mortes, deviam ser continuamente renovados. João de Souza Ferreira escreveria no final do século XVII:

"Ia um cabo ao rio das Amazonas com grande carga de resgates, constrangido de quem o mandava encarregando-lhe que mandasse mais e mais indígenas; bem ou mal havidos [ou seja, tomados legalmente ou não] [...] se achavam [os índios] com a liberdade rendida. E assim permaneciam [...] uns matando aos senhores e fugindo, outros comendo terra e morrendo e as fêmeas tomando medicina para não gerarem [...] Comprava um morador dois escravos e antes que os pudesse pagar lhe morriam ou fugiam; tornava a comprar outros e outros, e sempre devia mais do que granjeava. Mantendo dez escravos, daí a dez anos não havia nenhum, mas fugindo um casal para o mato achava-se daí a dez anos com dez filhos. Estando já todo esse mar ou rio das Amazonas com seus contornos espantados e tudo despojado, era necessário chegar aos Solimões e Cambebas, dois meses de viagem, para alcançar alguns escravos".

Teoricamente havia uma distinção entre índios *livres*, resgatados de supostos ou reais cativeiros de que estariam sendo vítimas por mão de tribos inimigas, daí o nome *tropas de resgate*, e escravos tomados em *guerra justa* ou outras circunstâncias previstas em lei. O resgate, ou seja, a compulsão a que um grupo libertasse e entregasse seus prisioneiros, logo tornou-se pretexto para fomentar as guerras e razias intertribais, e quando delas não resultavam suficientes cativos a serem resgatados, os próprios fornecedores tornavam-se objeto do seqüestro. Os escravos podiam, por outro lado, ser tomados em *guerra justa* por oposição ao cristianismo, por aliança com inimigos do reino, por recusa a servir como auxiliares nas guerras justas, por antropofagia ou por roubo (Carta Régia de 17/10/1653). É claro que o abuso, a má-fé e a hipocrisia foram a regra geral na execução dessas disposições, cuja observância estava a cargo de autoridades civis e religiosas comprometidas com os interesses locais e freqüentemente atuando em causa própria. Os índios livres resgatados ou descidos ficavam sob a responsabilidade das ordens religiosas nas fazendas e nas missões, para serem postos à disposição da administração na execução de obras públicas, ou mesmo de particulares autorizados a requisitá-los. Debaixo portanto de uma tênue aparência de legalidade, estava caracterizado o trabalho forçado de repartição.

Por esses procedimentos, entre 1640 e 1720 as tropas de resgate e as expedições punitivas assolaram todo o médio e alto Amazonas, bem como o baixo curso dos principais afluentes.

A história completa dessas entradas e do destino específico de cada população indígena ainda está para ser escrita. O que existe é a história da ação missionária (Azevedo, 1930; Prat, 1941; Leite, 1938-50; Kieman, 1954; Wermers, 1965; Hoornaert, 1982) e toda uma historiografia que, desde Berredo até Ferreira Reis (e não por acaso os dois foram governadores), limita-se à ótica do colonizador, enfatizando a circunstância, inegável nesse prisma, de que "a energia dos colonos, somada à inteligência realista sobre as coisas regionais revelada pelos naturais, inteligência sem a qual não se teria dado um passo seguro na obra de colonização que se levou a efeito em menos de dois séculos, possibilitaram uma experiência interessantíssima num dos trechos tropicais sul-americanos mais difíceis de dominar" (Reis, 1947:58).

Não há como precisar o número de expedições e de cativos que elas produziram; muito menos o daqueles que morreram nos embates, no transporte em condições desumanas e nas epidemias que resultaram dos primeiros contatos e que depois iriam se repetir, pela ausência de defesas imunológicas, nos aldeamentos missionários e nas vilas e lugares coloniais. Entre as expedições que *todo ano* faziam chegar ao baixo Amazonas e ao litoral novas levas de cativos, pode-se mencionar as seguintes:

— a de Bartolomeu Bueno de Ataíde do rio do Ouro, em 1651;

— a de Maciel Parente, o filho, acompanhado dos jesuítas Francisco Veloso e Manuel Pires aos Tarumã do baixo rio Negro, em 1657;

— a que foi acompanhada pelos jesuítas Pedro Pires e Francisco Gonçalves, novamente aos Tarumã, em 1658;

— a de Domingos Monteiro Pucu aos Tupinambarana, Conduris e Arawak, entre 1662 e 1666;

— a de Antônio Arnau Villela ao Urubu, em 1663, destroçada pelos Caboquena e Guanavena;

— a de Pedro da Costa Favela ao Urubu, em 1664, expedição punitiva que se diz ter destruído trezentas malocas;

— outra de Pedro da Costa Favela ao Urubu e ao Negro, em 1668-9;

— a de Francisco da Mota Falcão à barra do rio Negro, em 1669;

— a de Manoel Coelho ao rio Solimões, em 1671;

— a de Francisco Lopes, também ao Solimões, em 1673;

— a de Hilário de Souza Azevedo aos Arawak e Carapitana, em 1688;

— a de André Pinheiro, com o jesuíta João Maria Garzoni, pelo rio Negro, também em 1688;

— as de João de Moraes Lobo e Faustino Mendes aos Abacaxis e outras tribos entre o Tapajós e o Madeira, em 1691;

— outra de Hilário de Souza Azevedo aos Maraguás e Juris da mesma região, em 1692;

— a de Francisco Soeiro de Vilhena pelo Tapajós, em 1706;

— a de Pedro da Costa Rayol ao Uatumã, em 1708;

— a de João de Barros Guerra aos Torá do Madeira, em 1716;

— a de Diogo Pinto de Gaya aos Juma do lago Cupacá, em 1721 (Hemming, 1978; Loureiro, 1978; Reis, 1947).

De modo geral os jesuítas, inicialmente por profissão de fé e depois, principalmente após a morte de Vieira, cada vez mais por interesses empresariais próprios, procuraram pôr um freio à ganância e aos abusos dos fazendeiros, comerciantes e autoridades. Capuchinhos, carmelitas e mercedários, por outro lado e sem prejuízo do mérito de muitos dos seus, foram desde o começo mais conciliadores e comprometidos com a situação. As missões que eles fundaram ao longo do Amazonas: Gurupatuba (Monte Alegre), Tapajós (Santarém), Surubiú (Alenquer), Pauxis (Óbidos), Nhamundá (Faro), Tupinambarana (Parintins), Abacaxis (Serpa-Itacoatiara), Trocano (Borba), Tarumã (Manaus), Coari, Tefé, Parauari (Nogueira), Caiçara (Alvarães), Taracuatuba (Fonte Boa), S. Fernando do Içá, S. Paulo de Olivença e S. José do Javari, tornaram-se todas, na verdade, postos de abastecimentos de índios amansados.

Para entender o brutal despovoamento sofrido pela várzea é preciso também considerar que a ação predatória se abateu sobre populações já dizimadas por novas moléstias contra as quais os organismos não tinham resistências. Que elas precederam de muito a chegada das tropas de resgate é ilustrado pelo caso dos Omágua. Em 1647, muitos anos antes que os portugueses começassem a freqüentar o seu território, os Omágua foram alcançados por uma epidemia de varíola que du-

rou quase três meses e causou a morte de talvez um terço da população. Laureano de la Cruz, que já registrara em diversas aldeias Omágua uma população diminuta e desproporcional ao número de casas existentes, prova de mortandades anteriores, descreveu a epidemia em termos impressionantes:

"Deste [povoado] passamos a outro que ficava dez léguas abaixo, com nove casas e nelas umas dezesseis pessoas entre grandes e pequenos, muito aflitos porque se lhes tinham morrido os demais (embora alguns tivessem fugido) de uma grande peste de bexigas que os havia atacado a todos e da qual já estavam convalescentes. Deram-me notícias de que toda a província dali para baixo estava empesteada e que havia morrido muita gente [...] Nessa época [...] chegou ao nosso povoado de Carauté a peste de rio abaixo, e o dia seguinte amanheceram atacados por ela um rapazinho e uma índia velha, em casas diferentes, e destes foi-se propagando nos demais, de tal forma que em pouco mais de um mês não restou em todo o lugarejo pessoa grande ou pequena que não caísse miseravelmente [...] E aqueles miseráveis, feridos pela peste e todos ulcerados [...] passaram tão desventuradamente que muitos morreram [...] Levavam os corpos dos mortos arrastando-os com um laço e os jogavam no meio do rio. E os que escaparam da morte ficaram tais que durante muito tempo não prestaram para nada [...] tendo morrido a terça parte daquela gente".

Um fator ainda a ser investigado é o efeito da prática do infanticídio sobre o potencial de recuperação de populações dizimadas pelas doenças epidêmicas. O infanticídio, que em observações etnográficas parece ter a função de manter o equilíbrio demográfico, pode ter tido um efeito perverso naquela situação excepcional. Laureano de la Cruz o presenciou entre os mesmos Omágua:

"[Os Omágua] enterravam vivos os seus filhos acabados de nascer, ou porque querendo os pais um filho homem nascia mulher, ou porque nascia um estando a mãe criando outro, e dessa forma haviam enterrado muitos, e soubemos que a mãe do nosso menino já havia enterrado mais dois, e outras mães um, dois ou três".

Em 1689 Samuel Fritz pôde constatar os efeitos das tropas de resgate, das epidemias e das fugas sobre a população Yurimagua:

"Antigamente os Yurimaguas eram muito belicosos e senhores de quase todo o rio [...] Agora porém estão muito acovardados e consumidos pelas guerras e cativeiros que têm padecido e padecem dos moradores do Pará. Suas aldeias eram de uma légua e mais de extensão de casarios, mas depois que se viram perseguidos retiraram-se muitos para outras terras e rios para ficar um pouco mais seguros".

Em 1691, ao ser escoltado de volta às suas missões, o jesuíta subiu o Amazonas registrando o despovoamento de grande parte das suas margens. Da foz do Tapajós à do Urubu, em quase 600 km das outrora populosas províncias dos Tapajós, Conduris, Tupinambarana e Arawak, eram agora catorze dias de viagem "sem povoado nem gente", à exceção da aldeia jesuítica de Tupinambarana, nas proximidades da futura Parintins. Da barra do rio Negro à foz do Purus, por mais de 220 km que, havia cinqüenta anos, eram povoados pelas "infinitas nações" dos Carabuyana, Caripuna e Zurina, eram agora "nove dias sem haver povoados". A grande aldeia dos Cuchiguara na foz do Purus estava queimada e abandonada e "todos estão retirados com medo". Logo acima, a antiga província Yurimagua da região Codajás-Coari foi percorrida em três dias "sem topar com gente", e os novos assentamentos dos Yurimagua, mesclados aos dos Aisuari entre o baixo Japurá e a foz do Juruá, também estavam despovoados "porque não vinha mais o padre [Fritz], mas sim os portugueses queimando, cativando e matando". Nos primeiros anos do século XVIII, decidida em favor dos portugueses a disputa pela posse do alto Amazonas até o Javari, os jesuítas espanhóis retiraram-se para as missões de S. Joaquim e La Laguna, no Marañon; em 1710 e novamente em 1712, Fritz registrava em seu diário:

"Chegaram também [em La Laguna] uns Omágua fugidos, e dizem que toda a Omágua está despovoada. Algumas comunidades fugiram, outras as levaram os portugueses [...] Os Omágua estão desbaratados e quase consumidos".

À medida que as margens do Amazonas ficavam despovoadas dos seus antigos habitantes, novas forças tendentes ao restabelecimento do equilíbrio demográfico entravam em ação; podemos distinguir nelas os movimen-

tos espontâneos de *acomodação*, de um lado, e a ação forçada de *descimento*, de outro. No primeiro caso, tribos que antes da ocupação européia pressionavam os povos ribeirinhos e eram por estes mantidas a distância, encontraram caminho livre para os recursos abundantes da várzea. Evidências deste processo são encontradas no território omágua, onde Acuña já observara que "[os Omágua] têm por uma e outra banda do rio contínuas guerras com as províncias estrangeiras, que pela do Sul, entre outros, são os Curinas [...] [e] pela banda do Norte [...] os Tecunas".

Já nos últimos anos do século XVII, as aldeias omágua debilitadas pelas epidemias e reduzidas pela catequese começaram a sofrer incursões a partir da terra firme, sem oferecer a antiga resistência. Em 1698 Fritz estabeleceu os primeiros contatos com "os Ticunas que vivem na mata quase defronte a São Paulo [de Olivença]"; nos anos seguintes os Tukuna foram descendo para a margem esquerda do Amazonas, ocupando-a desde o sítio de São Paulo até acima do Javari. Movimentos análogos ocorreram no médio Amazonas com os Guayazis, outrora "vassalos" dos Tupinambarana e que no fim do século XVII eram dados como os únicos habitantes da grande ilha homônima; ou com os Torá, que a partir de 1716 desceram para a foz do Madeira vindo atacar as missões jesuíticas; ou com os Mura, cujas razias pelo médio Amazonas e Solimões a partir de 1723 e durante a maior parte do século XVIII parecem ter sido permitidas, mais do que por qualquer outra razão, pelo esvaziamento do baixo Madeira e do médio Amazonas (Menéndez, 1981-2).

Os *descimentos* de povos interioranos para as margens do Amazonas foram, essencialmente, resultado da ação missionária, ora cooperando, ora concorrendo com a sociedade civil e suas tropas de resgate. Nos últimos anos do século XVII as ordens religiosas haviam ampliado o seu raio de ação com a chegada de novos missionários e uma Carta Régia de 29 de novembro de 1694 determinou a divisão territorial da Amazônia de forma a distribuir responsabilidades e evitar antagonismos. Aos jesuítas coube todo o território ao sul do Amazonas, desde o Tocantins até o Madeira; aos capuchinhos a margem setentrional do rio e o seu interior, desde o Amapá até o Trombetas; aos mercedários daí até o Urubu e aos carmelitas as enormes bacias do Solimões e do Negro. A partir das missões fundadas ao longo do Amazonas, às quais já nos referimos, os religiosos empreenderam um trabalho sistemático de atração e descimento das tribos do interior, ora sozinhos, ora em parceria com as tropas de resgate. Desta forma, as missões e os núcleos de povoamento que cresceram junto delas passaram a reunir contingentes étnicos os mais variados. As fontes da segunda metade do século XVIII (Noronha, Sampaio, Ferreira, Braum) mencionam as seguintes etnias como constituindo a população das principais vilas do médio e alto Amazonas:

— Monte Alegre (Gurupatuba): Apama, Aru, Baré, Gonçari, Iruris, Juripari, Manao, Maué, Tapuiassu.

— Alenquer (Surubiú): Abaré, Apama, Manao, Orossan.

— Faro (Nhamundá): Bobuis, Jamundá, Parucoató, Uaboís.

— Serpa (Itacoatiara): Abacaxis, Aponariá, Baré, Curuaxiá, Iruris, Juma, Juqui, Onicoré, Pariqui, Sará, Urupá.

— Silves (Saracá): Anibá, Aruaqui, Baeúna, Baré, Carayais, Comani, Pacuri.

— Borba (Trocano): Ariquena, Baré, Orupá, Torá.

— Manaus (Tarumã): Baniwa, Baré, Passé, Tarumã.

— Coari: Catauixi, Iriyú, Juma, Passé, Purus, Uanani, Uayupi, Yoriman.

— Tefé: Achouari (Aisuari?), Coeruna, Coretu, Janumá, Jauaná, Juma, Jupiuá, Juri, Manao, Passé, Tamuana, Tupiná, Uayupi, Yoriman.

— Nogueira (Parauari): Ambuá, Catauixi, Ciru, Juma, Juri, Manao, Mariarana, Passé, Uayupi, Yauaná.

— Alvarães (Caiçara): Alaruá, Ambuá, Cauiari, Coca, Marauá, Miranha, Passé, Tukuna, Uaymá.

— S. Antonio do Imari: Baré, Juri, Macu, Mariarana, Mepuri, Passé, Xumana.

— Fonte Boa (Taracuatiba): Conamaná, Cumuramá, Juri, Miranha, Omágua, Payana, Passé, Tukuna, Xama, Xumana.

— Castro de Avelão (Maturá): Cayuisana, Juri, Omágua, Pariana, Xumana.

— S. Paulo de Olivença: Juri, Miranha, Omágua, Passé, Tukuna, Xumana.

Os descimentos pacíficos eram planejados e executados pelos missionários com muito cuidado e a primeira preocupação era esco-

lher um grupo que, uma vez trazido para a missão, se visse a tal distância do seu território que as fugas fossem desencorajadas. Sempre que possível, o missionário servia-se de um índio desgarrado do seu grupo, geralmente um prisioneiro resgatado a outra tribo, e lhe ensinava a apreciar o modo de vida da missão, além do português ou, com mais freqüência, o Nheengatu, para que servisse de intérprete. Cooptado esse elemento, ia ou mandava um emissário à procura do grupo, estabelecendo os primeiros contatos amistosos com a mesma cautela com que, modernamente, se tem feito a atração de tribos isoladas. Pela doação de utensílios e ferramentas, o missionário semeava a expectativa de acesso a esses bens e estabelecia um canal de comunicação com o chefe do grupo, deixando combinado o descimento para o ano seguinte. Voltava então à missão e mandava preparar roças de mandioca e habitações para que os futuros hóspedes encontrassem abrigo e sustento. No ano seguinte, quando tudo corria bem, conseguia o descimento de todo o grupo (João Daniel).

Com os sucessivos descimentos, depois de alguns anos havia numa mesma missão índios das mais diversas procedências; João Daniel fala em missões "que se compõem de trinta para quarenta nações diversas, com idiomas tão diferentes que não têm [...] [conexão] alguma entre si". A *língua geral* gramaticalizada pelos jesuítas a partir da fala dos índios Tupinambá foi introduzida também na Amazônia através do catecismo; com o tempo, porém, sob a influência dos idiomas locais, ela foi sofrendo modificações progressivas, a ponto "que já hoje [c. 1757] são raros os que a falam com a sua nativa pureza e rigor, de sorte que já os mesmos índios não percebem o catecismo" (João Daniel). Esta nova língua regional tornou-se "a que aprendem as novas nações que vão saindo dos matos e a que estudam os missionários brancos" (idem). Pode-se portanto imaginar, e cabe a futuros estudos verificar, os processos de desarticulação social e de aculturação intertribal e interétnica, além da amálgama lingüística, a que estavam sujeitos os grupos heterogêneos que vieram constituir esse estrato neo-indígena da população amazônica.

Agravando esse processo desintegrador, a situação dos índios nas missões e povoados do Amazonas era longe de ser estável. Os homens dos treze aos sessenta anos eram inventariados uma vez por ano para serem submetidos à *repartição*: um terço ficava na missão, constituindo-lhe o núcleo residente; de outro terço o missionário podia tirar 25 para o seu serviço e os restantes eram *repartidos* entre os moradores, sitiantes e fazendeiros que os requisitavam para os trabalhos agrícolas e os transportes; a terceira parte era entregue às autoridades para o serviço público e aos cabos de tropa que iam ao sertão. A lei previa que essa repartição deveria ser voluntária, posto que remunerada em varas de pano, que o serviço devia limitar-se a um determinado número de meses ao ano e que os mesmos ín-

Mulher e criança no rio Xapuri, Boca do Acre. Expedição Carlos Chagas, 1912.

dios não deveriam servir em anos consecutivos. Na prática, porém, nenhuma dessas prudentes limitações foi observada. Igualmente abusiva era a exploração do trabalho feminino; embora legalmente destinadas só aos serviços domésticos, as mulheres requisitadas acabavam sendo aproveitadas nas tarefas agrícolas. Na realidade, portanto, pouca ou nenhuma diferença havia no tratamento dispensado aos cativos das *guerras justas* e aos índios *livres* obtidos nas repartições.

PROBLEMAS E DIREÇÕES DE PESQUISA

Deixamos para o fim uma série de questões que emergiram na exposição do que se sabe sobre as populações indígenas da várzea amazônica. No estágio atual dos conhecimentos, a maioria delas pode somente ser enunciada; será necessário o estudo da documentação arquivística, tanto religiosa como administrativa, em grande parte ainda inédita, para que elas possam ser aprofundadas, e nada garante que informações relevantes venham a aparecer. Um rol de questões que futuras investigações deveriam abordar inclui as seguintes:

a) *Estratificação social e poder político.* O referencial teórico sugerido são os estudos de evolução da sociedade política surgidos durante os anos 60 e que desenvolveram as seqüências tipológicas *bando-tribo-cacicado-estado* ou *sociedades igualitárias-hierarquizadas-estratificadas-estado* (Carneiro, 1970; Flannery, 1972; Fried, 1976; Sahlins, 1961; Service, 1962, 1975). Essas conceituações começaram a ser operacionalizadas numa bibliografia etnológica e arqueológica especificamente voltada para o contexto centro e sul-americano (Clastres, 1974; Denevan, 1976; Lathrap, 1968, 1972, 1975; Myers, 1973, 1974; Nugent, 1982; Roosevelt, 1980, 1987; Sanders e Marino, 1971; Schwerin, 1973). As fontes históricas da Amazônia sugerem que diversas *províncias* eram unidades territorialmente definidas e socialmente estratificadas, em que o poder político centralizado se sobrepunha às chefias dos grupos locais. Apontam nessa direção as notícias sobre linhagens com status diferenciado e atributos de *nobreza* entre os Omágua (Chantre y Herrera), Iruris e Tapajós (Betendorf); sobre *principais maiores* ou *reis* entre os Omágua (Carvajal, Heriarte, Fritz), no baixo rio Negro (Heriarte) e entre os Conduris e Tapajós (Carvajal, Heriarte).

b) *Relações intertribais hierarquizadas.* A discussão das evidências de relações intertribais assimétricas deve começar pela própria discussão e definição da natureza dos agrupamentos sociais mencionados pelos cronistas (tribos, linhagens, grupos locais?). A relação principais/vassalos dos Iruri (Betendorf) era entre linhagens ou entre tribos distintas? Os Tupinambarana eram considerados *superiores* aos grupos do médio Amazonas entre os quais se instalaram, mas "com o tempo se casaram uns com os outros" (Acuña, Heriarte); como se manteve aquele status? Os Conduris do Nhamundá e Trombetas mantinham realmente um relacionamento de subordinação com algum grupo do interior (Carvajal)?

c) *Territórios tribais em várzea e terra firme.* A grande maioria das notícias históricas refere-se à orla fluvial, em parte coincidente com as terras de várzea em que maiores densidades demográficas e formas mais complexas de organização sócio-política eram possíveis. Resta saber se, como algumas fontes dão a entender, as províncias ribeirinhas também se estendiam, e em que profundidade, pela terra firme do interior. Neste caso, e contrariando a evidência etnográfica mais recente, também prevaleceriam na terra firme os padrões demográficos e sócio-políticos presentes na várzea?

d) *Demografia e padrões de assentamento.* Os termos *aldeia* e *povoado* são obviamente inadequados aos grandes aglomerados de milhares de habitantes em sítios de até duas ou três léguas de extensão ao longo do rio e sucedendo-se a breves intervalos por centenas de quilômetros. Este padrão é antigo no médio Amazonas, onde sítios arqueológicos muito extensos estão associados à cerâmica policrômica Guarita e Miracanguera do primeiro milênio d.C. (Myers, 1973). Da mesma maneira que Meggers evidenciou para a foz do Amazonas, isto parece indicar uma infra-estrutura demográfica consistente com as formações políticas estratificadas do tipo *cacicado* postuladas em *a*.

e) *Pajelança e culto religioso.* A questão que se coloca é a do status e função social dos especialistas na manipulação do sagrado. Tratava-se de *pajés* como nas típicas culturas de floresta tropical, ou detinham um aparato fun-

cional ligado a ídolos e culto formal como tem sido comum no estágio formativo das civilizações antigas? A segunda hipótese parece ser sugerida pelo *Guaricaya* dos Yurimagua e Aisuari (Fritz), pelo culto dos antepassados dos Tapajós (Betendorf) e pelos "sacerdotes de ídolos" dos Carabuyana (Heriarte).

f) O processo de despovoamento. Numa visão de conjunto, qual o peso relativo dos três processos responsáveis pelo desaparecimento das etnias ribeirinhas do Amazonas: mortes, fugas para o interior e aculturação? No caso das fugas, será possível detectar em grupos sobreviventes da terra firme algum tipo de *regressão* sócio-política resultante do declínio demográfico e da necessidade de adaptação ao ambiente florestal? Lévi-Strauss (1973) sugeriu o paradigma deste processo em relação aos Bororo e Nambikwara supostamente forçados a se retirar da floresta para o cerrado.

g) Movimentos de resistência. O surto messiânico de que foi protagonista o padre Fritz nos últimos anos do século XVII tinha raízes na mitologia Yurimagua e no estado de privação resultante da conquista européia (Porro, no prelo, b). O surto teve desdobramentos nativistas expressos na crença de que "os índios se haviam de converter em brancos e brancos em índios" (Betendorf) e faz recuar em 150 anos o registro da fenomenologia milenarista na Amazônia. O episódio sugere que se investigue a ocorrência de surtos análogos durante o século XVIII (como, por exemplo, a crença difusa no rio Negro da "ressurreição" de Ajuricaba), uma vez que nessa época a documentação religiosa é mais abundante e os processos de desintegração das sociedades indígenas se exacerbaram.

FONTES

A maioria dos povos indígenas que viviam ao longo do rio Amazonas à chegada dos europeus estão extintos ou destribalizados há mais de duzentos anos. O seu conhecimento depende essencialmente do que foi escrito pelos primeiros exploradores, viajantes e missionários. Essas fontes diretas são completadas (e às vezes substituídas, porque muitas delas se perderam) por obras de compilação e historiografia antiga. Quase toda a bibliografia quinhentista e boa parte da seiscentista é de origem hispano-americana, uma vez que partiram do Equador e do Peru as primeiras explorações e tentativas de ocupação da planície amazônica.

As principais descrições etnográficas da época, que contêm ao mesmo tempo a história da ocupação européia, são a *Relación del nuevo descubrimiento del famoso rio grande...* de Carvajal (1542), crônica da expedição de Orellana; a *carta* de Diogo Nunes a d. João III (1553); a *Relación* [...] *de la jornada de Omagua y Dorado* de Vásquez (1562), principal crônica da expedição de Ursua e Aguirre; o *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* do historiador Vásquez de Espinosa (c. 615); a *Relazión* de Pedro Teixeira e o clássico *Nuevo descubrimiento* de Acuña, ambos de 1639; o outro *Nuevo descubrimiento*, de Laureano de la Cruz (1653); a *Descrição* de Heriarte, a *Crônica* de Betendorf e o *Diário* de Samuel Fritz, respectivamente de 1662, 1698 e 1686-1723. Todas essas obras contêm, em maior ou menor quantidade, testemunhos do modo de vida indígena e do seu declínio.

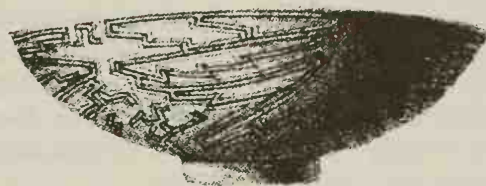
No século XVIII boa parte das tribos ribeirinhas haviam sido dizimadas e incorporadas como mão-de-obra servil nas vilas e fazendas portuguesas e seus remanescentes haviam-se refugiado pela terra firme, longe dos rios freqüentados pelos colonos. Ao mesmo tempo, missões e povoados eram fundados ao longo do Amazonas com índios *descidos* pelas tropas de resgate e pelos missionários; disto resultou uma sociedade ainda essencialmente indígena, embora fortemente marcada pelo desenraizamento e pela aculturação intertribal e interétnica. Pertencem a esse período as obras de João Daniel, verdadeira enciclopédia da história natural e da economia colonial amazônica; de Noronha (1768) e Sampaio (1775), importantes roteiros histórico-geográficos; a *Viagem filosófica* de Alexandre Rodrigues Ferreira, com suas *Memórias* e ilustrações, fornece documentação tardia mas preciosa. Ainda mais tardio (1852) mas repleto de informações importantes cuidadosamente compiladas é o *Dicionário* de Lourenço da Silva Araujo e Amazonas.

Uma nova fase na compreensão da natureza das sociedades amazônicas foi aberta, nos anos 70 do nosso século, pelos primeiros ensaios de síntese antropológica. As primeiras escavações arqueológicas sistemáticas levaram à releitura das fontes e à revisão de alguns conceitos tradicionais da etnologia sul-americana.

Padrões demográficos e sócio-políticos mais complexos do que antes se supunha começam a ser delineados nos ensaios de Denevan (1976), Lathrap (1975), Myers (1973), Nugent (1982), Porro (1987), Roosevelt (1980, 1987) e Schwerin (1973).

NOTA

(1) O leitor terá observado que preferimos a forma *alto Amazonas* a *Solimões*, incluindo com isto o Amazonas peruano.

HISTÓRIA KAMPA, MEMÓRIA ASHANINCA

France-Marie Renard-Casevitz
Tradução: Beatriz Perrone-Moisés

Esqueceremos nas evocações gloriosas da Conquista o tiranete, o meio-rei meio-louco, outras figuras emblemáticas que supõem uma interrogação secular do europeu sobre si mesmo, uma cultura histórica contínua dos descaminhos do homem branco na América, mas não esqueceremos Arana, Fitzcarraldo, Galves[1] e outros nomes da borracha, cuja aventura entremeada de violências e atrocidades sobre os corpos dos índios instalou em seus piores excessos uma modernidade ocidental nos confins mais remotos da Amazônia. Não se pode fazê-lo, em páginas dedicadas ao oriente central e meridional do Peru. Não se deve; as florestas do Putumayo ao norte, do Madre de Diós, do alto Juruá-Purus e do Acre ao sul foram povoadas, na segunda metade do século XIX, "por colonos que ocultavam sua ladroeira" (mini*boom* da salsaparrilha, minas de ouro e garimpo no Madre de Diós etc.) debaixo da idéia legalizada pelos países hospedeiros de uma regeneração das populações graças à introdução de seu sangue europeu (M. Leiris). Eugenia que reatravessava o Atlântico e, pintada de paracientificidade, justificava os extermínios nazistas. A Amazônia da borracha já pertence a essa primeira metade do século XX por seus vandalismos, suas deportações, seus campos de concentração, seus genocídios (especialmente a Casa Arana e o caso do Putumayo).

Entre os retratos barrocos que ilustram a história peruana, surgem rostos mais mordazes e épicos do que os dos "barões do ouro negro". O velho Francisco de Carbajal, centauro incansável que correu o império como executante muito zeloso das baixas obras pizarristas; Lope de Aguirre, é claro, e outros intrépidos que se lançavam dos Andes à conquista da Amazônia: Ursua, Orellana, Salinas de Loyola, Alvarez Maldonado... O que importa nessa história regional não é a grandeza do homem ou de suas obras singulares; tampouco a iluminação ou a busca que o consome, nem mesmo o horror de atos trazidos à nossa memória por textos em que "nenhuma palavra se risca na tinta antes de ter conhecido o sangue" (León-Paul Fargue). É a empresa que conta. É o resultado que interessa. O que resta para nossa história e sua memória é a transformação irremediável de um mundo sugado em suas seivas e seus homens.

Nos confins da Amazônia, entre as planícies do Acre, do Ucayali ou do Putumayo e as abruptas vertentes andinas com sua vegetação tropical, nenhuma outra época havia produzido como o *boom* da borracha tal devastação dos lugares, dos povos e de sua cultura, tal transformação dos seres.

Trinta anos de Pachacuti (1885-1914) no velho sentido do termo quêchua: revolução, convulsões, e aparecimento de um mundo novo. Trinta anos no auge dos quais mais de cem grandes vapores representando dezesseis companhias marítimas privadas ligavam Liverpool, Nova York, Londres, Le Havre, Hamburgo e Gênova a Belém, Manaus e Iquitos[2] e, no vale do Ucayali-Urubamba, Pucallpa, Puerto Bermidez e Mishagua (casa de Fitzcarraldo);

trinta anos ao longo dos quais se esboçam ou se realizam em plena floresta projetos de ferrovias para contornar os obstáculos fluviais (rio Madeira) ou aproveitar os *varaderos* e ligar as bacias do Urubamba e do Madre de Diós. Trinta anos ao longo dos quais estabelecimentos portuários, feitorias e armazéns de lenha instalaram nas margens das grandes artérias fluviais os vilarejos e cidades de hoje, enquanto a lei da Winchester remodelava as fronteiras, ao norte entre o Equador, a Colômbia e o Peru, especialmente no Putumayo, no sudoeste pela anexação brasileira do território do Acre (1903) e incursões-enclaves em terras peruanas (ver nota 1). Trinta anos, enfim, que riscaram do mapa povos indígenas inteiros e presenciaram uma enorme miscigenação de populações imigradas, nacionais, brancas, asiáticas e até negras de Barbados (milícia privada de Arana e de Zumatea) ou grupos autóctones deslocados.

Levados por essa onda, alguns Piro e Kampa, mercenários armados de C. Fitzcarraldo e, indiretamente, de seus associados, futuros herdeiros, os bolivianos Vaca Diez e Suarez, o brasileiro Cardoso da Rosa, sogro de Fitzcarraldo, Piro e Kampa cujas fileiras eram engrossadas de congêneres e de cativos Pano, foram parar nos discutidos limites do Peru, da Bolívia e do Brasil. Uns ficaram peruanos, outros, Kampa, viraram brasileiros, junto com as terras do Acre. Representam um raro exemplo comprovado de emigração sem volta para junto dos seus que compõem o conjunto arawak subandino. Mas com eles, encontramos certamente uma das mais longas pré-histórias e histórias documentadas de um povo ameríndio, a cuja evocação, abreviada, dedicarei estas páginas que lhes darão raízes e razões de desenraizamento.

É de certo modo irônico encontrar com o conjunto dos Arawak subandinos povos de floresta cuja arqueologia e cinco séculos de história arquivada revelam a permanência no piemonte amazônico do centro e do sul do Peru há mais de 4 mil anos. Qual vizinho andino pode gabar-se de raízes tão profundas? Os Incas certamente não. O cronista Guamán Poma não deixa de lembrar sua imigração recente e sua usurpação do poder das mãos "de reis mais antigos". Entretanto nem a arqueologia, nem a história oferecem um traçado contínuo ligando os tempos antigos, que viram a chegada dos proto-Arawak ao Ucayali, aos nossos dias, quando seus descendentes continuam ocupando territórios contíguos de *montaña*; ambas nos apresentam longas séries entrecortadas de épocas mudas cada vez mais curtas ou, como nos estratos geológicos, camadas sucessivas misturadas de vez em quando por desmoronamentos nunca violentos o bastante para apagar a continuidade das superposições e, há 2500 anos, leves demais para ocultar os movimentos de população, os parentescos e as filiações.

O ARCAICO E A PRÉ-HISTÓRIA

Lathrap, ampliando os resultados de escavações arqueológicas regionais com os dados de C. Sauer relativos à origem da *yuca* (mandioca doce) e de K. Noble (que devem ser vistos com mais precaução) sobre a família lingüística Arawak, avança a hipótese de que a difusão da *yuca* acompanha a dispersão e as migrações do tronco proto-Arawak.[3] Assim, a *yuca* teria aparecido durante o quarto milênio na costa do Pacífico, trazida direta ou indiretamente por populações originárias do médio Amazonas. Nessa época, caçadores, pescadores e horticultores proto-arawak se estabeleceram no Peru central amazônico e, além da *yuca*, cultivavam em suas roças *aji* (*Capsicum sp.*), batata-doce, amendoim, urucum (*Bixa Orellana*), *lucuma* e certamente coca, planta esta meso e macrotérmica cuja domesticação tinha sido iniciada durante o quinto milênio no piemonte central (escavações arqueológicas na região de Ayacucho).

No entanto será preciso esperar pelo surgimento da cerâmica — 2200 a.C. em Tutishcainyo antigo no médio Ucayali — para ter as seqüências ininterruptas em toda a região central[4] e uma idéia detalhada das numerosas e amplas relações entre regiões de floresta, o piemonte e os Andes. A forma da cerâmica sugere fortemente a presença de mandioca fermentada, e o estudo dos depósitos leva a supor estabelecimentos permanentes agrupando de cem a trezentas pessoas vivendo basicamente de pesca e horticultura.

É muito mais tarde, após a segunda onda migratória arawak, chamada de proto-Maipure por Lathrap,[5] entre 1000 a.C. e 500 a.C., que o hábitat se aproxima das formas contemporâneas da Conquista pelo abandono das cer-

cas de proteção feitas de caniço ou de esteiras revestidas de argila, enquanto a presença de numerosos fusos de cerâmica indica a prática da fiação e certamente da tecelagem, fenômenos que alguns arqueólogos associam. A densidade das aldeias cresce sem afetar sua duração e as estimativas de população "envolvem uma comunidade de quinhentas a mil pessoas permanecendo naquele local durante duzentos anos" (Lathrap, 1970:119).

"O milênio que precede a chegada dos Incas foi marcado pela existência de importantes focos culturais andinos" e das terras baixas: nos Andes do centro-sul[6] (altiplano interandino), com os sítios urbanos de Wankarani, Chiripa e Tiahuanaco, e na bacia do rio Mamoré, cujas várzeas (savana de Mojos) foram drenadas para permitir a cultura da mandioca doce e do milho, de grande produtividade. Enquanto Tiahuanaco se desenvolvia, e depois desmoronava, nos Andes vizinhos do centro-norte, um outro foco cultural importante tinha o mesmo destino: Huarí (região de Ayacucho); surgida por volta do século III, "a cultura huarí atinge seu apogeu entre 600 e 900, depois entra em declínio, ao mesmo tempo em que os centros urbanos que controlava ou inspirava, e vai cedendo lugar a senhorios, reinos ou confederações regionais". No entanto Huarí, embora inspirasse "um grande número de regiões costeiras e a Sierra", só conquistou realmente a área andina do centro-norte, "com colônias avançando nos vales internos e nas terras quentes do piemonte".[7]

Huarí marca uma dupla virada: incontestavelmente, a da urbanização nos Andes, e bastante sujeita a contestação, a da ruptura colocada nos estudos andinos entre as doravante "altas civilizações" andinas e a "selvageria" das terras baixas. Contudo, apesar de evoluções sociais divergentes, o vigor das relações econômicas, das relações religiosas e simbólicas é comprovado.

"Penas, peles, algodão, tecidos, plantas [grãos, madeira bruta e trabalhada] sobem a sierra, enquanto o metal (machado de cobre, jóia de ouro), talvez pedras semipreciosas, outros tecidos e lã descem para a floresta. A iconografia continua tomando figuras emprestadas do bestiário da floresta: a onça é onipresente", cercada de macacos, araras e papagaios (ibid.). E no entanto a confusão entre a ausência de cidades e a barbárie está consumada:

no alto, os civilizados, embaixo os selvagens ou *chuncho*, por muito tempo considerados sem interesse nos estudos peruanistas. É fazer pouco caso dos problemas de fronteira nesse contexto andino de controle da verticalidade e do acesso aos vários patamares ecológicos; é fazer pouco caso das evoluções regionais, que certamente desde essa época presenciam a coesão do conjunto arawak subandino se esboçar e ligar parcialmente suas províncias em estratégias debutantes de relações econômicas centradas no sal e de confederações guerreiras. Pois, enquanto se desfazem as ligações entre Huarí e suas colônias instaladas no piemonte para obter madeira e terras agrícolas, e as mais afastadas entre elas se rebelam contra a metrópole e procuram crescer às expensas de seus vizinhos imediatos, no Oriente, no médio e baixo Ucayali, migrações pano se implantam *manu militari*, exigindo dos povos Arawak intermediários entre as terras altas em crise e as terras baixas em guerra uma defesa coletiva de suas províncias ameaçadas a montante e a jusante.

Já vizinhos do império huarí, os Arawak subandinos tornaram-se também vizinhos do império inca em toda a sua fronteira central, entre o leste de Huanuco e o Madre de Diós. Antigamente, assim como hoje em dia, seu território se estendia pela floresta tropical do piemonte ou *montaña* que cessa a uns 2200m de altitude, cedendo lugar à floresta pluvial, e desce até os vales e leitos dos rios, entre 750 e 500 m de altitude. A floresta pluvial, ou *ceja de montaña*, é uma espécie de *no man's land*

entre os andinos e os piemonteses que, no século XV, mantinham, cada um de seu lado, um pé no território do outro: os andinos, com *cocales* e outras *chacras* de plantas tropicais situadas a uns 1800-2000 m de altitude, zona em que cresce a melhor coca de *chacchar* (para mascar), nem úmida nem seca demais; os Arawak subandinos com algumas aldeias na orla das terras altas perto das minas de prata, como os Satis de Vilcabamba,[8] perto dos postos de fronteira incas, como os Ninarua e Pilcozones do Mantaro-Apurimac, os Mocos de Huanuco ou os Opataries na região do Tono (alto Madre de Diós), sem falar nas comunidades capturadas durante as tentativas de conquista inca.

Tive a ocasião de analisar as relações entre o Império e o conjunto dos Arawak subandinos, chamados de Anti pelos Incas,[9] análise de que retiro aqui apenas as conclusões: "relações de troca e de aliança política; para os Incas, relações de clientelismo que, no entanto, ainda [não] tinham transformado [os Anti] em vassalos". Relações de "amizade", como dizem as crônicas, uma vez constatada pelos Incas a presunção, para não dizer a inutilidade, de esforços para conquistar povos resistentes e guerreiros experientes em seu próprio terreno, organizados em frações infinitesimais desdobradas em redes espalhadas por imensos territórios de acesso difícil e cujo ecossistema os andinos não dominavam. Relações que devem ter auxiliado os Arawak a manter e até estender sua presença ao longo da fronteira inca (do médio Huallaga ao Madre de Diós), contra as invectivas das sociedades amazônicas vizinhas, especialmente os Pano. Deve-se considerar, nesse sentido, não tanto os efeitos diretos e o proveito gerados por tais relações, mas os efeitos subjacentes. A extensão e a afirmação do Império nos Andes e sua geopolítica nas fronteiras acarretavam reorganizações e intensificações paralelas, ainda que fluidas, das redes comerciais e guerreiras do conjunto arawak. Isso já os levava a aliar-se aos vizinhos Pano (beneficiando-se de um direito de passagem para as cidades andinas); então, através do desenvolvimento das potencialidades confederativas interamazônicas e meios de união guerreira,[10] instauravam-se seus modelos como modos de organização permanentes (comércio) ou alternativos (confederação militar) e reforçavam-se as tendências de integração interétnica. Relações econômico-políticas dos Anti com o Império, ameaçadas de ruptura quando o Inca dava ares de tributo à troca, e de anexação à aliança. Relações, enfim, geradoras de rivalidades e ataques entre sociedades das terras baixas mais ou menos bem providas, e fator de desunião, entremeada de tréguas em que ameaças maiores refaziam a coesão. No momento da conquista espanhola, as redes comerciais e de guerra tinham integrado não somente todos os Arawak fronteiriços das províncias centrais do Império, como também os Pano ribeirinhos, todos prontos para unir-se enquanto amazônicos contra as ofensivas provenientes das terras altas andinas, todos habituados a efetuar grandes viagens no verão para comerciar entre si ou negociar por conta própria com os Incas e participar de seus ritos e festivais (sobretudo em agosto).

Em suma, entre o império e os Anti havia relações multiformes, econômicas, políticas, rituais, xamânicas, terapêuticas e até matrimoniais. Tanto que a separação ideológica introduzida pelo Império Inca entre as terras altas e a selvageria da floresta é parcial, concedendo um lugar importante à oposição complementar entre o alto e o baixo e integrando a floresta no imaginário como metade de baixo no esquema dualista global, chegando mesmo a considerar os *Anti* e os *Chuncho* como descendentes dos grandes ancestrais que se refugiaram na escuridão da floresta quando emergiu o sol inca e a fonte de poderes xamânicos e terapêuticos. Nesse nível das representações, "mitos e ritos inca e piemonteses que 'apresentam uma imagem invertida uns dos outros" (Lévi-Strauss, 1971:101) comprovam que, para além da ruptura político-estatal causada pelo Império, essas sociedades dialogavam e encontraram "num determinado uso da simetria um meio de superar a antinomia resultante de sua proximidade geográfica" (ibid.:100) e de sua distância sociológica (ver nota 10).

HISTÓRIA E MEMÓRIA

A administração espanhola transformaria, em algumas décadas, a ruptura em divórcio e os contrastes culturais em negação, na impossibilidade de conquistar essas terras e esses povos rebeldes. Na *sierra* e na costa, há estados centralizados cujas populações servem de mão-de-obra nas minas e plantações; na floresta, há a *behetria* de que Sancho de la Hoz

dá uma primeira definição:[11] "selvagens que não têm nem casas nem milho [...] sem nenhum domicílio ou residência conhecidos; [...] a terra é tão inútil que pagam todo o tributo aos senhores em penas e papagaios" (1534, in Urteaga y Romero 1938 (1ª s., t. 2); as testemunhas do processo de Gomez Ariaz uma segunda: "índios tão pobres que não possuem nem ouro, nem prata, nem roupas, nem gado, nem milho, apenas yuca e algumas outras raízes e andam nus [...] a não ser por algumas vagas roupas [...] inúteis até para negros, [que só servem para] esfregar cavalos" (Maurtua, V:110-1). E, finalmente, o padre Font a última: " [...] entre eles não existe sujeição a um cacique, embora os chamem de caciques, já que não os obedecem em quase nada e não os servem [...] não sendo submissos, sem polícia nem cabeça, não usam castigos entre eles [e não podem, conseqüentemente, ser trazidos à] obediência" (B.A.E., t. 185:270-3).

Assim foram transformados os povos sem... (sem cidades, sem chefes, sem escrita, sem história etc.), índios das florestas orientais cujas guerras, menos conhecidas do que as guerras araucanas ou do Chaco, inquietaram continuamente as fronteiras centrais e fizeram regularmente recuar as investidas da frente pioneira. Mas esses povos mantinham relações comerciais regulares, declaradas ou clandestinas dependendo da época, com os serranos, mesmo conservando sua independência e sua integridade territorial até a época da borracha. A partir do século XVII, sua história irá se confundir com a dos franciscanos e do convento de Ocopa; na verdade, a não ser por um curto intervalo dominicano no início do século XVII na região de Tarma e breves conflitos de influência no médio Ucayali com os jesuítas de Maynas no final daquele século, os franciscanos foram os únicos encarregados das missões das florestas centrais do Peru até 1900, enquanto o Urubamba e o Madre de Diós caíam no mais completo esquecimento. São eles, conseqüentemente, a fonte principal, abundante e em certos períodos única sobre os povos Arawak.

Suas primeiras tentativas de redução seguiram o médio Huallaga nas proximidades de Huanuco;[12] logo instalavam aldeias prósperas entre os Panatagua, depois entre os Payansos, e de lá exploravam o Oriente. Quando, por volta de 1637, os padres J. Cabeças Acontiel e

Índios Antis, retratados pela expedição de Paul Marcoy (1848-60).

J. Ximenez tinham adquirido um domínio suficiente das línguas locais para fazer uma "arte", ouviram da memória indígena a história e acontecimentos ignorados da entrada de Gomez Arias: "Os índios Panataguas e comarcanos tinham claro na memória o que sucedeu então, [a guerra e como] Gomez Arias [...] ficou com muito poucos e que escondeu as picaretas para voltar à entrada e muitas enxadas e machados [...] que um índio achou [...]" (Montesinos, [1642] 1906, I:256).

Mas uma nova série de epidemias assolava os sete postos missionários entre 1665 e 1667, causando milhares de mortes cada vez, e desencadeava uma guerra: Kampa, Piro e Pano do Ucayali confederados vieram matar ou expulsar missionários, colonos, neófitos e qualquer germe epidemiológico dessa zona bastante afastada de suas próprias terras. Das únicas reduções importantes fundadas pelos franciscanos, só restam, quando voltam, duas pequenas aldeias semidesertas. Essa primeira experiência de reduções "bem-sucedidas", apesar do preço pago pelos índios às epidemias brancas, marcou a política franciscana na região a partir de então; os padres correram atrás dessa miragem sem jamais reencontrar tamanho fervor, tão grande adesão ou reduções de tal proporção,[13] sem nunca mais voltarem a demonstrar qualquer interesse sociológico que pudesse melhorar sua compreensão não só dos Kampa, como de sua própria estagnação.

"Em nossos índios, tanto serranos como da montaña, é preciso [...] dobrar a vontade, mesmo que seja a paulada, a fim de que mais cedo ou mais tarde se ilustre e se abra o entendimento [para a civilização]" (R. P. G. Sala [1895sq], Izaguirre, t. X:559).

De fato, a fronteira andina oriental, apesar dos renovados esforços dos franciscanos para estabelecer pequenos postos missionários no mesmo ritmo em que eram varridos por rebeliões yanesha e ashaninca, manteve-se em termos gerais estacionada desde a Conquista até meados do século XIX, quando Goodyear descobriu o processo de vulcanização (1844). Foi nessa época que o estado peruano, como os países vizinhos, promoveu grandes programas mal realizados de colonização da floresta; foi então que ocorreu o primeiro *boom* extrativista, o da salsaparrilha, que prenunciou em escala reduzida os métodos e a organização da indústria da borracha. Em 1851, um grande crescimento da demanda da indústria farmacêutica européia (que utilizava a salsaparrilha como antitérmico e sobretudo como panacéia contra a sífilis) e a alta dos preços lançaram durante vinte anos cada vez mais gente à exploração dos *zarzaparillales*. A devastação e os métodos de recrutamento dos índios conhecedores de bons locais eram tais que um decreto (sem efeito) de 1860 do prefeito de Loreto proibiu sua exploração. Nesse momento a fronteira começava a ceder de modo irreversível em alguns pontos, ao longo dos principais vales,[14] de cima para baixo, em direção ao Peru central.

A fronteira entre as terras altas e a Amazônia envolvia três conjuntos regionais: os Andinos, os Arawak e, a leste, os Pano das margens do Ucayali que vinham a ela comerciar ou auxiliar os Arawak a defendê-la. As fronteiras amazônicas entre Arawak subandinos e Pano apresentavam um perfil muito menos claro e continham vários encavalamentos ou profundas inserções criadas por sistemas reticulares de integração comercial, política e matrimonial que iam progressivamente unindo todos os componentes do conjunto arawak e alguns deles a seus vizinhos Pano. De qualquer modo havia, após a área arawak junto à fronteira ecológica andina, uma área pano nas terras baixas.[15] Compunha-se de um lado de grupos ribeirinhos associados aos Arawak num sistema especializado de produção de objetos de luxo que alimentava seu comércio e cujas grandes aldeias, desde a Conquista até o século XIX, reuniam de mil a 1500 habitantes, e do outro de grupos do interflúvio mantidos à margem das redes, sujeitos a ataques pano e arawak.

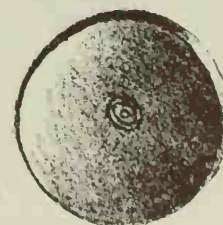
Ramo ocidental da grande família lingüística Arawak, o conjunto subandino costuma ser subdividido atualmente em cinco subcon-

Índios Ashaninca com um "patrão" do rio Amônia, Acre, nos anos 20. Os Ashaninca nunca se tornaram seringueiros no Brasil, mas foram usados pelos patrões como trabalhadores sazonais, e para combater índios de língua Pano, os "nauas".

juntos: os Yanesha, mais conhecidos pelo nome de Amuesha ou Amages, os Ashaninca dos rios e do Gran Pajonal (três complexos regionais), os Nomatsiguenga, os Matsiguenga e os Piro. No total, e incluindo os pequenos grupos emigrados no início do século para o baixo Ucayali ou as redondezas da fronteira peruano-brasileira, representam aproximadamente 70 mil pessoas.[16] Dois desses subconjuntos, os Amuesha a oeste, influenciados por uma longa promiscuidade e mestiçagens lingüístico-culturais com etnias andinas vizinhas, pré-incaicas e incas, como os Chupachos da região de Huánuco e os Piro a noroeste, sob a influência plurissecular dos Pano, distinguem-se tanto pela língua como por traços culturais do núcleo representado pelos três outros subconjuntos ou províncias (aproximadamente 55 mil pessoas). Estes possuem a mesma língua, apesar das variações dialetais regionais, e a mesma cultura. Sua homogeneidade é, aliás, tão grande que só receberam designações provinciais próprias muito recentemente, estando até então reunidos sob o nome de Kampa, que organizava a confusão das inúmeras denominações locais.[17]

Ocupantes de um piemonte muito acidentado, cortado por rios de corredeiras que se juntam para formar os grandes rios — Tambo, Urubamba, Pachitea e Madre de Diós —, os Arawak praticam há séculos um hábitat muito disperso, como notamos acima, com unidades residenciais de tamanho reduzido, que vão de uma dezena de pessoas até duzentos ou mais seguidores de um chefe importante, até quatrocentos, atualmente, nas grandes aldeias construídas em torno de escolas. Mas as unidades residenciais menores são apenas pedaços de uma "casa" que constitui a unidade local e contém de cem a trezentas pessoas. Cada grupo de cinco a nove dessas casas está intimamente soldado numa unidade regional — um rio, seu curso a montante ou a jusante —, por sua vez associada a outras numa "província" ou subconjunto nomeado, "étnico", termo como se vê muito mal adaptado para designar essas identidades que se recobrem. Está-se diante do contexto descrito por Sahlins (s.d., s.l.) de sociedades organizadas em esferas concêntricas de sociabilidade e de coesão política (para qualquer ponto de referência): de fato, não só as regiões formam províncias, como as províncias, ou pelo menos os grupos fronteiriços e os chefes de prestígio, unem-se por sua vez e tendem a integrar os vizinhos periféricos, mesmo que sejam estrangeiros, num movimento centrípeto que contrabalança as periódicas divisões internas das unidades locais, decompostas e recompostas a cada geração. Esferas de sociabilidade em que cada unidade local, regional e provincial mantém sua autonomia plena e se coloca como um centro de integração que se irradia, de modo que a imagem da sociedade kampa é a de um organismo multicentrado cuja coesão se funda na multiplicação das relações horizontais, igualitárias e reticuladas estabelecidas por cada unidade local independentemente.

Como se passa um barco pelo rio Madre de Diós. Uma ponte do varadouro de Souza Vargas, nas cabeceiras do rio Mishagua.

Sistema reticular ligando conjuntos tangentes e esferas concêntricas, são estas as duas figuras que parecem melhor exprimir o tipo de organização "nacional" dos Kampa. Mas falar

em esferas concêntricas significa falar de centro único, e é essa uma das contradições socioculturais desses povos: todos detêm os mesmos locais sagrados, palcos dos mesmos atos civilizadores e nomeados pelo mesmo topônimo, de modo que entre um rio e outro, repetem-se os mesmos nomes de lugares aos quais estão ligados os mesmos mitos. Em compensação, repartem entre si o percurso de *Pareni*, heroína civilizadora, de modo que cada província possui apenas um trecho da viagem dirigida a um único centro, o Cerro de la Sal em que ela se transformou. Cada vez que um viajante chega a esse local, longínquo ou próximo dependendo de seu local de residência, restitui ao mesmo tempo à viagem e aos Kampa sua unidade nacional. Assim, um sistema de eixos orientados em direção a um local único e não duplicável, fonte do sal, se sobrepõe à multiplicidade bem repartida dos centros regionais. Como que para tornar sensível a contradição entre os dois sistemas, reticular e concêntrico, ou sublinhar a inflexão hierárquica introduzida por este último, para o qual convergiam centenas de Arawak e Pano todos os anos, para comerciar, as vizinhanças do Cerro de la Sal apresentavam uma concentração cada vez maior de aldeias populosas, com uma chefia permanente, um sistema de vigias e de fortins ao longo do Perene e do Tambo, a preeminência do chefe do Cerro de la Sal sobre seus congêneres[18] e seu papel freqüente de guardião das terras que tomava a iniciativa da guerra contra o Estrangeiro.

Esferas concêntricas ou sistema reticular, um jogo de escritura torna-se necessário para distinguir os diversos sistemas associativos. Reservando o termo ashaninca para as províncias centrais, recorri a Kampa, na falta de outro termo que possuísse uma extensão comparável, para designar a totalidade dos subconjuntos arawak não-piro que compartilham um traço cultural raro: a proibição da guerra interna, contrapartida de certo modo estrutural dos sistemas associativos e do modelo confederativo. Essa proibição distingue os Kampa dos dois outros grandes conjuntos piemonteses, os Chiriguano ao sul e os Jivaro ao norte, assim como de seus vizinhos Pano. Deve-se entender aqui a proibição da vendeta — enquanto ciclo de vingança interfamiliar, pois há evidentemente assassinatos, mas sem seqüência — e dos ataques entre grupos kampa. A prática da não-agressão estende-se, na verdade, não apenas às várias comunidades de uma mesma província, mas em geral além delas, a todos os "Kampa", sejam Ashaninca, Nomatsiguenga ou Matsiguenga e até Amuesha. As raras exceções verificadas estão ligadas na literatura a uma inversão de identidade, isto é, uma adesão à causa estrangeira, andina (no caso missionários, colonos etc.). Até mesmo Tessman, cuja obra "é a de um zoólogo que se enganou de campo de estudo" (S. Varese, 1968:110), notava a partir de informações franciscanas, esse traço que distingue os Kampa dos outros conjuntos que encontrou, e vários testemunhos nesse sentido podem ser encontrados nos textos históricos.[19] Ora, essa paz interna que Izaguirre data da época de Juan Santos Atahualpa e, sob o seu impulso, da guerra dos dez anos (1742-52) travada pelos Kampa com o auxílio dos Pano e que derrubou — *western* amazônico — todos os fortes avançados (missões franciscanas fortificadas) e postos de fronteira defendidos pelo exército peruano, essa paz interna parece ser mais antiga a julgar pelos mitos, relato épico das guerras com o Império Inca[20] ou das entradas. Vimos que essa paz interna certamente se consolidou no tempo dos Incas, esboçada provavelmente desde Huari e a época seguinte, *aucaruna*, de guerras entre feudos andinos rivais. Essa não-agressão kampa é apenas confundida pelos primeiros testemunhos pela assimilação de seus raros defensores kampa cristianizados ao mundo branco e, portanto, como eles atacados, como eles mortos ou expulsos.

De qualquer modo, a proibição de derramamento de sangue entre si é um dos enunciados de palavras arcaicas de uma espécie de tábua da lei que os chefes de dois grupos kampa que se encontram pela primeira vez entoam: "nós somos Ashaninca[21] e os Ashaninca não se matam entre si". A vendeta e as hostilidades são substituídas pelo parlamentarismo, muito importante entre eles, dizem os textos, pela quarentena à guisa de ruptura e, quando se está próximo demais, pelo afastamento espacial.

"Os Kampa do Tambo não podem se mover, tamanho é seu ressentimento em relação aos do Unini e estes, do mesmo modo, não se aproximam mais dos Kampa do Tambo", notam franciscanos do início do século XX:[22] distanciamento facilitado pela extrema disper-

são das unidades locais e amplidão dos territórios; quarentena que pode se estender, como nesse caso, a um grupo de comunidades, e durar uma geração.[23] Essa proibição — ou forte restrição — da agressão armada não atinge os Piro. Estes, como todos os grupos pano fluviais ou interfluviais, praticavam a endo e a exoguerra; atacavam, assim, outras aldeias ou casas piro, kampa ou pano, de que seriam, por sua vez, as vítimas. Nenhuma hostilidade, portanto, entre os Kampa até por volta de 1890, na época da borracha, e uma constante preocupação em congelar as possíveis hostilidades com vizinhos imediatos. Num jogo de extensão das esferas de sociabilidade e de paz, estabelecem-se aldeias mistas nas fronteiras provinciais ou, o que é mais significativo, nas fronteiras "nacionais" kampa. Havia, e isso está documentado desde a Conquista entre os Panatagua, os Amuesha e os Ashaninca, aldeias fronteiriças compostas, por exemplo, de uma metade amuesha e outra ashaninca. Em 1989, eu pessoalmente residi numa aldeia matsiguenga-ashaninca recém-criada. Algumas dessas associações fundiram nas fronteiras kampa gente de etnias e línguas diferentes. As mais estáveis dentre elas, interkampa ou interamazônicas, geralmente situadas numa confluência, receberam um nome que perdurou um ou dois séculos na literatura: é o caso dos *Chichirenes*, Ashaninca-Nomatsiguenga estabelecidos na foz do Ene, dos *Simirinchis*, grupo ashaninca-piro da foz do Tambo, e dos *Chontaquiros*, Piro-Matsiguenga do médio Urubamba. Houve fusões yanesha-ashaninca em torno do Cerro de la Sal e aldeias arawak-pano, como por exemplo: a aldeia kampa-mochobo na margem esquerda do alto Ucayali e a aldeia piro-comabo na margem direita, uma diante da outra e aliadas entre si, que possibilitavam acionar quatro redes de alianças quando fosse necessário...[24] Não continuaremos a lista, já que fica patente a força centrípeta que desarma o outro e o insere dentro de si e a aptidão política para estender ao mesmo tempo as esferas de paz e as redes de par-

Aldeia Ashaninca, rio Amônia, afluente do Juruá, 1983.

Chefe Samuel Ashanínca do rio Amônia, 1983, Acre.

ceiros comerciais e aliados militares. Nesse jogo de eixo que afasta o inimigo potencial fazendo do vizinho imediato um elemento integrado no sistema de parentesco e aliança, cria-se um *patchwork* étnico, às vezes lingüístico, inextricável, próprio das zonas fronteiriças arawak-pano e um distanciamento da agressão interamazônica de um ponto de vista tipicamente original. Criação realmente original de aldeias interétnicas que parecem inverter as cisões que dividem de tempos em tempos as grandes aldeias pano em grupos hostis e desmentir a dispersão interna das unidades locais. De qualquer modo, malha reforçada nas junções, fronteiras internas (provinciais) e externas (arawak-pano).

Os Kampa pacíficos entre si e os Piro com suas aldeias alternadamente aliadas ou inimigas dos primeiros são constantemente descritos como excelentes guerreiros, amantes da liberdade e prontos para defendê-la, em conjunto ou separadamente. Vista das altas terras, sua fronteira é infalivelmente descrita como de índios de guerra no sentido próprio, já que do lado andino os destacamentos são nela mantidos ou reforçados.[25] "Eles têm uma consciência aguda de sua liberdade pessoal e morrem para defendê-la", escrevia Biedma em 1686, pouco antes de ser executado por Kampa. Outros franciscanos, antes e depois dele, contam como geralmente se anuncia uma rebelião dos neófitos e o conseqüente fechamento das missões: "o batismo, sim, a *mita* (corvéia), não". Essa consciência de sua liberdade está associada a um zelo constante em relação às fronteiras ocidentais: "há muito tempo espanhóis se introduziram nas suas terras, contam panataguas em 1557, eles os expulsaram, matando muitos cavalos que comeram e homens, entre os quais um capitão cristão".[26]

De fato, na época da queda do neo-império de Vilcabamba, uma delegação de Anti veio renovar a aliança e a "amizade" dos tempos incaicos com o vice-rei de Toledo, e pediram padres, que para eles tinham então o mesmo status que os sacerdotes e curandeiros inca que passavam tempos na floresta, com três condições: sem nenhum outro espanhol, nem soldado (espanhol ou inca), nem intromissão alguma em suas terras. Requisição apresentada nos mesmos termos em 1594 em Lima, por uma embaixada de seis chefes kampa ao marquês de Cañete. Trata-se de uma reivindicação de liberdade e de respeito às fronteiras, que, é claro, nunca se faz no âmbito dos cativos trazidos por ataques interamazônicos, ex-

pressa apenas diante do mais estrangeiro dos estrangeiros, o Não-Amazônico.

Essa organização cujos membros se encontravam dispersos por todos os cantos da *montaña* tortuosa era capaz de reunir, em alguns dias, de mil a 3 mil guerreiros,[27] em algumas semanas de quatro a cinco vezes mais ao longo das artérias fluviais; o exército assim constituído sabia manter-se invisível, evitava os embates frontais, praticava a política da terra arrasada e outras estratégias de guerra. O conjunto dessas configurações sociais, militares e táticas se prestava mal aos modelos de conquista inca, e posteriormente espanhola. Em compensação, a lenta penetração da frente missionária teria podido aproveitar-se dos pontos sensíveis: a necessidade que os piemonteses tinham de intercâmbios econômicos, terapêuticos e rituais de modo a garantir o controle das relações com as terras altas. Mas os franciscanos ignoravam as razões profundas dessa demanda, preferindo explicações mais imediatistas, como o desejo de metal; por isso viam suas conquistas serem ameaçadas constantemente e eram banidos daquelas terras por armas cada vez mais numerosas, proporcionais ao número de militares que os acompanhavam. De qualquer modo, em caso de crise grave e fechamento das fronteiras, os Arawak podiam perfeitamente manter sua auto-suficiência, já que as relações comerciais jamais tinham tido a necessidade econômica por único objetivo. Deve-se lembrar aqui que como as terras kampa eram ricas em minério de ferro na região do Chanchamayo, os grupos envolvidos começaram a extrair e fundir o metal, para garantir sua liberdade.[28] Além disso, a extensão dos circuitos comerciais interamazônicos lhes garantia um relativo abastecimento, através de canais que chegavam aos comerciantes brasileiros, quando fechavam suas fronteiras ocidentais. Mas em 1853, o primeiro navio a vapor sobe o Amazonas até o povoado de Loreto; em 1860, oficinas mecânicas são instaladas em Iquitos, que se torna um porto fluvial quatro anos depois. Novas estruturas surgem, o comércio branco invade o Marañon, e em seguida o Ucayali. Os Pano ribeirinhos envolvidos na extração da salsaparrilha e no corte de lenha e ligados aos patrões e regatões se retiram do comércio interamazônico e abandonam as vias de acesso ao Cerro de la Sal. Os Kampa encontram-se então sós diante das ondas de colonização que vêm de rio acima e dos *caucheros* que vêm de toda parte.

Eis-nos de volta a essa época de transição do final do século XIX, que presencia o nascimento da indústria dos pneus (1880) e a exploração em grande escala da borracha. O vale do Chanchamayo é colonizado e a frente pioneira se apropria das minas de ferro, obrigando os Kampa a abandonar suas fundições. Depois vem a luta pelo sal, que os colonos e os ingleses da Peruvian Cy tentam confiscar, e a defesa do Cerro de la Sal (1896). Um "falso deus" segundo os franciscanos, *Amachegua*, xamã ou messias, anima a resistência e promete a vitória, afirmando que as balas do inimigo se transformarão em folhas secas cada vez

Chefe Samuel Ashaninca do rio Amônia, 1983.

que forem atingidas pelo sopro poderoso de um combatente.[29] A intrepidez dos guerreiros confiantes em sua invencibilidade faz tremer de medo os colonos e *caucheros*, que batem em retirada.

Amarga vitória essa dos confederados kampa da região do Pangoa, do Perene, do Tambo e do Yurinaqui, concessão da Peruvian Cy desalojada! Alguns meses mais tarde, o governo peruano decreta que a zona pertence ao *Estanco de la Sal* e entrega as minas de sal-gema à exploração industrial. "Com o sal dos Kampa o governo pretende criar um fundo para comprar de volta Tacna e Arica, perdidas na guerra contra o Chile."[30]

Pouco a pouco a colonização se apossa do Cerro de la Sal, empurrando os Kampa para o Gran Pajonal. Foi nessa região que Fitzcarraldo, acusado de espionagem para o Chile (1880), condenado à morte e salvo *in extremis*, refugiou-se durante algum tempo. Jogando com o messianismo, dizendo que levaria os Kampa para junto do famoso Amachegua, ele consegue atrair um grupo inteiro que gratifica com presentes e espingardas Winchester. O processo está engatilhado.[31]

"Com um conhecimento profundo da *montaña*, ele soube utilizar as rivalidades tradicionais [...] O método é simples: dão-se Winchesters aos Cunibo que devem pagar em escravos kampa, e em seguida dão-se Winchesters aos Kampa que devem pagar em escravos cunibo [ou outros]" (cf. nota 30).

De fato, Fitzcarraldo acaba conseguindo uma verdadeira milícia kampa-piro cujas qualidades guerreiras e espantosos conhecimentos geográficos de imensos territórios sabia apreciar. Foram eles, afinal, que o fizeram descobrir o *varadero* chamado istmo de Fitzcarraldo, que lhe permitiu fazer carregar barcos do Ucayali ao Madre de Diós, e no qual projetava instalar uma ferrovia quando morreu prematuramente.

Mas os impérios dos *caucheros* esgotavam depressa demais suas reservas humanas; calcula-se que 40 mil Witolo foram exterminados entre 1900 e 1910 no Putumayo. As incessantes *correrias* com seu assustador desperdício de vidas humanas subiam cada vez mais os rios para compensar as carnificinas ao norte e a leste, no Madre de Diós e na região do Acre; exatamente onde Suarez, acusado de inúmeros crimes sem jamais ter sido processado, daria refúgio e "trabalho" a Macedo e Menacho, fugindo de pesadas penas pelo caso do Putumayo.

Os Kampa de Fitzcarraldo foram lançados contra outros Kampa; essa "nação" que tinha perdido o ferro, o sal e o controle do comércio interamazônico se via diante da derrocada de suas bases sociais e culturais: a lei que regia as relações dos Ashaninca entre si foi desprezada. Alguns Kampa, enlouquecidos,[32] se apossavam das armas de outros Kampa vendidos como escravos. Contra eles só havia duas coisas a fazer: a morte ou o exílio voluntário para escapar dela, enquanto a memória de seus nomes, de seus atos, contraposta à de antigos nomes gloriosos, deveria permitir o retorno a certas tradições e, fomentando sua reunião, promover o renascimento kampa. Atualmente, já saíram de seu isolamento local os sobreviventes dos que participaram das *correrias* pós-borracha (1920-50). Reinseridos no tecido social eles contam, como se falassem de um momento incompreensível de si mesmos, sua loucura de antanho, gerada pela de seus pais.

Como conclusão, confrontemos três textos resumidos, um de história e os outros de memória matsiguenga sobre essa época das *correrias*.

"Em 1897, o padre Sala, explorando o Pajonal, encontrou Kampa em plena correria para Fitzcarraldo e Suarez; deviam 'enganchar operários' para as explorações do rio Manu. Espalhavam o boato de que Amachegua seria visto numa determinada aldeia e as pessoas se reuniam para ir vê-lo.

"Chegam Venancio e Romano [dois Kampa] encabeçando cinqüenta Kampa e Piro armados de winchesters [...] Fazem-nos embarcar em pirogas para ir ver o messias [...] e levam-nos [...] para Iquitos ou ao rio Manu [...] transformados em escravos."[33]

"Meu pai Juamiano era amigo dos *caucheros*, mas meu padrasto, com quem eu vivia, não. Havia Italiano, que dirigia o posto *cauchero* da foz do Timpia, no final do caminho de Lambari e descendo um pouco o rio na outra margem vivia Aladino, que tinha uma aldeia tão grande quanto a de Iromano (Romano), seus dois filhos. Aladino só tinha três mulheres, mas Iromano tinha vinte, sem contar as concubinas [...] Iromano tinha pegado toda a gente do Camisea, depois foi para o Ticumpi-

A exploração da borracha foi causa de grande extermínio de índios a partir do fim do século XIX. Nesta foto, índios de diversas etnias (Amahuaca, Kampa, Andoa, Conibo, Piro) são agrupados como trabalhadores de um seringal.

nea e, no caminho, saqueava todos os que encontrava [...] Então veio para o Picha [...] Todos os do baixo e médio Picha [...] ele os pegou e vendeu a maior parte deles [...] e eu, bem pequeno, o chamava de pai [...] Havia Venacio (Venancio) que trabalhava no *caucho* em Sepahua, Amico, Peco, Piñango, mas isso foi há muito tempo e só sei o que me contou minha mãe [...] e Isere, um grande chefe morto porque era contra as correrias. Havia Pensahkiri, um Ashaninga que trabalhava para Colombiano, o pior de todos, esse Colombiano. Matava até as mulheres [...] e todos os que resistiam [...] Uma vez ele matou dez Matsiguenga sem mais nem menos, para dar o exemplo, para amedrontar os outros." (Shirongama, 67 anos em 1978, que participou de algumas *correrias* dos anos 1935-45.)

"Nasci no alto Picha; [...] quando eu tinha seis ou sete anos, um Wiracocha que se chamava Perara [sic] veio com mestiços e outros Matsiguenga [...] todos eles tinham espingardas, nós não [...] cercaram nossa aldeia ao amanhecer [...] mataram três ou quatro homens [...] depois todos os velhos que não queriam, mas todos os outros, os adultos e nós, as crianças, eles amarraram nossas mãos para trás, travaram nossos pés e vendaram nossos olhos [...] fizeram uma grande balsa em que nos amontoaram mais apertados do que frangos no fundo da piroga quando se vai vendê-los [...] Levaram-nos para Atalaya. Alguns morreram, no meio de nós [...] amarrados ao sol sobre a água e sem nada para beber, nem comer [...] durante os dez dias de viagem. Os do meio da balsa não podiam beber, eram só borrifados pela água do Ene, e os da borda, ao tentarem, caíam n'água e se afogavam. Quando chegamos em Atalaya, a metade de nós já tinha morrido [...] Depois de duas luas, meus pais, meu irmão e minha irmã mais velhos, eu, outras famílias, fugimos para a floresta; andávamos de noite e nos escondíamos de dia. Durante três meses, andamos para voltar ao Picha e outros morreram durante essa volta." (Maricusa, aproximadamente setenta anos em 1978.)

Outros relatos gravados, feitos pelos sobreviventes, seus parentes jovens ou seus descendentes contam o desespero do cativeiro: mães que matavam seus bebês esmagando-lhes o crânio contra as vigas da casa-prisão para que não fossem escravos, e os que comiam terra

para se suicidar apesar de amarrados; falam das torturas e relembram o terror de uma insondável angústia: corpos cobertos de gasolina e queimados vivos para iluminar as refeições campestres servidas por Fitzcarraldo; mulheres que recusavam a concubinagem tinham as costas dilaceradas e cobertas de pimenta, eram trancadas sob o sol ardente em cubículos de zinco até morrerem; corpos torturados, almas mutiladas... "Arames farpados de loucura!" Essas palavras, esses gritos, esses testemunhos far-se-ão ouvir, mas na obra em negro em que não lhes serão restituídos seus quinhões de espaço e de liberdade.

NOTAS

(1) "Em 1889, o território do Acre — 148 027 km^2 —, teoricamente sob soberania boliviana mas colonizado pelos seringueiros brasileiros, é proclamado independente por iniciativa do aventureiro Galves. Finalmente, o território é anexado ao Brasil em 1903, através de uma indenização de 15 mil libras à Bolívia" (J. Piel, 1980:237). As violentas escaramuças não cessam, no entanto, especialmente contra possessões peruanas... Antes mesmo da proclamação de independência do Acre, veleidades semelhantes haviam surgido em Iquitos; os "conjurados" tinham até mesmo considerado a possibilidade de uma ação conjunta da Amazônia ocidental, para estabelecer os *Estados Unidos da Amazônia*. Ver, por exemplo, uma tentativa de independência liderada pelo coronel R. Aramburu em 1896 (in J. San Roman), e em 1899, as conturbações políticas causadas por Viscara, "prefeito rebelde [...] senhor de Iquitos" (in A. Plane, 1903).
(2) H. Bonilla, 1974, 1976; J. Piel, "Le caoutchouc, la winchester et l'empire", *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, t. LXVII, 1980:227-52. A estrada de ferro do Madeira tinha por objetivo levar as mercadorias de Santo Antônio até Guajará-Mirim, atravessando uma série de corredeiras e doze quedas d'água, entre as quais a Caldera del Infierno, que tornavam a navegação impossível. Sua construção foi iniciada em 1878, interrompida durante trinta anos e finalmente terminada em 1913.
(3) "[...] por volta de 3000 a.C. os proto-Arawak estavam concentrados na várzea do médio Amazonas, próximo à atual Manaus [...] Uma agricultura de floresta tropical levava a um aumento populacional que exercia uma pressão cada vez maior sobre as limitadas extensões de terras aluviais da planície amazônica [...] Para aliviar tais pressões, grupos [...] coloniais começaram a se afastar em busca de novas terras aluviais. Os colonos ter-se-iam deslocado em canoas [...] utilizando todos os rios passíveis de oferecer terras aluviais" (Lathrap, 1970:74). Iniciada há 5 mil anos, a primeira migração proto-arawak levava, portanto, grupos a se instalarem no médio e alto Ucayali, onde sua presença é comprovada há 4500 anos, embora sua chegada possa ser anterior.
(4) Escavações de W. Allen no alto Pachitea, coleção de R. H. Lowie Museum of Anthropology, escavações de Izumi e Terada em Kotosh etc.
(5) Para Lathrap, os Amuesha atuais seriam descendentes dos proto-Arawak, ao passo que todos os outros integrantes do conjunto subandino teriam os proto-Maipure como ancestrais. Parece mais provável, a julgar pelos dados biológicos e lingüísticos mais recentes, que todos tenham uma dupla ascendência. Ver, por exemplo, *Antropologia das populações andinas*, INSERM, 1976, vol. 63. Lathrap também é um dos que aventam a hipótese, para essa região das lagunas, de um abandono da proteção coletiva, especialmente contra os insetos, proporcionada por casas fechadas, quando a proteção individual torna-se possível graças à tecelagem das vestimentas (cf. abaixo).

(6) Veja-se o recorte regional dos Andes proposto por L. G. Lumbreras, 1981. Para maiores detalhes, ver Renard-Casevitz, Saignes, Taylor, 1986, cap. 1, l'Heritage (Renard-Casevitz e Saignes). Citação Th. Saignes.
(7) Renard-Casevitz, op. cit., 1986:26-30.
(8) *-sati* é um morfema que significa gente: *katongosati* = gente de montante, *keringasati* = gente de jusante, são, por exemplo, os nomes locais de duas unidades regionais nomatsiguenga do Apurimac-Ene. A aldeia *sati* era uma aldeia de *sierra* descoberta no final do século XVI situada a noroeste de Machu Pichu, na região de Guanucomarca (provavelmente a atual Vilcabamba chica). Ver Renard-Casevitz, Saignes, Taylor, 1986:166.
(9) Ver Renard-Casevitz, 1981, e op. cit., 1986, caps. 2 a 4.
(10) Ver Renard-Casevitz, 1991b, e op. cit., 1986:109, 210-1.
(11) É desnecessário salientar as contradições internas desses textos, mas lembraremos a admiração de Salinas Loyola diante do refinamento da cerâmica pano e da riqueza de suas roupas e jóias. Ou ainda, no final do século XVII, pouco após a instalação das primeiras missões franciscanas entre os Panatagua, e no século XVIII entre os Amuesha, as encomendas de cobertores e toalhas feitas pelo vice-rei e pela corte, a quem tanto agradavam os tecidos arawak em algodão e penas.
(12) Os primeiros contatos diretos datam de um litígio de fronteira em Guamancoto em 1550 e, principalmente, de 1557-8, quando da tentativa de entrada de Gomez Arias, que fracassou diante da resistência armada dos Panatagua. A primeira exploração franciscana, com a fundação de uma pequena aldeia que teve vida curta, pelo padre Bolivar, data de 1628, a primeira fundação duradoura de 1631; ambas respondem ao pedido do chefe A. Talankamincha que liderou uma delegação de 150 pessoas até Huánuco, para pedir padres, e que foi batizado pelo bispo. Vinte anos depois, havia aproximadamente 12 mil Panatagua reduzidos em seis aldeias, apesar de a primeira epidemia ter matado mais de 2 mil pessoas, em 1643. O impacto das epidemias sobre as populações arawak e pano é difícil de avaliar.
(13) Para acompanhar em detalhes a história dos franciscanos de Ocopa, deve-se consultar a obra mo-

numental de Izaguirre, 1922-6, *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Peru, 1619-1921.* 14 vols., Lima. Para um ponto de vista antropológico, ver sua "Descripción historico-etnográfica de algunas tribus orientales del Peru", 1926-8 (sob o nome de B. Eyzaguirre), B. S. G. L., t. XLIII, XLIV, XLV.

(14) Ver por exemplo o texto de Cosme Bueno, escrito na segunda metade do século XVIII; ele cita como postos de fronteira a leste de Huánuco as quatro aldeias que marcavam a fronteira inca na época da Conquista, apesar das perdas populacionais panatagua (Renard-Casevitz et alii, op. cit., 1986:147). Alguns projetos de colonização foram realizados na floresta central: vale do Chanchamayo, colônia alemã do Pozuzo. Mas apesar das leis e decretos cada vez mais favoráveis aos colonos recrutados na Europa, muitos deles, desencorajados pela duração da viagem e seduzidos a caminho por recrutadores brasileiros, denunciaram seu contrato e se instalaram no Brasil, de modo que muito poucos chegaram ao Peru central. Um pouco antes, entre 1850 e 1874, 90 mil chineses tinham imigrado para o Peru para suprir a falta de mão-de-obra decorrente da libertação dos escravos. Alguns deles se encontram nas plantações orientais do Peru central.

(15) No que diz respeito à floresta centro-sul do Peru. Esta é uma visão simplificada de uma situação complexa, já que existem grupos arawak nas fronteiras peruano-brasileiras a sudeste e peruano-bolivianas ao sul, constituindo uma ponte até os Mojos do Mamoré.

(16) Na época da Conquista, incluindo os Panatagua do Huallaga, dizimados no século XVI por epidemias e extintos no século XIX, a população arawak era certamente constituída de mais de 150 mil pessoas, antes do *boom* da borracha, 85 mil, e depois dele, indubitavelmente, menos de 50 mil. Ver a esse respeito Denevan W., 1980, *Amazonia peruana*, vol. III, nº 5: "La población aborigen de la Amazonia en 1492" e a relação de 3,5 entre seu ponto mais baixo e a população pré-Conquista, o que nesse caso equivale a aproximadamente 175 mil pessoas (todos os números propostos por Denevan para os Kampa devem ser aumentados de modo a reintegrar os Piro e os Machiguenga do alto Madre de Diós no total dos Arawak subandinos. Os números de S. Varese apresentados em nota são mais confiáveis, embora um pouco superestimados para a década de 1970: 62 mil Arawak subandinos, sem contar os Piro).

(17) À guisa de exemplo, eis uma lista impressionante, ainda que parcial, de unidades ashaninca do Perene, feita pelo padre Biedma, em 1671: "Todos os índios que viviam naquelas regiões estavam reunidos sob o nome genérico de Kampas, mas havia grupos que tinham denominações peculiares", citando então ao sul da missão de Sonomoro os Pangoas, os Menearos, os Anapatis e os Pilcozunis; ao norte, os Satipos, os Capiris e os Tomirisatis; a leste (rio abaixo) os Cobaros e os Pisiatiris, mais além os Cuyentimaris, os Sanguineris, os Zagoneris e os Quintimiris (in Izaguirre, I:197-8 ou in Biedma, 1981:106-7, e também à p. 97, onde os nomes de grupos e de heróis míticos se mesclam).

(18) Como Siquincho, "chefe principal do Cerro de la Sal", que, em 1674, manda os chefes de Quimiri, Pichana, Sonomoro e Satipo expulsar os estrangeiros das terras kampa. Ver Izaguirre, t. 1. Ou ainda, em 1897, a guerra de expulsão da Peruvian Cy (borracha) e dos colonos que queriam controlar o acesso ao sal.

(19) 1930:92 e Izaguirre, Maurtua, Amich, Maroni etc., aos quais devem-se acrescentar os cronistas.

(20) Tradições incas sobre as tentativas de conquista feitas nas terras baixas referem-se a conjurações ou sublevações gerais dos *Antis*, esforços conjuntos e lutas comuns nas fronteiras Iscaicinguas, Manaries, Manan Suyo e Opataries para resistir às tropas incas (ver nota 4), ou seja, do leste do Tarma ao Madre de Diós. Logo após a Conquista, na época do império rebelde de Vilcabamaba, os espanhóis são informados de que os Kampa (Anti, Pilcozones etc., confederados) e os Chuncha (piemonteses desde Madre de Diós até Carabaya) apoiaram Manco Inca num projeto de sublevação geral, e que negociações favoravelmente recebidas estão em curso com os Chiriguano e até com os Diaguites chilenos.

(21) Ashaninca é ao mesmo tempo a autodenominação das gentes das províncias centrais (Cerro de la Sal e Gran Pajonal) e um termo comum aos Kampa que significa seu parentesco. O termo começa com a-, nós inclusivo, ou seja, nós e vós, nossos vizinhos ainda desconhecidos, mas arawak como nós, e significa nós a gente. Em Nomatsiguenga, encontra-se a inicial no-, nós exclusivo.

(22) In Izaguirre, t. X:304.

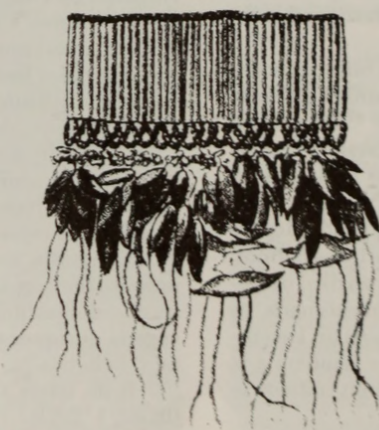
(23) Conheço dois exemplos de quarentena de trinta anos ou mais, um contemporâneo e o outro do início do século. Esse tipo de evitação ocorre até no seio de uma aldeia, em que pessoas iradas costumam fechar-se dentro de casa.

(24) Em compensação, Piro Opatanaris aliados dos Kampa entre 1680 e 1700 eram inimigos de outros Piro aliados a Conibo, enquanto outros Conibo tinham constituído um "povoado misto" com Kampa (Biedma, 1981:82 etc. Ver in *Amazonia peruana*, especialmente Vital, vol. VI, nº 12, *Mercurio Peruano*, nºˢ 80, 81 e op. cit). Além desses exemplos dos séculos XVII, XVIII e XIX, pode-se evocar um outro da virada do século: uma aldeia piro transferida rio acima no Pongo Maenique. Convidado por Eduardo, famoso chefe matsiguenga estabelecido na margem esquerda, o chefe piro e sua gente vieram instalar-se bem defronte, na outra margem, para controlarem juntos todos os movimentos no Pongo e impedir a passagem de caçadores de escravos. Um francês e um italiano que por ali se arriscaram com um pequeno grupo de Matsiguenga capturados foram mortos e tiveram suas cabeças cortadas e enfiadas em estacas colocadas na entrada do desfiladeiro, como aviso (*memória matsiguenga*). Uma versão ligeiramente diferente dessa história ou outra história semelhante se encontra em I. Bowman.

(25) Essa reivindicação de liberdade é, aliás, um traço ao qual os espanhóis deveriam estar habituados desde a Conquista, mas que não podiam absorver em seu universo hierarquizado e piramidal: Deus, o rei, o vice-rei etc.; desqualificam, assim, como uma marca de selvageria qualquer tipo de organização social horizontal ("behetria").

(26) B. de Torres, *Crónicas agustinianas del Peru*, 1972 [1639], t. 2:331.

(27) Como ocorreu em 1990 após o assassinato, pelo MRTA, de um chefe da região de Pichis, que resul-

tou na constituição de um "exército ashaninca" reunindo uma população de 24 mil pessoas, que declarou guerra aos narcotraficantes, ao Sendero Luminoso e ao MRTA por diversos abusos.
(28) Deve-se interpretar no mesmo sentido o retorno ao machado de pedra por parte de alguns grupos matsiguenga ("Kugapacoris") do alto Timpia desde a época da borracha; fugindo da "selvageria capitalista", isolaram-se do mundo branco num refúgio quase inacessível.
(29) M. Navarro, *La tribu Campa*, Lima, 1924, p. 23.
(30) S. Varese, *La Sal de los Cerros*, Lima, 1968, p. 106.
(31) G. Sala, O. F. M., in Izaguirre, t. X.
(32) A loucura que a memória indígena atribui aos mercenários kampa conota menos o opróbio moral do que a exclusão social: essas pessoas de personalidade "virada" tornaram-se brancos que não têm mais nada em comum com os Ashaninca.
(33) G. Sala, 1897, Ministerio de Fomento, Peru.

HISTÓRIA PÓS-COLOMBIANA DA ALTA AMAZÔNIA[1]

Anne Christine Taylor

Tradução: Beatriz Perrone-Moisés

Tanto do ponto de vista historiográfico como do ponto de vista etnológico, as sociedades indígenas da Alta Amazônia padecem de uma tríplice marginalidade. Situadas no limite entre dois universos — o andino e o amazônico — radicalmente separados nas tradições acadêmicas que alimentam o americanismo, foram por muito tempo vistas como versões bastardas dos modelos paradigmáticos construídos para cada uma dessas tradições: desprovidas dos aparelhos rituais e sociais que se acreditava serem característicos das "Tropical Forest Cultures", também lhes faltava o aparato material e político das sociedades andinas e, assim, não se percebia nenhum interesse teórico em consagrar-lhes pesquisas. Às margens dos dois impérios que moldaram os destinos da América do Sul ocidental — o inca e o espanhol —, sempre foram profundamente afetadas pela história desses dois grandes focos sem, no entanto, deles participarem, a não ser de modo muito indireto. Os historiadores não tinham, portanto, nenhuma razão para dedicar-se a elas. Além disso, por estarem situadas numa zona de fronteira entre Estados, nações e ordens religiosas, pagaram o preço, na carne e enquanto objeto de estudo, das aberrações induzidas por uma perspectiva agressivamente nacionalista ou apologética. Finalmente, a própria natureza conspira para esvaziar a densidade sociológica e histórica das sociedades da Alta Amazônia; tudo o que a geografia tem de espetacular, diversificada e rica de sentido, a paisagem humana tem de sóbria, monocromática, desencorajadora por sua uniformidade cultural e sua proliferação étnica incompreensível. A tentação de explicar uma pela outra ou até substituir insidiosamente a sociologia pela topografia explica a importância desmedida por muito tempo atribuída às determinações "naturais" na apreensão antropológica dos grupos do oeste amazônico.[2]

Contudo, o acúmulo de marginalidades que tanto pesou sobre a percepção científica dessas populações também lhes valeu algumas vantagens historiográficas inesperadas: fronteira significa conflito e, conseqüentemente, registros. O litígio de fronteiras entre o Equador e o Peru alimentou de modo especial importantes compilações de arquivos;[3] em menor escala, as incursões portuguesas, cada vez mais freqüentes e ousadas ao longo do século XVIII, suscitaram, nas pegadas das reformas bourbonianas, dezenas de projetos e relatórios militares, administrativos e eclesiásticos relativos à região.[4] Paradoxalmente, a distância entre o piemonte amazônico e os centros do império espanhol garante-lhe uma presença documental de qualidade excepcional, na medida em que, como todas as regiões marginais de domínio espanhol, essa região foi entregue aos cuidados das missões religiosas. Os jesuítas construíram ali uma grande missão, a de Maynas, cuja história foi várias vezes contada pelos cronistas da ordem.[5] Essas várias tradições historiográficas estão, evidentemente, centradas em épocas e regiões diferentes e orientadas por interesses contraditórios, o que torna difícil organizá-las dentro de uma

visão unificada e coerente. Em suma, os quadros de análise são mutiladores e truncados, mas a matéria-prima é relativamente abundante e variada.

Tal contexto científico exige algumas medidas elementares de higiene metodológica. Antes de mais nada, é preciso procurar "desnaturalizar" a história da Alta Amazônia e fugir como da peste das falsas evidências fornecidas pela geografia, a começar pelas diferenças de altitude: a civilização não flui necessariamente de cima para baixo, como se acreditou durante muito tempo, e um desnível de 2 mil metros em si não quer dizer nada. Na mesma ordem de idéias, deveria ser evidente que uma paisagem segmentada, difícil de percorrer para um ocidental, não acarreta automaticamente a atomização sociológica que tão comumente se atribui aos grupos da *montaña*. Em resumo, é preciso aprender a considerar o espaço mais como um resultado do que como um dado, ainda que apenas a título heurístico, em vez de sempre reduzir a história a uma geografia achatada. Em segundo lugar, convém abandonar os recortes espaciais e cronológicos provenientes de uma perspectiva centrada no Estado, na Nação, na Igreja ou nas terras altas dos Andes, e reconstituir os conjuntos e redes de troca fragmentados pela historiografia antiga, de modo a ressaltar os objetos e os ritmos de evolução próprios da área considerada.[6] Finalmente, é preciso buscar a unidade de perspectiva indispensável para uma abordagem histórica conseqüente, isto é, parcial em todos os sentidos; em outras palavras, adotar um ponto de vista fixo, que sirva para medir as variações. Neste trabalho, o bloco jivaro constituirá o foco implícito. Não que este lhe seja consagrado de modo exclusivo ou mesmo prioritário; mas é com referência às suas características etnográficas e à sua trajetória histórica que avaliaremos a das outras populações da região. Isso também explica a escolha dos limites geográficos atribuídos à Alta Amazônia aqui tratada, ou seja, a região da *montaña* oriental compreendida entre a linha do Equador e o 6º grau de latitude sul, e do oeste ao leste, da vertente oriental da cordilheira à foz do rio Tigre; essa região corresponde, *grosso modo*, ao que era chamado de "missão alta" de Maynas e, portanto, a uma boa parte da Presidência de Quito tal como se encontrava em 1800.

A PAISAGEM CONTEMPORÂNEA

A metade setentrional dessa zona é hoje em dia muito menos "desenvolvida" do que a região ao sul do Marañon. Alguns números bastam para avaliar a distância: Puyo, a cidade mais importante do piemonte equatoriano, não tem mais de 18 mil habitantes e a população não indígena da RAE (Region Amazonica Ecuatoriana, território com uma superfície de 130 mil km²) não passava de 270 mil pessoas no recenseamento de 1982 (A. Colin Delavaud, 1982:38). O piemonte ao sul do 4º grau de latitude sul, ao contrário, inclui, de Tarapoto a Iquitos, pelo menos cinco cidades com mais de 20 mil habitantes (Iquitos tem mais de 230 mil habitantes) e a população total da área aqui considerada — o norte das províncias peruanas de San Martin e de Loreto, e o departamento de Amazonas — ultrapassa de muito o milhão (H. Martinez, 1988:166). De modo esquemático, nossa Alta Amazônia é demarcada por dois pólos de desenvolvimento: ao norte, a principal zona petrolífera equatoriana, centrada em Lago Agrio, uma *boomtown* trepidante e excepcionalmente sórdida, centro de uma área de intensa colonização; ao sul, a região de Moyobamba, cujo desenvolvimento, bem mais antigo mas atualmente mais lento do que o das cidades do Ucayali e do Huallaga, acelerou-se após a abertura da estrada Olmos-Bagua-Jumbilla, vetor de um fluxo de imigrantes da *sierra*. Na região entre o Napo e o Marañon, a frente de colonização ainda está praticamente limitada à franja subandina, embora comece a penetrar na planície, entre Tena e Macas, graças a uma infraestrutura viária longitudinal mais ou menos estável. Toda a região compreendida entre a junção do Zamora e do Upano e do Marañon, acidentada e de difícil acesso, ainda está bastante isolada; só se encontram ali alguns povoados de uma centena de famílias mestiças. Mais perto do Marañon, às margens do baixo Cenepa, do Santiago inferior, a densidade populacional aumenta brutalmente, e entra-se numa outra escala de fenômenos: uma densa malha viária liga a cordilheira às terras baixas, por todos os lados há cidades de milhares de habitantes e colonos — camponeses pobres da *sierra* ou de outra parte da Amazônia — instalados nas margens dos rios e na poeira de lugarejos que marcam os principais rios. Tudo

comprova a violência das mudanças ocorridas nessa parte da Amazônia peruana durante as últimas décadas; as aberturas de estradas, a intensidade dos intercâmbios e da produção comercial, a presença do exército e da polícia, o dinheiro da cocaína e a violência da guerrilha, ambos se expandindo inexoravelmente para o norte do Marañon. Se a frente pioneira equatoriana ainda constitui em ampla medida uma extensão da economia bastante arcaica da *sierra*, a Amazônia peruana, ao contrário, constitui claramente uma zona de dinamismo sociológico e econômico autônomo.

O PANORAMA ETNOGRÁFICO

O *Oriente* equatoriano e o norte do Marañon, com exceção das províncias de Napo e de Sucumbios, ainda pertencem aos índios em sua maior parte, especialmente aos grupos de língua Jivaro. Estes totalizam quase 80 mil pessoas, repartidas por quatro blocos dialetais: os Achuar (aproximadamente 6 mil), na divisa do Equador com o Peru, principalmente nos vales do Pastaza e do Huasaga (Descola, 1986; Taylor, 1985-9; Ross, 1980; Uriarte, 1990); os Shuar propriamente ditos (30 mil) (Harner, 1972; FCS, 1974; Hendricks, 1988), que ocupam a *montaña* entre o Zamora e o Palora; os Aguaruna (35 mil) (Brown, 1984; Guallart, 1981), que se estendem da bacia do Cenepa até o curso superior do rio Mayo; os Huambisa do Santiago e do Morona (Lenar, 1986); e os Shiwiar do Tigre e do Corrientes (Seymour-Smith, 1988), um grupo de origem mista cujo dialeto é, no entanto, muito próximo do Achuar. Além deles, há dois pequenos grupos de aproximadamente mil pessoas cada um, os Shapra (localizados nos afluentes do baixo Morona) e os Murato ou Kandoshi (Amadio, 1985), situados no baixo Huasaga e nos afluentes da margem direita do baixo Pastaza, pertencentes a uma família lingüística, o Candoa, cuja filiação jivaro é bastante controvertida (Payne, 1981). Em termos culturais e sociológicos, contudo, é evidente que esses grupos pertencem ao conjunto jivaro.[7] O grande conjunto jivaro-candoa faz fronteira ao norte com grupos da floresta de língua Quêchua, conhecidos como Quíchua Canelos e Napo Runa. Os primeiros vivem nos vales do Bobonaza e do Curaray e são vários milhares; entre outros componentes, abrigam Achuar transculturados e os remanescentes das tribos Zaparo antigamente numerosas nessa zona[8] (Whitten, 1976, 1986; Reeve, 1984). Os últimos, também conhecidos, erroneamente, como Quijos[9] constituem um grupo importante em termos numéricos e territoriais: são aproximadamente 20 mil pessoas que ocupam, ao lado dos colonos, o alto vale do Napo e seus afluentes e as nascentes do Curaray, do Tigre e do Corrientes (Oberem, 1971; Hudelson, 1987, 1988; Muratorio, 1987). Os Huaorani (antigamente chamados de Aucas), localizados a leste dos Napo Runa, nas colinas entre o Curaray e o Napo, constituem uma família lingüística isolada; são aproximadamente 2 mil, mas muitos deles se casam com Runas e adotam uma identidade Quêchua (Yost, 1981; L. Rival, 1990). O cinturão quíchua continua a leste — qualquer que seja sua identidade original ou subjacente, a maior parte dos grupos do Tigre-Corrientes e do Napo fala Quêchua —, mas umas poucas comunidades zaparo (especialmente os Arabela e os Iquitos) ainda existiriam nas colinas entre o Pastaza e o Napo. As fronteiras meridionais do conjunto jivaro se encontram

"Índios bravos": uma família shuar (um homem e suas duas mulheres), fotografada em Cuenca, Equador, no início do século. A foto — evidentemente posada — exibe todos os traços considerados característicos desta categoria de índios: ferocidade, insubmissão e orgulho, poliginia, roupas, ornamentos e objetos tradicionais que contrastam com o "bricolage" na roupa e na cultura dos "índios domésticos".

com grupos pertencentes ao conjunto Cahuapana (Chayavitas e Xeberos, totalizando aproximadamente 15 mil pessoas; Fuentes, 1988), ou grupos de língua Quêchua como os Lamistas (total de aproximadamente 20 mil pessoas; Scazzochio, 1979; Wise, 1985) e, finalmente duas etnias profundamente aculturadas de origem tupi, os Cocamas e os Cocamillas, localizados respectivamente no baixo Ucayali e no baixo Huallaga, com uma população de aproximadamente 25 mil pessoas (Stocks, 1981; ver Mapa, p.227).

Quando se consideram os traços culturais geralmente invocados nas tipologias etnológicas, essas sociedades da Alta Amazônia têm um perfil bastante uniforme. Todas se caracterizavam, até recentemente, por um padrão de hábitat disperso, economia de caça, coleta e agricultura de coivara à base de mandioca, uma organização política acéfala, ou mais precisamente um alto grau de autonomia local — das casas ou microcomunidades — na gestão dos recursos econômicos, do poder político e das relações com o sobrenatural; todas partilham uma cultura material sóbria mas tecnicamente refinada, sistemas simbólicos pouco exteriorizados ou formalizados, sem cânon explícito nem exegetas, nenhum grande ritual coletivo e, finalmente, um complexo xamânico muito desenvolvido que se estende de uma etnia a outra. No seio desse conglomerado sociológico, é preciso contudo distinguir, no que se refere às instituições políticas e aos sistemas de parentesco, dois conjuntos claramente distintos: o dos falantes de Quêchua da floresta[10] de um lado, cuja organização político-ritual é profundamente marcada por modelos coloniais (civis ou eclesiásticos) e cujo parentesco se caracteriza por uma terminologia híbrida de tipo mais ou menos andino, mas com traços dravidianos, uma grande importância do pseudoparentesco (*compadrazgo* e *compadrinazgo*) e um casamento relativamente afastado no plano genealógico; do outro, o dos grupos "tradicionais" (isto é, os Jivaro, os Huaorani, os Zaparo...), que têm todos sistemas de parentesco dravidianos clássicos (terminologias ditas "de duas seções", casamento simétrico em graus mais ou menos próximos de primos cruzados bilaterais) e chefias de guerra (real ou imaginária, isto é, xamânica) fluidas e efêmeras. Tal distinção deve ser relativizada, contudo, pois as identidades que remetem a esses dois conjuntos de sociedades estão longe de ser exclusivas; estão, ao contrário, profundamente imbricadas umas nas outras, na medida em que grupos falantes de Quêchua ou cristianizados servem de frente de transculturação para as tribos mais "selvagens", enquanto eles mesmos alimentam sua etnogênese — e a capacidade xamânica que a fundamenta em parte — com suas relações com o mundo dos "índios bravos" aparentemente menos aculturados.

O PASSADO PRÉ-COLOMBIANO

O passado pré-colombiano da Alta Amazônia ainda está mergulhado em trevas, por falta de trabalhos arqueológicos adequados,[11] o que torna impossível ligar com segurança o passado pré e pós-colombiano numa mesma trama narrativa. A antiguidade será, assim, evocada de modo retrospectivo, a partir da história colonial, e num nível temático mais do que cronológico.

Isso posto, sabe-se no entanto o suficiente para afirmar que no momento da conquista espanhola essa região tinha uma configuração étnica e cultural sensivelmente diferente da que tem hoje. O bloco jivaro *stricto sensu* ainda se estendia por boa parte da alta encosta oriental ao sul do Paute e, no início da época incaica, chegava a ocupar uma parte considerável da *sierra* sul-equatorial (Taylor, inédito, a); o vale do Upano, ocupado pelos Shuar durante o século XVIII — e do qual foram expulsos no século XX —, em compensação, era habitado por grupos cañar de cultura andina (Taylor, 1986). O conjunto Candoa era, em termos de território e população, muito mais vasto do que atualmente, já que incluía grupos ribeirinhos importantes no baixo Pastaza, no Marañon e no Morona, entre os quais a população conhecida na época com o nome de Maynas. Ao norte e a leste do Pastaza se encontrava um grande conjunto cultural, de grande diversidade interna, o dos Zaparo, que reunia várias tribos do interflúvio por muito tempo conhecidas por sua belicosidade e seu "primitivismo", tais como os Gaes e os Semigaes ou Shimigayes. Nas bordas setentrionais e orientais desse bloco, encontravam-se ainda um grupo de língua Tupi, os Omáguas, que em seguida se retraíram para o sul e para o leste (Chaumeil, 1981; Myers, 1988), grupos possivelmente chibcha chamados Quijos, parte na *montaña* e parte na

sierra, os Aushiri ou Awishira, sociedade opulenta instalada no vale médio do Napo e provável origem dos Huaorani contemporâneos e, finalmente, vários grupos tukano ocidentais como os Encabellados e os Orejones (ver Mapa, p. 231). Ao sul, os Jivaro tinham como vizinhos as sociedades de língua Cahuapana, como os Xeberos e os Chayavitas e, mais a oeste, um conglomerado de grupos muito mal identificados conhecidos pelo nome de Motilones, cujos sobreviventes iriam constituir o núcleo dos Lamistas coloniais. O Marañon e o Huallaga eram habitados por outros núcleos tupi, como os Cocama e, na *montaña* beirando as terras altas, encontrava-se uma infinidade de microetnias provavelmente descendentes de *mitimaes* incaicos.[12] De resto, redes de trocas de grande escala cortavam esse espaço, carregando machados de pedra, conchas de *Spondylus* (objeto muito valorizado e substituído, no século XVII, pelas miçangas importadas pelos jesuítas) e os machados-moeda de cobre tão difundidos por toda a *sierra* equatorial (Oberem, 1966; Holm, 1978). Essas redes, baseadas em sistemas de companheirismo econômico-ritual diádicos intra ou interétnicos mais do que em grupos de especialistas em viagens de longa distância (como ocorrerá mais tarde), articulavam-se, no sul, ao macrossistema arawak andino e, a leste, ao grande circuito que unia as sociedades do Solimões às da costa atlântica (Santos Granero, 1988; Sweet, 1974; Whitehead).

Essa descrição breve e sumária pretende salientar duas características importantes da paisagem sociológica pré-colombiana. Em primeiro lugar, uma diversidade cultural bem maior do que atualmente existente, já que a gama de formas sociais ia das sociedades interfluviais "simples" como os Gaes até grupos ribeirinhos vivendo em grandes aldeias, estratificados e dotados de chefias poderosas, os dois pólos às vezes coexistindo no seio da mesma "etnia" ou da mesma família lingüística. Em segundo lugar, uma fragmentação étnica menos pronunciada do que hoje em dia e um maior número de grandes blocos lingüísticos. Em outras palavras, a evolução ocorreu no sentido de uma maciça homogeneização cultural e, ao mesmo tempo, uma dissolução dos macrossistemas e das redes regionais em benefício de níveis de organização intermediária ou puramente local.

O SÉCULO XVI: UMA FRONTEIRA NATIMORTA

Nessa região, como em todo o resto da colônia, a primeira leva de implantação no piemonte amazônico — que ocorreu, cronologicamente, seguindo o eixo noroeste-sudeste, entre 1540 e 1620[13] — baseava-se na busca e exploração dos recursos auríferos, inicialmente através do garimpo, e logo depois através da operação de minas no piemonte meridional, essencialmente em Zamora. A penetração hispânica foi acompanhada pelo estabelecimento de uma malha urbana relativamente densa — em comparação com a *sierra* e o litoral — e um afluxo de imigrantes, nem todos espanhóis, evidentemente, impossível de calcular precisamente mas certamente considerável. De fato, a organização administrativa do *Oriente* foi bem mais desenvolvida, entre 1550 e 1580, do que a do litoral ou a das terras altas equatoriais[14] (ver Mapa, p. 232). Isso posto, não se deve superestimar a importância material dessas cidades amazônicas. A expressão *ciudades* que se utilizava para qualificar tais povoados deixa bem claro o peso cultural do modelo urbano entre os espanhóis, mas traduz mal a realidade física desses vilarejos sórdidos e efêmeros. Além disso, o fenômeno de urbanização intensa e precoce na Amazônia não deve fazer perder de vista o caráter extraordinariamente móvel da população colonizadora que, apesar da hostilidade do meio, vagava por toda a região deixando sua marca de devastação, tanto para procurar novos locais de garimpo quanto para capturar escravos.[15] Por isso tais vilas e seus ocupantes tiveram um efeito desproporcional em relação ao seu papel econômico e à sua importância demográfica.

Na virada do século — entre 1580 e 1625, dependendo da data de fundação das aldeias— essa fronteira começou a periclitar. A derrocada da primeira frente de colonização pode ser explicada por um conjunto de fatores: o caráter apressado e anárquico da implantação, aliado à relativa fraqueza dos meios de controle e de recrutamento das populações indígenas locais, o esgotamento dos recursos que motivavam a colonização e, principalmente, o desaparecimento da mão-de-obra indígena, fugida, massacrada ou extinta pelas epidemias.

Os espanhóis tentaram, é verdade, uma reconversão em direção à produção têxtil, prin-

cipalmente em Moyobamba, Quijos e Macas; de fato, a principal riqueza dessa zona, depois do ouro, era o algodão, que aliás constituía a base do tributo exigido dos índios em *encomienda*, tanto em Baeza quanto no vale do Upano. Mas o algodão, como o ouro, não bastou para garantir o florescimento econômico dessas povoações e a produção têxtil nunca se tornou uma produção de exportação. Em compensação, desempenhou um papel essencial na economia regional, na medida em que a vara de algodão rusticamente tecida (*tocuyo*) tornou-se rapidamente, e de modo duradouro, a unidade de moeda corrente com a qual se pagava o trabalho dos índios.

De qualquer modo, a partir de 1580 o grosso da população imigrada começa a refluir em direção à *sierra*, os *encomenderos* desaparecem ou se retiram e, no final do século, resta apenas um punhado de habitantes nas *ciudades* que não desapareceram pura e simplesmente, como Logroño, Sevilla de Oro e até Zamora, temporariamente abandonada. A frente pioneira se fecha sobre si mesma e vai-se fossilizando progressivamente. Enquanto isso, as vias de acesso ao Oriente se degradam e se rarefazem: ao longo de todo o piemonte equatorial austral, restam abertas apenas três estradas, a que passa por Chachapoyas e pelo alto Marañon, a que passa por Valladolid e pelo Chinchipe e a que passa por Baeza e pelo Napo que, ao longo dos séculos XVII e XVIII, será considerada a mais "fácil" para ir da *sierra* de Quito à bacia do alto Marañon.

A veia épica própria da tradição histórica das regiões de fronteira encobre a incômoda realidade de os espanhóis terem sido recebidos pacificamente por quase toda parte, principalmente ao sul do Pastaza e especialmente pelos grupos jivaro. Naturalmente, essa situação não resistiu à rapacidade dos espanhóis, às expedições de escravização e à força letal arrasadora das epidemias importadas. A partir de 1570, uma série de revoltas e rebeliões pontuou a história da frente aurífera: as mais famosas são a dos chamados Pendays (xamãs), na zona Quijos, em 1573, e a "revolta jivaro" de 1590,[16] instigada na realidade, como a maior parte dessas rebeliões locais, por um grupo de mestiços aliados a índios andinos enviados em corvéia de garimpo às terras baixas (Taylor, 1986). Essas primeiras tentativas de resistência armada, todas rapidamente sufocadas, ilustram alguns traços característicos das relações que os índios dessa região manteriam durante muito tempo com os brancos. Inicialmente, a ausência de reações coordenadas em grande escala, ou de confederações semelhantes às que existiam no piemonte arawak do Peru central (Casevitz, 1991; Roman e Zarzar, 1983). Ausência igualmente de grandes movimentos messiânicos pan-étnicos; os levantamentos indígenas peruanos do século XVIII não afetaram nem um pouco as populações do norte da Alta Amazônia. Além disso, quase todas as rebeliões documentadas dessa região foram desencadeadas por mestiços ligados às missões (os *viracochas*) ou aos povoados civis e não por "índios bravos", como sempre se queria fazer crer. Finalmente, mesmo os "insurretos" mais intratáveis, especialmente os Jivaro, geralmente preferiam desaparecer na floresta e esperar que seus agressores esgotassem suas forças e suas reservas, em vez de enfrentar militarmente as tropas hispânicas — e nisso também diferem dos Campa-Piro do piemonte central e dos Chiriguano tupi do sul da Bolívia (Saignes, 1990; Combès e Saignes, 1991). Não é certamente por acaso que essa reticência em combater invasores estrangeiros tinha por corolário um belicismo interno muito desenvolvido — particularmente no seio do macrogrupo Jivaro —, ao passo que o que distingue a rede arawak é, como se sabe, um "endopacifismo" rigoroso. De fato, o único grupo na Alta Amazônia do norte a atacar sistematicamente os brancos durante algum tempo, os Gaes, pertencia a um conjunto, o dos Zaparo, que parece ter sido igualmente "exoguerreiro".[17]

As expedições escravagistas — organizadas sob pretexto de recuperar índios de *encomienda* fugitivos ou "apóstatas" das missões — e principalmente as epidemias[18] provocaram a partir de 1580-90 uma deserção generalizada das margens dos grandes rios e uma fuga em massa dos índios em direção às colinas do *hinterland*, além de uma dissolução das redes de troca e de comunicação intertribais e interétnicas. O piemonte de *ceja* também se esvaziou, já que seus habitantes se retiraram para a *sierra* ou para as zonas do Oriente de difícil acesso. O resultado disso foi uma profunda acentuação da separação entre terras altas e baixas, entre andinos e habitantes da floresta, separação de que os próprios colonos amazônicos, cada vez mais marginalizados econômi-

ca e socialmente, foram as primeiras vítimas. Além disso, os mecanismos de identificação começaram a se modificar de acordo com as relações de força entre índios e brancos; assim, grupos das terras altas fugindo da *encomienda* ou da *mita* se "selvagizam" definitivamente (por exemplo entre os grupos jivaro do Zamora, onde se refugiam numerosos *oyaricos* palta e cañar), enquanto alguns grupos das terras baixas se "andinizam" adotando o Quêchua e se organizando em função de sua vizinhança com os colonos (por exemplo os "Quijos" ou Napu Runa e os Cañar do alto vale do Upano, simbioticamente ligados ao povoado mestiço de Macas. Tais fenômenos — aparição de uma *no man's land* esvaziada de seus habitantes, polarização das identidades étnicas (andinos falantes de Quêchua, racionais e cristianizados, habitantes da floresta selvagens, obtusos, infiéis e insubmissos) — traduzem a metamorfose em fronteira, em todos os sentidos do termo, de uma região anteriormente muito povoada em alguns lugares e, principalmente, profundamente associada, por múltiplos laços econômicos, políticos, sociais e culturais, às populações da sierra.[19]

A ORDEM MISSIONÁRIA

Foi justamente a questão da obtenção e adaptação da mão-de-obra indígena que forneceu aos missionários a ocasião de se implantarem numa região até então entregue aos interesses dos *encomenderos*, que não tinham meios de controlar de maneira eficaz uma população — ainda que bastante desfalcada — rebelde ou fugitiva. De qualquer modo, o desenvolvimento local de uma frente missionária se inscreve, evidentemente, numa dinâmica comum a todas as zonas marginais da colônia. Sabe-se que um processo idêntico ocorre pela mesma época no baixo Marañon, em Mojos, no Paraguai e nos *llanos* da Venezuela. Na região que nos interessa, a missão jesuíta de Maynas foi de longe a mais importante, tanto por suas dimensões geográficas (ver mapa, p. 234) — quanto por seus efeitos sobre o mundo indígena e o peso político dos modelos de recrutamento que desenvolveu. Esquematicamente, pode-se distinguir três fases na história da missão: de 1633 (data da chegada dos jesuítas a Borja) a 1660, um período de exploração intensiva, de colaboração com os co-

lonos locais e de desenvolvimento de técnicas de redução; de 1660 a 1700, uma grande onda de expansão na região Pastazo-Curaray-Tigre, acompanhada pela fundação de várias reduções; e finalmente, a partir de 1720, conforme essa frente despencava devido às rebeliões e à mortalidade que assolava as missões, uma segunda leva de entradas e fundações, bem mais a leste, pela bacia do Napo e o médio Amazonas, expansão contida pela expulsão da ordem em 1767.

Aparentemente, o desenvolvimento da missão jesuítica foi espetacular: no espaço de cem anos, a Companhia conseguiu fundar mais de quarenta reduções que reuniram, ao longo dos anos, várias dezenas de milhares de índios. Na verdade, o edifício era frágil e a grande maioria das reduções criadas teve uma existência fugaz. Tal fragilidade se explica em primeiro lugar pela falta de missionários — nunca eram mais de vinte no total, para controlar, teoricamente, mais de 100 mil pessoas (por volta de 1660) (Golob, 1982) — e mais ainda pela ausência de uma infra-estrutura administrativa e militar coerente e organizada. Em outras palavras, a frente de colonização era suficiente para garantir aos jesuítas uma "clientela" permanente, fugindo da exploração dos *encomenderos*, mas não suficiente para que os religiosos pudessem consolidar suas conquistas e seu poder sobre os índios.

O apelo aos jesuítas lançado em 1664 pelo governador de Borja marcou o nascimento dessa relação ambígua, ao mesmo tempo conflituosa e simbiótica, que até recentemente

ainda caracterizava as relações entre missionários e colonos no piemonte equatorial. Relação conflituosa porque os dois grupos competiam freqüentemente pela captura dos índios (destinados aos *encomenderos* ou às reduções), assim como pela obtenção das parcas riquezas que eles podiam fornecer. De resto, os arquivos estão repletos de denúncias acusando os religiosos de escravização clandestina, de tráfico ilegal, de "quebrar" os preços dos produtos manufaturados, em suma, de minar com suas práticas criptocomerciais um dos mecanismos essenciais de extração de riqueza pelos colonos, a saber, a imposição de uma troca com taxas exorbitantes (Jouanen, 1941). Ladainha que se podia ouvir ainda há pouco em várias vendas de Puyo e de Macas... Mas também uma relação simbiótica, já que uns dependiam dos outros para sobreviver. Porque foram a cobiça e a pressão constante dos colonos que empurraram para os braços dos missionários índios de outro modo muito reticentes a se deixarem reduzir, mas sem os missionários e o auxílio da mão-de-obra indígena suplementar recrutada nas reduções e controlada pelos religiosos, os colonos não teriam conseguido obter dos índios "libres" ou de *encomienda* o trabalho que garantia sua sobrevivência. Uns não podiam se reproduzir sem os outros, e todos se sentiam constantemente ameaçados pelos interesses do vizinho. E a mesma história se repete em relação aos abades dominicanos ou franciscanos do século XIX — muito solicitados pelos *patrones* e *regatones* para garantir a cobrança de uma dívida junto aos índios — e em relação aos salesianos do século XX, inicialmente incentivadores ativos da colonização e em seguida defensores dos Shuar, cujas terras são ameaçadas por esses mesmos colonos e seus descendentes.

Apesar de sua implantação superficial e da quantidade de fracassos que acumulou, a missão jesuítica de Maynas deixou marcas muito duradouras nas sociedades indígenas da região. Em primeiro lugar, uma cicatriz demográfica indelével: as terríveis caças aos neófitos organizadas várias vezes por ano com a ajuda de dezenas ou até centenas de indígenas (Golob, 1982), a obstinação dos jesuítas em manter suas vítimas em aldeias à beira dos grandes rios, expondo-os assim não apenas a sofrer o ataque direto das epidemias que se abatiam sobre as missões pelo menos uma vez por geração, mas também a uma mortalidade endêmica de proporções consideráveis ligada à insalubridade e à malária. Tudo isso explica por que a população da região coberta pela missão baixou de aproximadamente 200 mil em 1550 para 20 ou 30 mil em 1730 (Golob, op. cit.; Taylor, 1989), o que significa uma diminuição global da ordem de 80% a 90%. Além disso, nos grupos que sobreviveram, vários traços culturais se devem à presença jesuíta: em várias sociedades, a organização espacial e residencial (especialmente a alternância regular entre hábitat agrupado e disperso em *purina*[20] ou ainda a disposição das aldeias em *barrios*, como em Andoas ou entre os Lamistas — cf. Scazzochio, op. cit), as estruturas familiares e demográficas (abandono da poliginia, casamento masculino precoce típico das sociedades de língua Quêchua da floresta) e a estrutura político-ritual (híbrido variável de um modelo simplificado do sistema andino dos *cargos* e das organizações aldeãs para-eclesiásticas; cf. por exemplo Reeves, op. cit., e Whitten, 1976) são uma herança direta da missão. Sem mencionar as modificações da indumentária — já não existem índios "nus" na Alta Amazônia, desde o século XVIII —, a introdução de novos gêneros de cultivo — arroz, mandioca brava — e as especializações econômicas (a fabricação do curare para a troca ou o mercado pelos Tikuna e Lamistas, o carregamento do sal proveniente do Huallaga pelos Quíchua do Napo e do Bobonaza, a produção de farinha de mandioca, de redes, tecidos etc.).

Contudo, a conseqüência mais importante da implantação missionária foi sem dúvida a separação radical que contribuiu para institucionalizar entre os "colaboradores" e os refratários, entre os cristianizados — em geral falantes de Quêchua e habitantes sedentários de aldeias — e os infiéis "nômades", em suma, entre os "mansos" e os "bravos", os Runa e os Auca. Os primeiros se articulam diretamente aos estabelecimentos coloniais, como tributários ou clientes, na forma de tribos neocoloniais forjadas nas reduções e *encomiendas* a partir de resíduos de culturas laminadas pela presença espanhola. Os outros, abrigados nas zonas refúgio do interflúvio, cada vez menos expostos a partir de 1700 às expedições escravagistas e às entradas evangélicas (na região que aqui nos interessa), terão, desde o início

do século XVIII até o século XX, contatos com a frente de colonização mediados e filtrados pelas tribos-tampão instaladas nas vizinhanças dos estabelecimentos coloniais e nos grandes eixos de comunicação: os Napo Runa, por exemplo, articulados às populações Tukano e aos Huaorani, os Canelos aos Zaparo e aos Jivaro setentrionais, os Andoa aos Jivaro-Candoa e aos Zaparo orientais (Shimigare e Zaparo propriamente ditos), os Lamistas e Chayavitas aos Aguaruna, e assim por diante.

A FORMAÇÃO DO NOVO MUNDO AMAZÔNICO

Esse panorama sumário da implantação da fronteira de colonização no piemonte sul-equatorial desde o seu início até meados do século XVIII nos leva a abordar um problema ao mesmo tempo evidente e muito complexo: por que os índios se deixaram reduzir pelos jesuítas, ainda que apenas durante alguns anos? De modo mais geral, como a presença de tão poucos indivíduos — um punhado de religiosos, algumas centenas de colonos — pode ter tais efeitos sobre uma população inicialmente numerosa, espalhada por uma região tão vasta? Não existe resposta simples para essa pergunta, mas se fosse preciso fornecer uma, seria a seguinte: em geral, os índios simplesmente não tinham escolha. Estavam sujeitos à ação combinada de vários fatores, dos quais citaremos apenas os mais importantes.

Em primeiro lugar, como pano de fundo, o choque epidemiológico e suas conseqüências indiretas, uma profunda desestruturação sociológica e psicológica que multiplicava e prolongava o efeito das doenças. Em seguida, os ataques escravagistas e as *entradas* evangélicas, operações cuja freqüência, dimensões e extensão geográfica não devem ser subestimadas. Além disso, a introdução de ferramentas, poderoso agente de atração habilmente manipulado pelos missionários. Nesse particular, deve também ser mencionada a transformação dos circuitos de troca tradicionais, muitas vezes interrompidos devido às migrações forçadas e ao medo das epidemias, às vezes desviados e "recuperados" pelos brancos — como no caso do tráfico de sal e de curare — e sempre profundamente afetados pela presença colonial. Finalmente, o papel importante desempenhado por certos grupos — os Cocamas, os Xeveros, os Andoas, por algum tempo os Gaes — cujas estratégias de sobrevivência implicavam uma estreita colaboração com os colonizadores, e que forneciam o grosso das tropas utilizadas pelos colonos e pelos missionários para seguir e capturar seus escravos e seus neófitos. Em resumo, a aceitação da redução — em todos os sentidos do termo — era geralmente a última etapa num processo de degradação fisiológica, sociológica e psicológica ao final do qual aos índios só restava a escolha entre a destruição imediata de seu tecido social e familiar e uma morte rápida nas mãos dos *encomenderos*, ou uma morte lenta (no melhor dos casos), mas em família e com ferramentas, nas mãos dos jesuítas...

Tentemos agora avaliar os efeitos mais importantes dessas agressões combinadas sobre os modos de territorialidade e de hábitat dos grupos da Alta Amazônia. A deserção das zonas ribeirinhas e da encosta oriental da Cordilheira já foi mencionada; ela está ligada à adoção de um modelo de hábitat disperso por quase todos os grupos da região. O hábitat disperso já existia nessa parte da Amazônia muito antes da conquista espanhola, mas ao lado de hábitats de tipo aldeão ou de grandes *malocas* multifamiliares. Todas essas formas desaparecem ao longo do século XVII, sendo substituídas por uma implantação de unidades domésticas isoladas à moda jivaro. A atomização residencial e social acarreta, assim, uma autonomia cada vez maior das unidades no nível de sua reprodução material e simbólica, e ao mesmo tempo um aumento da mobilidade dos grupos locais, devido aos novos solos, espécies de caça e epidemias aos quais tiveram de se adaptar. Se examinarmos as formações ou arranjos sociais enquanto tais, em vez dos padrões de povoamento que lhes são subjacentes, notaremos a transformação radical, quando não o desaparecimento total, de certas formas sociológicas particularmente vulneráveis a essas novas pressões de atomização: por exemplo, as sociedades aldeãs sedentárias, econômica e politicamente estratificadas, que existiam nas margens do Napo no início do século XVI, assim como os conjuntos pluritribais altamente integrados nos planos econômico, político e ritual, do tipo que caracteriza atualmente o Vaupés colombiano.

Mas esse período não se define exclusivamente pelo desaparecimento de formas sociológicas ou de populações inteiras. Nele tam-

bém ocorre o desenvolvimento de comportamentos coletivos em resposta às novas ameaças do meio, entre os quais a adoção, por parte de todas as sociedades, de uma estratégia de crise caracterizada pela suspensão das trocas, dispersão e fuga para as zonas-refúgio e uma atomização social máxima. Tais comportamentos de crise serão, aliás, reativados em toda a sua extensão no momento do *boom* da borracha. Mas o fato mais importante desses anos sombrios foi a emergência de novas formas sociais geradas pelo confronto entre índios e instituições coloniais.

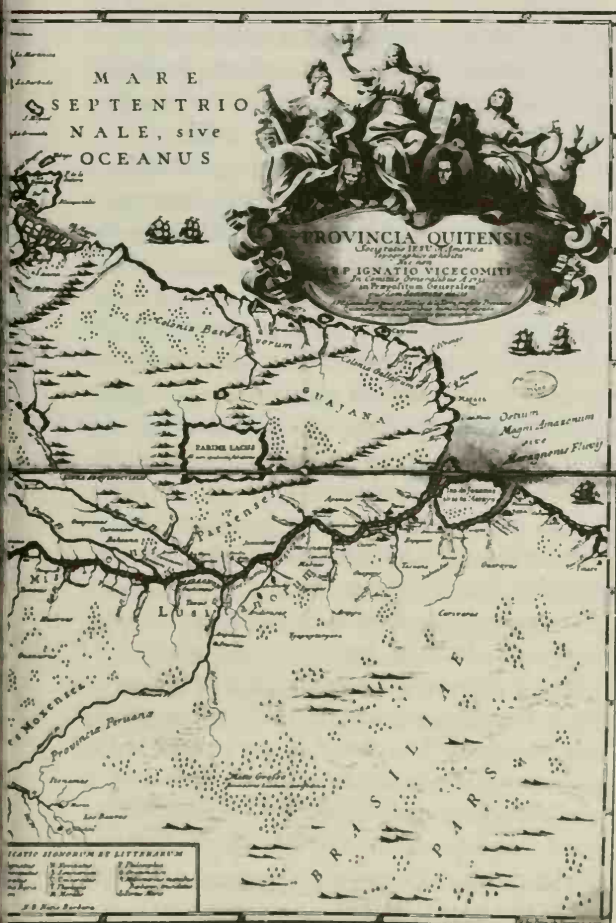
De modo bastante esquemático, os índios, diante da colonização, adotaram uma das três soluções seguintes. A primeira foi o isolamento absoluto e manutenção da independência a qualquer custo, ao preço de um empobrecimento cultural e de uma "arcaização" deliberada. São exemplos notáveis dessa opção os Huaorani contemporâneos, descendentes de uma faustosa sociedade ribeirinha, os Abijiras. É verdade que muito poucos grupos — os Jivaro em particular — conseguiram preservar sua autonomia sem ter de suportar os inconvenientes de um "falso arcaísmo". A excepcional sobrevivência histórica da etnia Jivaro se explica, contudo, por um conjunto de circunstâncias muito particulares. Por um lado, tinha a sorte de estar "pré-adaptada" às transformações de seu meio, já que sua organização sócio-territorial já apresentava todos os traços necessários — dispersão, atomização, mobilidade dos crivos de diferenciação tribal interna, autonomia econômica e simbólica ou ritual dos grupos locais — para resistir nas melhores condições às agressões coloniais. Além disso, o hábito — provavelmente adquirido desde a época incaica — de constituir ao redor de si frentes de transculturação sob a forma de grupos-tampão (como o dos Canelos) e de manipular uma dupla identidade étnica (ver Taylor, inédito, a) e, finalmente, um acesso alternativo aos bens manufaturados, por intermédio das redes que uniam os grupos shuar do alto piemonte a certas populações andinas muito isoladas do alto vale do Paute no Azuay-Cañar (Taylor, 1986, 2).

A segunda solução é a da dissolução étnica por fuga e transculturação individual, caso da maioria dos grupos escravizados e deportados, como os Maynas, ou reduzidos pelos jesuítas. Esses fugitivos buscavam refúgio junto aos grupos ainda independentes ou se reuniam nas zonas vazias em pequenas células instáveis; a longo prazo, esse processo acarretou a cristalização de agregados sociais sem identidade tribal bem definida, especialmente na região situada entre o Tigre e o Napo. Não se trata de sociedades tribais coloniais propriamente, nem de uma população de índios "genéricos" ou caboclos de tipo brasileiro, já que falta aqui o elemento constitutivo essencial dessas formas sociais, isto é, uma presença branca permanente capaz de homogeneizar a partir de fora esses índios destribalizados. Estes não foram, portanto, organizados econômica e politicamente ou socialmente por uma relação comum de exploração nas mãos dos colonizadores, como seriam mais tarde, no rastro do *boom* da borracha. Estaríamos aqui diante de formações caracterizadas por uma espécie de suspensão ou de "conserva" das filiações tribais específicas em prol de uma identidade fluida e instável, baseada na inclusão em redes sociológicas frouxas — no seio das quais um sistema xamânico comum desempenhava indu-

A província jesuítica de Quito. Percebe-se pelo detalhe toponímico neste mapa que a Alta Amazônia era, no século XVIII, uma das regiões mais bem conhecidas, e supostamente mais bem dominadas do Amazonas.

bitavelmente um papel central —, e no fato de compartilharem uma cultura indígena sincrética veiculada pelo Quêchua de missão. Por debaixo dessa língua geral, os idiomas vernaculares em geral se mantiveram, alimentados pela chegada constante de novos refugiados. Esse fenômeno do multilingüismo — que se pode observar ainda hoje no vale do Tigre — talvez constitua a chave da manutenção de identidades submersas. Finalmente, é essa manutenção de uma indianidade específica, ainda que oculta, que distingue esse tipo de formação (igualmente comum, aparentemente, no Ucayali; cf. Gow, 1988) das populações de mestiços *ribereño* que se encontram ao longo de todo o Amazonas.

Contudo, os arranjos sociológicos mais originais e mais importantes que surgiram nessa época foram as tribos coloniais forjadas nas reduções ou em torno de estabelecimentos espanhóis. Essas tribos — os Lamistas, os Canelos, os Andoas, os "Quijos" a partir do século XVIII — apresentam certas afinidades com os conjuntos de que falamos acima — pluritribalismo, cultura sincrética, uso do Quêchua —, mas um conjunto de fatores conferiu-lhes desde a origem uma estrutura muito mais clara, uma coesão e uma homogeneidade que faltam aos agregados do Tigre-Napo e uma identidade específica claramente perceptível tanto de dentro quanto de fora. Independentemente da diversidade dos ambientes em que surgiram essas formações sociais — zonas-refúgio sob a tutela longínqua dos dominicanos, reduções jesuíticas ou povoados coloniais —, apresentam um conjunto de características comuns que justificam sua inclusão numa categoria única. Todas se baseiam num agrupamento de sociedades culturalmente heteróclitas; nesses agregados, as especificidades tribais são ora veladas, ora completamente submergidas, mas de qualquer modo subordinadas a uma identidade coletiva gerada do exterior. Essas identidades "globais" são, por sua vez, atravessadas por um corte fundamental que em larga medida apaga a pertinência das filiações tribais originais: a oposição entre a "face índia" e a "face branca". Pois todas são construídas sobre uma dualidade estrutural entre, de um lado, os comportamentos e instituições ligados aos colonos e aos missionários (e impostos por eles), a "esfera aberta" na qual se movem os *alli runa*, os *mansos* cristianizados, tal como se apresentam nos espaços — cidades, missões, reduções — em que se inscreve a articulação entre índios e mestiços ou brancos (Scazzochio, 1979) e, do outro, os aspectos não aparentes de sua cultura, a "esfera fechada", o mundo dos *sacha runa* senhores de um meio natural e simbólico impermeável aos brancos, ao qual se articulam, no espaço florestal das *purina*, as sociedades "auca" que os cercam (Whitten, 1976). Daí decorre o papel de intermediário desempenhado por essas tribos entre as populações da floresta ainda autônomas e a sociedade colonial dominante: às primeiras, fornecem bens manufaturados aos quais possuem um acesso privilegiado, modelos de comportamento em relação aos brancos (e principalmente de manipulação destes), e finalmente uma formidável fonte de poder xamânico, alimentada justamente por essa proximidade com o mundo branco; à segunda, oferecem docilmente sua mão-de-obra e os frutos de seu trabalho, um meio de regular sua relação difícil com os "aucas" e com os recursos que poderiam contro-

lar e, finalmente, em particular no século XIX, um mecanismo de expansão territorial e econômica por intermédio do ciclo *purina-caserio*-aldeia mestiça-*purina*. Nesse processo, os acampamentos na floresta ou *purina* estabelecidos por famílias indígenas longe de sua aldeia de origem tornam-se progressivamente, no ritmo dos reagrupamentos residenciais que acompanham a criação de novas relações de parentesco, locais de habitação permanente gravitando em torno de um líder-xamã. Essas novas aldeias são então invadidas pelos mestiços e seu comércio, que vão pouco a pouco empurrando os índios para a periferia, e cuja presença (combinada à pressão demográfica dos próprios índios) desencadeia um novo ciclo de anexação de zonas de *purina* e assim por diante. Mecanismos desse tipo — relacionados a um dinamismo demográfico excepcional em relação às sociedades indígenas "tradicionais" do piemonte — podem ser considerados como a origem de quase todos os estabelecimentos mestiços no Oriente equatoriano a partir de meados do século passado.

DA EXPULSÃO DOS JESUÍTAS À EXPANSÃO DOS COMERCIANTES

Qualquer que seja a versão da lenda jesuítica, a partida dos missionários em 1768 não precipitou de uma hora para outra a ruína da Alta Amazônia. Na verdade, a missão já estava moribunda e os estabelecimentos civis em que se apoiava, mais ainda. O final do século XVIII se caracteriza pela decadência da frente pioneira colonial e uma quase interrupção dos fluxos comerciais que a atravessavam ou dela provinham. Os portugueses ocupam sem resistência os territórios dos religiosos controlados pela Audiência, o clero secular encarregado de assumir as missões acaba de arruiná-las com sua imperícia e seu absenteísmo, e as guerras de independência concentram a atenção das populações crioulas. Entre 1760 e 1850, os povoados amazônicos perdem, em média, dois terços de sua população e ao longo de todo o piemonte equatorial, das margens do Napo até o Mayo, a população não indígena não passa de quinhentas pessoas até 1850, segundo a estimativa mais otimista (Taylor, inédito, b).

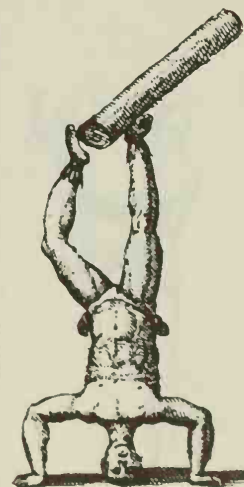
À medida que os brancos abandonam a região e o peso de sua presença diminui, os índios são beneficiados por uma certa retomada demográfica. Não se dispõe dos números, evidentemente, mas o aparecimento de novas aldeias, principalmente no território dos grupos falantes de Quêchua, revela claramente uma inversão da curva que até então regia a evolução de sua população. Um dos sinais mais eloqüentes do recuo colonial é o retorno parcial dos índios para as margens dos grandes rios (no Marañon a montante de Barrancas, no Pastaza, no Morona e no Santiago) e a chegada aos povoados mestiços de delegações de "índios bravos" em busca de bens ocidentais que os intermediários tradicionais não conseguem mais lhes fornecer; tentativas de contato direto que, aliás, darão lugar a trágicos mal-entendidos.[21] É preciso dizer que o recuo da frente pioneira não beneficia a todos os índios: os *índios de pueblo* mais próximos das cidades, especialmente os Lamistas, os Cocamillas e os Chayavitas, passam a ser até mais explorados do que antes, quando as autoridades civis recuperam em seu próprio benefício o sistema de trabalho forçado devido aos missionários, tornando-o ainda mais pesado. A *mita* imposta aos índios para a defesa contra os portugueses e depois para a construção de barcos dará inclusive origem a seguidas rebeliões locais (Fuentes, 1989; Stocks, 1981).

O imobilismo do piemonte equatoriano e sua baixa população mestiça irão manter-se praticamente até o limiar do século XX e depois disso. A zona ao sul do Marañon e as terras baixas a leste do Pastaza, ao contrário, conhecerão ao longo de todo o século XIX um desenvolvimento contínuo, inicialmente lento mas que se acelera sensivelmente a partir de 1860. O início do século XIX é marcado por uma modificação decisiva nos eixos de controle e pólos de desenvolvimento da Alta Amazônia. O deslocamento do norte para o sul se concretiza inicialmente em decisões administrativas, que entregam às autoridades limenhas, civis e eclesiásticas, a gestão de uma província de Maynas bastante aumentada.[22] O impulso econômico veio principalmente da jusante peruana, a partir de 1820, graças ao florescimento de Moyobamba, que passa a se beneficiar da demanda do mercado brasileiro. A melhoria nas comunicações e a intensificação local dos intercâmbios entre *sierra* e *selva* a partir desse centro inicia a expansão de toda a região a partir de 1850, ao mesmo tempo que

se consolida a implantação militar, administrativa e política peruana. Entre 1850 e 1880, todos os grandes rios são explorados e abertos à navegação e a população de Iquitos passa de 277 pessoas em 1850 para 15 mil em 1876, às vésperas do *boom* da borracha (Ross, 1984). O frenesi econômico que começa a se propagar para todo o piemonte peruano nesses anos traduz-se inicialmente por um aumento da exploração dos recursos florestais tradicionais e um crescimento correlato do volume de trocas entre índios e colonos. Um comércio em pequena escala se desenvolve nas primeiras décadas do século a partir da coleta de goma e resina, de *pita* (fibra), cacau, baunilha e do cultivo do tabaco. O garimpo também é retomado. Além disso, uma série de mini*booms* marca o período entre 1850 e 1870: salsaparrilha principalmente, *tagua* (pau-marfim) no vale do Chinchipe, *cinchona* novamente (no piemonte sul-equatoriano). A detonação do *boom* da borracha é portanto preparada e previamente orientada pelas transformações que ocorrem na região a partir de 1820.

O deslocamento dos eixos de penetração, pólos de desenvolvimento e ondas de urbanização para o sul do Marañon não podia deixar de modificar a geografia da implantação indígena. A expansão peruana afeta especialmente o baixo Huallaga, o vale do Marañon a jusante do Pastaza, o rio Tigre e o curso inferior do Pastaza e, a montante, o piemonte de Jaen que goza de um acesso fácil para a *sierra* e para Lambayeque. Em compensação, toda a região entre Barrancas e o Pongo de Retema é deixada para os índios, assim como o Santiago, barrado para a navegação pelo obstáculo do Pongo de Manserche. Assim, os vales do Pastaza, do Tigre e, em menor escala, do Morona serão novamente abandonados pelos índios a partir de 1860, enquanto no Santiago e no Marañon a montante de Barrancas — zona essencialmente jivaro — os índios manterão o controle das zonas ribeirinhas mesmo no auge do *boom* da borracha, e não deixarão a região até a chegada em massa de colonos no final dos anos 50.

O BOOM DA BORRACHA NA ALTA AMAZÔNIA

O *boom* da borracha provoca transformações radicais em toda a Alta Amazônia, inicialmente na região de influência peruana — que consolidará de modo decisivo — e em seguida, mais a longo prazo e por tabela, em toda a região equatoriana do piemonte. O *boom* começa por volta de 1875, atinge o auge em 1890-1900 e entra em decadência pouco depois; em 1914, tinha acabado. Esse fenômeno passageiro, cataclísmico na escala amazônica, coloca problemas históricos complexos e ainda é, paradoxalmente, mal conhecido. Deveria ser considerado como um marco essencial na história econômica e social da região ou constitui apenas uma forma ampliada, intensa mas temporária, das formas de exploração dos recursos e dos homens de longa tradição na Amazônia? A questão se torna ainda mais complicada na medida em que a indústria da borracha assumiu formas bastante diversas. O exemplo fitzcarraldiano e o modelo da Casa Arana de triste memória não são típicos, longe disso, da atividade dos barões da borracha em toda a Amazônia. Dependendo do setor e da época, os sistemas de produção mudam consideravelmente.[23] O látex mais procurado, a *Hevea brasiliensis*, cresce principalmente nas regiões de hiléia, e é nessas regiões, especialmente no Putumayo, que se implantam as grandes companhias monopolistas como a Casa Arana, capazes de armar consideráveis milícias escravagistas. As zonas de interflúvio, por sua vez, são ricas em vários tipos de *balata* — *Castilloa elastica* —, menos valorizadas mas abundantemente exploradas; tais terrenos são geralmente ocupados por pequenas empresas que mobilizam uma força de trabalho reduzida a algumas dezenas de trabalhadores. A intensa competição entre os exploradores pela apropriação das árvores e da mão-de-obra apresenta nesse caso uma certa margem de manobra para os índios. Os sistemas de recrutamento também variam em função dos estereótipos associados aos vários grupos de índios; os Zaparo, vitimados desde cedo pela fama de docilidade, são os primeiros alvos das *correrias* escravagistas organizadas para trazer braços para os campos do Brasil, do Peru e da Bolívia; os índios do Napo também foram deportados em massa (Oberem, 1971; Muratorio, 1987). Os grupos jivaro, situados nas zonas de *balata*, ao contrário, foram no conjunto menos duramente afetados; empregados em sua própria região, sob o controle de pequenos patrões num sistema de *enganche*[24] e não num

escravagismo direto, alguns conseguiram inclusive manter o controle sobre sua força de trabalho e forneciam *balata* livremente a intermediários índios, de sua própria etnia ou de outros grupos (Ross, E. B., 1984; Ross, J. B., 1980; Taylor, no prelo, b).

Além disso, o ciclo da *Hevea* atraiu uma horda de estrangeiros para toda a Alta Amazônia, cujos indígenas até então só tinham sido atingidos indiretamente pela expansão econômica do Oriente peruano. O baixo Pastaza, o Morona, o baixo Huasaga, o Tigre e o Curaray são todos invadidos por multidões de brancos e aventureiros de todo tipo. De resto, os números relativos à exportação de borracha a partir de Iquitos atestam as dimensões do fenômeno: 2 mil kg em 1862, 540 529 kg em 1874, 714 100 kg em 1884... (Ross, E. B., 1984). Mas a partir de 1914 quase toda essa população flutuante se retira e o tráfego fluvial alimentado pela indústria da borracha praticamente se interrompe. O que não significa um retorno ao *statu quo ante*, ou coisa parecida. Em primeiro lugar, o mapa étnico da região é profundamente transformado, certamente tanto quanto durante as últimas décadas do século XVI. Os grupos zaparo poupados pelas reduções jesuíticas são liquidados, imensos territórios tornam-se desabitados; outras populações, como os Bora e os Huitoto, são desarticuladas e seus restos espalhados pelos quatro cantos da Amazônia oriental; certas regiões recebem, ao contrário, novos imigrantes indígenas: no Tigre, no Napo e no Curaray, os trabalhadores não deslocados se juntam à população indígena destribalizada característica desse vale desde o século XVIII. A borracha também deixa atrás de si várias pequenas aldeias concentradas em torno de um punhado de comerciantes que permaneceram, operando uma modesta readaptação, passando a comprar dos índios *balata*, ouro, fibras vegetais, *ishpingu* (falsa canela: *Nectandra cinam.*), principalmente peles e madeira, carne e peixe defumado para suprir os mercados de Iquitos e Nauta. Esses núcleos de população servirão de base para a expansão dos grupos falantes de Quêchua e, ao mesmo tempo, para os mestiços que os parasitam. Dessa época data, especialmente, a implantação da maior parte das aldeias quíchua de jusante no Oriente peruano e os *caserios* Canelos no Curaray e o baixo Bobonaza.

A ERA DO "PATRONAZGO"

O *boom* da borracha acarretou, portanto, uma súbita expansão do sistema simbiótico que liga os brancos e os índios "mansos", mas também introduziu um fator novo. Nas redes de troca criadas em torno dos *caserios* implantou-se um novo modo de utilização da mão-de-obra indígena, o *patronazgo*, que exercerá até 1960-70 uma profunda influência sobre o mundo indígena em toda a Alta Amazônia. Naturalmente, as estruturas através das quais se faria a exploração dos índios não eram totalmente inéditas: tinham suas raízes no tipo de relação estabelecida desde o início do século XIX entre mestiços comerciantes e *índios de pueblo* — Cocamillas de Lagunas, Lamistas, Quijos —, os primeiros retomando a herança colonial e assumindo o mesmo papel que os missionários e os funcionários do antigo regime. Esse tipo de relação, fundado em laços pessoais de fidelidade (por meio de *compadrazgo* ou às vezes de aliança) e numa ficção de troca "social" mais do que mercantil, se generalizou então na Amazônia, favorecendo a nova geografia sociológica desenhada pelo *boom* da borracha, e envolveu, pela primeira vez desde o século XVII, os grupos "aucas" até então preservados pelo jogo das etnias-tampão de uma articulação imediata com a sociedade dominante.

As formas específicas do *patronazgo* variam em função do tipo de produto exigido dos índios e da relação de força entre as partes em presença. Nos grandes rios, o Napo, o Huallaga e o Marañon, implantam-se verdadeiras *haciendas*, baseadas em grupos indígenas em regime de semi-servidão ocupados no cultivo de produtos comercializáveis, especialmente o *barbasco* no Peru e, no Equador, a *naranjilla* (*Solanum quitensis*). O patrão reside geralmente no local e exerce um rígido controle sobre as questões econômicas, políticas e matrimoniais de seus dependentes, que no entanto continuam vivendo em seus territórios e aldeias tradicionais.[25] Em contrapartida, o patrão-compadre fornece bens manufaturados e serviços administrativos e espirituais, em nome de uma missão de educação e de civilização que às vezes leva a sério: batiza ele mesmo os filhos de seus trabalhadores, legisla sobre suas alianças (o casamento entre primos cruzados costuma ser proibido), celebra os ca-

samentos e recebe então um "preço da noiva" em caso de união exógama e, finalmente, herda pelo jogo da dívida várias crianças que registra como seus filhos e utiliza como empregados domésticos até a sua maioridade.[26] Nas regiões mais isoladas e principalmente entre os "infieles", os laços entre patrões e índios são mais frouxos e precários. Os poucos peruanos que se instalaram entre os Achuar, por exemplo, só conseguiram consolidar seu poder sobre determinados grupos locais casando-se e inserindo-se nas relações de aliança, mais arriscadas, em todos os aspectos, do que a de *compadrazgo*.[27] Além disso, em vários casos esses patrões não passam de *habilitados*, e até delegados de sub-*habilitados*, situados no final de uma longa cadeia de dependências econômicas cuja cabeça se encontra em Nauta ou Iquitos. Esses intermediários mestiços praticam geralmente o *enganche*, ou pagamento antecipado em bens manufaturados (grosseiramente superestimados, nem é preciso dizer) e sua atividade está sempre ligada ao estabelecimento de uma relação de compadrio ou de afinidade, ainda que só visitem seus "clientes" esporadicamente.

O *patronazgo*, quer praticado à distância ou por inserção local entre os "mansos", assemelha-se em alguns aspectos à *encomienda* tal qual se desenvolveu na Amazônia: sempre envolve um grupo local inteiro (um *muntun*, como se dizia no Napo) ou um conjunto de grupos locais gravitando em torno de um "great-man" ou de um xamã, que se torna então o intermediário obrigatório entre o patrão e o resto da população. Isso terá conseqüências importantes sobre a evolução das relações políticas no seio das tribos. Até então, as relações de troca nos grupos "auca" eram difusas e qualquer um podia iniciá-las de comum

Mapa étnico da Alta Amazônia contemporânea

COFAN
QUITO
SIONA (Tuk.)
SECOYA TUK.
NAPO RUNA (Q.)
"QUIJOS" Q.
HUAORONI
PUYO
RIOBAMBA
CANCLOS (Q.)
R. Curaray
R. Napo
R. Putumayo
ACHUAR (Jiv.)
SHIWIAR (Jiv.)
QUICHUA
ARABELA (Zap?)
NAPO RUNA (Q.)
SHUAR (Jiv.)
CUENCA
ACHUAR (Jiv.)
R. Pastaza
R. Tigre
QUICHUA
SHUAR (Jiv.)
R. Santiago
HUAMBISA
R. Morona
KANDOSHI (J. C.)
IQUITOS (Zap.?)
IQUITOS
R. Amazonas
LOJA
NAUTA
AGUARUNA (Jiv.)
R. Javari
AGUARUNA (Jiv.)
XEBEROS (Cah.)
COCAMA
COCAMILLA
JAEN
CHOYARITA (Cah.)
R. Mayo
MOYOBAMBA
LAMISTA (Q.)
CHACHAPOYUS
Oceano Pacífico
R. Marañon
R. Huallaga
R. Ucayali

acordo com um *habilitado* de passagem ou com um parceiro de uma etnia-tampão. Ora, o acesso a partir de então privilegiado dos "capitanes" a fontes de bens cobiçados e especialmente às munições e armas de fogo largamente difundidas durante o *boom* da *Hevea* e que se tornaram indispensáveis, acarretou modificações não apenas nas estruturas de poder indígenas, como também no sistema de relações entre grupos locais, que perderam em fluidez e abertura. Mudar de grupo é mudar de patrão e vice-versa, de modo que o grau de fechamento e de atomização dessas unidades políticas fica reforçado, a ponto de as identidades étnicas abrangentes ficarem às vezes quase dissolvidas. Essa é uma das explicações para a importância, na Amazônia peruana, da *comunidad* — por oposição à entidade étnica ou lingüística — e, conseqüentemente, a extrema fragmentação das organizações indígenas contemporâneas.

OS ESTADOS ANDINOS E SUAS MARCAS AMAZÔNICAS: ESTRATÉGIAS DE INTEGRAÇÃO

Pelo final do século XIX, o piemonte equatorial começa finalmente a mover-se, sob o efeito de crises internas ao mundo andino e em seguida no âmbito da dinâmica suscitada pela expansão comercial peruana na floresta. O despertar do *Oriente* equatoriano se manifesta inicialmente através de algumas tentativas de exploração da vertente amazônica a partir das terras altas, por exemplo no interior de Cuenca ou de Cayambe, orientadas basicamente para a extração de *cascarilla* e de *balata* (Taylor, no prelo, b; Yanez del Pozo, 1988; Salazar, 1986). Os proprietários de terras da *sierra*, assim como seus camponeses, são obrigados pelas circunstâncias a diversificar sua produção. Os primeiros procuram comercializar produtos de preço de custo muito baixo e os outros começam a migrar em direção ao piemonte de modo temporário ou sazonal. A partir de 1910, esses fluxos migratórios aumentaram e os colonos, encorajados ativamente pelos missionários, começam a se fixar em torno de certos povoados como Mendez ou Mera (Shell), vivendo de sua posição de intermediários entre a *sierra* equatoriana e a frente peruana, que *de facto* atingia, naquele momento, os cursos superiores do Bobonaza, do Tigre e do Curaray. Em 1928, já havia 250 colonos em Mera, algumas dezenas em Puyo e Arapicos. Esses imigrantes vinham das redondezas de Baños-Ambato e conseguiram se empregar nas *haciendas* ou nas empresas extrativistas de capital estrangeiro (plantações de chá em torno de Puyo, prospecção de petróleo no norte). Ao sul do Pastaza, a frente de colonização foi reativada no início dos anos 30 graças a um *boom* do ouro que atraiu milhares de garimpeiros à região; 18 mil dentre eles ainda estavam no *Oriente* em 1938, em parte graças ao apoio da missão salesiana. As duas províncias meridionais do piemonte equatoriano — o Morona-Santiago e o Zamora-Chinchipe — se distinguiam das do norte pelo papel nelas desempenhado pelos aparelhos administrativos provinciais; ali, a atividade das *juntas* regionais (principalmente o *Centro de Reconversión Economica del Azuay* — CREA) atesta uma intenção de integração local bem anterior ao impulso unificador do Estado. Suas tentativas de colonização planejada fracassaram, mas a abertura de estradas cuja construção foi financiada por esses órgãos e o acesso que permitiam aos mercados da *sierra* viabilizaram uma colonização espontânea, inflada pelo fato de as províncias austrais dos Andes equatorianos terem sido duramente atingidas pela crise agrária. Até 1980, a grande maioria dos imigrantes amazônicos equatorianos provinha dessa região. A guerra entre o Peru e o Equador em 1941 interrompeu esse desenvolvimento ainda hesitante e o *Oriente*, principalmente ao sul do Pastaza, voltou a cair em relativo isolamento e esquecimento durante duas décadas. Mas as estradas, que ficaram, continuavam trazendo para a Amazônia um pequeno fluxo de colonos expulsos da *sierra* pela miséria.

Até 1940, o Estado equatoriano teve pouca presença no processo de integração do *Oriente*. Como de hábito, delegou às missões o cuidado de gerenciar a região e suas populações. A efêmera restauração da ordem das reduções jesuíticas por Garcia Moreno em 1869 atesta bem a persistência, nesse particular, da herança colonial. Mas a Companhia já não tinha força suficiente para arrancar os índios das mãos dos comerciantes mestiços, e abandonou rapidamente a partida em favor dos dominicanos, bem mais conciliadores em relação aos patrões. Assim, a partir de 1880 desenvolveu-se uma nova frente missionária que favorecia

os movimentos comerciais e as migrações suscitadas pelo *boom* da borracha. Os dominicanos, cujas missões de Shell e de Puyo prosperavam graças à presença dos colonos, também se beneficiaram da expansão dos índios falantes de Quêchua. Assim, estenderam seu domínio para o norte e a jusante, retomando igualmente, durante alguns anos, as missões criadas pelos jesuítas entre os Shuar do Upano e do Palora. Os salesianos também se instalam em território shuar a partir de 1890, no vale do Zamora, e incentivaram ativamente a colonização dessa região. Ao mesmo tempo, multiplicaram as escolas e internatos na região indígena, até cobrir, em 1950, toda a zona jivaro do Morona-Santiago e do Zamora-Chinchipe. Proporcionalmente, o desenvolvimento da rede missionária é mais fraco no Peru. Os jesuítas conseguiram se implantar entre os Aguaruna e os Huambisa no final do século XIX, apesar da hostilidade dos índios, mas sofreram, a partir de 1921, a concorrência dos passionistas que se encarregaram do vicariato de San Gabriel del Marañon. Mas os passionistas se contentavam em visitar esporadicamente suas ovelhas, e até 1940 não fizeram nenhum esforço de sedentarização, educação ou colonização. Entretanto, as ordens católicas tiveram de enfrentar, desde o início do século XX, a difusão das missões evangélicas norte-americanas. A Gospel Missionary Union se instalou na Amazônia equatoriana em 1903 (em Macas) e se espalhou rapidamente graças aos meios técnicos de que dispunha: multiplicação das pistas de pouso, criação de uma rádio em língua Shuar, introdução de novos fatores de produção (especialmente o gado) e comercialização de recursos locais em benefício dos índios. A chegada dos fundamentalistas americanos (basicamente na forma do Summer Institute of Linguistics) foi mais tardia no Peru (1947), mas a Wycliffe, aproveitando-se do arcaísmo e do conservantismo do clero católico, começou rapidamente a exercer uma certa influência sobre os grupos indígenas.

A relativa fraqueza da rede missionária no Peru — em comparação com a do Equador — está certamente ligada ao papel mais ativo ali desempenhado pelo Estado: parte ativa no processo de incorporação das marcas orientais, estava menos disposto a ceder seus poderes às missões, sem mencionar a resistência dos *patrones*, cujo controle sobre os índios era de tal porte que tornava redundante — ao menos aos olhos dos funcionários e comerciantes — a presença dos religiosos. Ao contrário do Equador, o Peru tinha também uma política voluntarista em matéria de colonização, que se traduzia em concessões gigantescas a associações de imigrantes estrangeiros. Por falta de meios de comunicação, essas colônias planejadas acabaram todas fracassando, mas um movimento espontâneo de ocupação das vertentes orientais se desenvolveu rapidamente, principalmente a partir de Cajamarca. Como no Equador, esse tipo de colonização foi inicialmente temporário ou sazonal e, nesse estágio, ainda constituía uma extensão da economia *serrana* e de seus problemas, mais do que uma verdadeira fronteira com uma dinâmica própria.

A partir dos anos 60, o sistema do *patronazgo* e a configuração das relações interétnicas e intertribais que lhe eram associadas entraram em declínio. Vários fatores contribuíram para o seu desaparecimento: uma baixa inexorável dos preços dos produtos cultivados ou coletados pelos índios, especialmente do *barbasco*, das peles e, em menor medida, da madeira; a penetração maciça das companhias petrolíferas e a criação concomitante de um mercado de trabalho que oferecia aos índios possibilidades alternativas de acesso ao dinheiro; paralelamente, a expansão das missões evangélicas e dos programas de desenvolvimento comunitário que elas organizavam, logo copiados pelos setores progressistas das ordens católicas.[28] Em tal conjuntura, os patrões mais afortunados abandonaram suas *haciendas* na floresta, migraram para as cidades, reinvestiram em outros setores mais rentáveis (imobiliário, cocaína) e em geral conseguiam, na posição de figurões locais, conservar ou até aumentar seu poder político. Tipicamente, formavam o que foi chamado de "lúmpen-burguesia" (Haring, 1986) das cidades amazônicas. Os menos ricos se transformavam em *regatones*, em geral a serviço de ex-patrões que se tornaram *habilitadores* numa grande cidade. Naturalmente, o *patronazgo* não desapareceu de um dia para o outro; manteve-se durante muito tempo nas regiões isoladas, especialmente ao norte do Marañon em território achuar e aguaruna, onde *regatones* controlavam grupos locais até meados dos anos 80 e pagavam o trabalho dos lenhadores índios em bens manufaturados (Ross, J. B., op. cit.).

A presença das companhias petrolíferas e/ou das missões sem dúvida contribuiu para liberar os índios do controle dos patrões ou dos *regatones*, mas também apresentava os seus perigos. Sem falar das agressões ao meio e aos territórios indígenas, a monetarização progressiva da economia local — no âmbito de um *boom* petrolífero, ainda por cima — gerou ao mesmo tempo um aumento das necessidades e dos preços, e os índios se viram obrigados a se ausentar por mais tempo de seus lares para obter meios de suprir suas necessidades. Em certas regiões, principalmente onde as missões não ofereciam alternativas para o trabalho assalariado para as companhias, esse processo acarretou uma quase-dissolução de certas comunidades, como as dos Cocamillas, trancafiadas até então numa indianidade aparentemente tradicional pela relação com o patrão, e a adoção por parte de seus membros de uma identidade *ribereño* urbana ou rural (Fuentes, op. cit.; Stocks, op. cit.). Em compensação, nas regiões onde as missões eram mais fortes e participavam ativamente de programas de desenvolvimento — como entre os Shuar —, os grupos locais geralmente mantinham sua coesão enquanto se voltavam para novas formas de hábitat e de organização comunitária.[29]

A expansão do trabalho assalariado e da penetração missionária também contribuiu para apagar o que restava da divisão "auca/mansos". A difusão, a partir de 1920, das relações de *patronazgo* para o conjunto dos grupos indígenas da Alta Amazônia já tinha, evidentemente, enfraquecido muito essa divisão; mas na época os modos de articulação das duas categorias de índios com a sociedade dominante ainda eram bastante diferentes. Os "civilizados" costumavam trabalhar em verdadeiras *haciendas*, ao passo que os "aucas" forneciam livremente, uma ou duas vezes por ano, os produtos devidos a um *habilitado*. Além disso, os índios cristianizados mantinham sua posição de intermediários culturais e detinham os instrumentos mais poderosos de manipulação xamânica das relações interétnicas. A partir dos anos 60, esse monopólio começou a enfraquecer, na medida em que "selvagens" como os Achuar ou os Huaorani deixavam seus grupos para trabalhar temporariamente como assalariados na "Kumpania" — uma entidade abstrata que engloba todas as variedades de empresas multinacionais que oferecem pagamento em espécie —, viajavam e conheciam outras populações e, muitas vezes, outras fontes de poderes xamânicos, urbanas ou andinas. Assim, o cosmopolitismo, o status de fronteiriço simbólico, a mobilidade intercultural, privilégios anteriormente exclusivos de certas tribos especializadas, tornaram-se cada vez mais características individuais passíveis de serem adquiridas por qualquer índio de qualquer origem étnica.

As transformações que ocorreram a partir de 1960 na Alta Amazônia foram acompanhadas por um envolvimento crescente dos Estados andinos na gestão de seu espaço de floresta e de suas populações. Seu interesse estava ligado, evidentemente, às jazidas de petróleo, mas também à esperança de que essas florestas supostamente vazias pudessem aliviar a pressão por terras na *sierra*. Também este caso o Peru tomou a dianteira: o presidente Belaunde manifestou já em 1963 uma clara vontade de ocupar e anexar, ideológica e socialmente, o espaço piemontês, como atestam o projeto desmedido da *carretera marginal*, ambiciosos planos de colonização dirigida (que redundaram, novamente, em fracasso retumbante) e a promulgação de um *Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen* agressivamente assimilacionista (Chaumeil, 1990). O desenvolvimento paralelo de um foco de guerrilha no piemonte central[30] mostra bem, aliás, que o controle do território amazônico tornou-se um alvo político importante. O governo militar progressista de Velasco prosseguiu por outros meios a política integracionista inaugurada por Belaunde, especialmente através da elaboração de um dispositivo legislativo, a *Ley de Comunidades Nativas*, de conseqüências consideráveis sobre o mundo indígena na floresta, ao mesmo tempo porque essa lei influenciou de forma decisiva as formas de organização adotadas pelas federações indígenas nos anos posteriores e porque contribuiu, apesar de tudo, para frear o desmantelamento das comunidades ameaçadas de "ribereñização", fornecendo aos grupos em vias de desindianização rápida o espaço mínimo e o tempo de respirar necessário para se reorganizarem.[31] Desse ponto de vista, sua promulgação teve, portanto, efeitos análogos aos da criação de *centros* pelas missões do Equador. O regime militar equatoriano — seguido nes-

se particular pelos governos civis que o sucederam[32] — também multiplicou as medidas legislativas e os projetos de desenvolvimento, ao mesmo tempo estratégicos e econômicos, destinados à RAE;[33] em geral, por falta de meios e principalmente por falta de planejamento coerente, os efeitos concretos dessas decisões demoraram a se fazer sentir. De fato, a integração do *Oriente* equatoriano, que se acelerou consideravelmente a partir do final dos anos 70, deveu-se essencialmente à atividade das companhias petrolíferas, à infra-estrutura que instalaram, aos empregos que criaram e à colonização espontânea que provocaram, mais do que à intervenção do Estado.

O NASCIMENTO DAS FEDERAÇÕES INDÍGENAS

É nesse contexto de expansão acelerada da frente de colonização, de mobilização intensa das missões religiosas concorrentes, de monetarização crescente da economia indígena, de abandono do recurso a intermediários culturais tradicionais, enfim, de ameaça acentuada de desagregação étnica e tribal, apesar da manutenção de alguns aspectos comunitários pelo Estado ou pela Igreja, que deve ser analisado o fato mais importante ocorrido nesses últimos quinze anos no mundo indígena da Amazônia: a emergência e florescimento de federações indígenas muito bem estruturadas e decididas a participar da vida política nacional.

A primeira grande organização, a Federación de Centros Shuar (FCS), nasceu no Equador em 1964 incentivada pelos salesianos. Não é certamente por acaso que surgiu entre um grupo profundamente — e brutalmente — escolarizado da missão. A FCS seria durante muito tempo a ponta-de-lança e o modelo dominante do movimento indígena amazônico. Já

Distribuição das etnias na Alta Amazônia por volta de 1535

Fronteira Tahuantinsuyo
— confirmada
– – incerta

⇛ zonas de penetração incaica

(adaptado de Casevitz, Renard, Saignes, Taylor 1986)

nasceu forte, graças às organizações não-governamentais (ONG) mobilizadas pela Igreja, e colocou em prática uma política bastante "*desarrollista*", realizando projetos inovadores em matéria de educação bilíngüe radiofônica (FCS, 1972). O sucesso da federação shuar levou as missões evangélicas a criar suas próprias organizações indígenas, aparentemente mais tímidas e conciliadoras em relação aos aparelhos estatais, e mais orientadas pela formação e acumulação individual. Contudo, alguns dos dirigentes contemporâneos mais radicais, tanto nos Andes quanto na floresta, são originários dessas federações "apolíticas" de inspiração protestante. Os grupos falantes de Quêchua também se organizaram em federação a partir de meados dos 70, e mais tarde todos os movimentos indígenas da floresta se uniram numa organização nacional, a CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indigenas de la Amazonia Ecuatoriana), inicialmente dominada pela federação shuar, mas atualmente cada vez mais influenciada pelos Quêchua. A rede amazônica constitui hoje em dia um dos principais componentes da CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indigenas del Ecuador), órgão que representa o conjunto da população indígena do país e transformou profundamente a linguagem política e a natureza das reivindicações avançadas pelo movimento. O desaparecimento da noção de classe, substituída pela de "nacionalidad" ou indianidade, a idéia de territorialidade como fundamento de identidades coletivas, a importância atribuída às questões "culturais" e especialmente à educação bilíngüe, todos são temas elaborados originariamente pelos grupos amazônicos que atualmente são comuns ao movimento indígena equatoriano como um todo (Taylor, no prelo, c).

O piemonte oriental no início da época colonial

O Peru também presenciou uma explosão formidável de movimentos indígenas, principalmente a partir de 1974, graças ao quadro jurídico oferecido pela Ley de Comunidades. Como no Equador, as federações jivaro assumiram rapidamente uma posição determinante no seio da dinâmica indigenista. Entre elas destaca-se o Consejo Aguaruna, do qual um dirigente, E. Nunguak, foi até muito recentemente o presidente da AIDESEP (Asociación Interetnica para el Desarrollo de la Selva Peruana), equivalente peruana da CONFENIAE. Um dos aspectos que mais chamam a atenção no movimento indígena peruano, em comparação com o do Equador, é seu caráter extremamente fragmentado no plano institucional: há mais de quarenta organizações para aproximadamente setenta grupos étnicos ou tribais na Amazônia peruana (Chaumeil, 1990). Além disso, as federações do Oriente equatoriano têm praticamente todas um perfil mono-étnico bem marcado, ao menos nominalmente, ao passo que no Peru as organizações são muitas vezes pluritribais e invocam uma identidade mais regional do que étnica. A atomização da frente indigenista peruana está certamente ligada à focalização local herdada do *patronazgo* e à Ley de Comunidades; mas além disso, existem divisões profundas entre as instâncias confederativas nacionais ou macrorregionais, especialmente entre a AIDESEP, o CISA (Con-

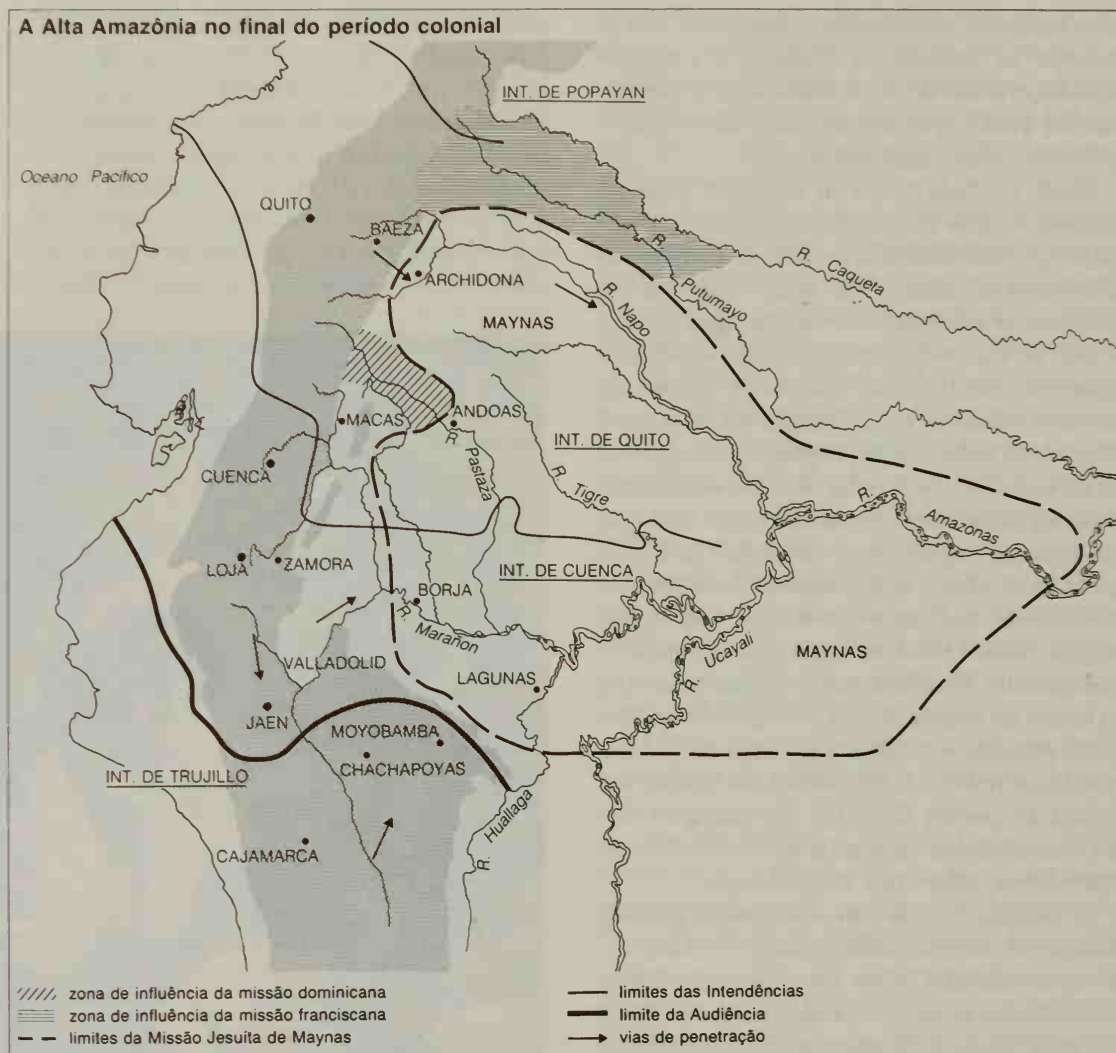
sejo Índio de Sudamerica), filiado ao World Council of Indigenous Peoples, e a CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazonicas del Peru), que representam ideologias e políticas indigenistas diferentes.

Tanto no Peru como no Equador, o aparecimento desses movimentos políticos parece estar ligado à existência de uma camada de índios "destribalizados", às vezes urbanizados, geralmente educados nas escolas das missões, e que se encontraram num dado momento diante da escolha entre um status inferior de mestiço *ribereño* ou a criação de uma nova identidade indígena. No Equador, esse processo de invenção de formas inéditas de indianidade foi mais longe, alimentado pela evolução sociológica do país como um todo (Taylor, no prelo c). No Peru, o movimento ficou prensado entre os traficantes de drogas, bandos armados rivais (Sendero Luminoso e MRTA — Movimiento Revolucionario Tupac Amaru) e as forças da ordem, todos procurando controlar as populações indígenas, e tem menos importância política e ideológica no âmbito nacional do que no Equador. De qualquer modo, transformou radicalmente os dados do "problema índio" nas terras baixas.

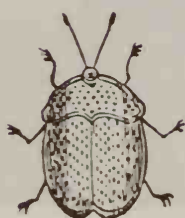
O surgimento de um movimento político dotado de formas institucionais "modernas" de tipo ocidental levou a mutações sociológicas consideráveis no mundo indígena. Antes de mais nada, evidentemente, no plano dos mecanismos de construção de identidades coletivas. A superposição de filiações distintas característica dos grupos dessa região tende a desaparecer, cedendo lugar a uma definição cada vez mais unívoca das identidades, segundo o modelo das filiações políticas próprio da sociedade dominante. Se antigamente era possível ser ao mesmo tempo Achuar, Canelos, Cocama e mestiço, dependendo do contexto, hoje só se pode ser "shuar", ou então "indígena", como se era antigamente proletário ou camponês. Esse encolhimento — ou endurecimento — do campo de referências de identidade às vezes acaba enfraquecendo a coesão étnica de certas populações, como ocorre com o conjunto jivaro, dividido em federações "tribais" pouco solidárias. Mas ao mesmo tempo favorece um processo de retribalização no seio de grupos de origem heterogênea, ou desarticulados pela exploração patronal — especialmente entre os Shiwiar do Corrientes (Seymour-Smith, 1988) e os Cocamillas do Huallaga (Stocks, 1981) —, e até mesmo de indianização, ou neo-etnicização de comunidades há muito identificadas como mestiças ou pelo menos como não-indígenas. Assim, camponeses da ilha de Puna, no golfo de Guayaquil (filiados recentemente à CONAIE) e certas aldeias de negros do Manabi e de Esmeraldas (costa pacífica do Equador) identifi-

"Índio manso" da missão de Maynas, dançando na Igreja.

A Alta Amazônia no final do período colonial

////// zona de influência da missão dominicana
≡ zona de influência da missão franciscana
— — limites da Missão Jesuíta de Maynas
—— limites das Intendências
▬▬ limite da Audiência
—→ vias de penetração

cam-se atualmente como "indígenas". Todos esses elementos contribuem para reforçar a dinâmica do movimento indígena e difundir a linguagem política que desenvolveu, não sem provocar às vezes graves tensões internas no mundo indígena amazônico. Os dirigentes e quadros das federações são geralmente homens jovens, parcialmente desenraizados, alienados tanto do mundo indígena "tradicional" quanto da sociedade dominante, tragados pela burocracia das federações e freqüentemente afastados de suas bases locais, cujas preocupações ignoram. Ao mesmo tempo, as figuras políticas tribais — guerreiros ou xamãs de renome — já não têm meios de exercer seu poder, e não possuem um domínio suficiente das novas linguagens, redes e meios de comunicação próprios dos movimentos organizados para dirigir as comunidades indígenas cada vez mais integradas à vida econômica e política regional ou até mesmo nacional. Essa crise da liderança local e a tensão entre as comunidades ou *centros* e as instâncias das federações explicam em parte a oscilação das filiações às várias organizações e a instabilidade de seus quadros.

Quanto ao futuro do novo movimento indígena, preso entre uma crise de representatividade no plano local e a dificuldade de criar um projeto político no plano nacional (ou internacional), ao mesmo tempo portador das esperanças de setores importantes da sociedade dominante — sem falar do mundo indígena amazônico de que se originou —, é evidentemente impossível prever. Enquanto esperamos para ver que caminhos irá seguir, meditemos acerca do animador paradoxo histórico que nos apresenta: a verdadeira integração nacional da Amazônia andina, no plano político e ideológico e não mais apenas econômico, está sendo feita justamente por aqueles que sem-

pre foram considerados como seu principal obstáculo, os índios não-assimilados da floresta.

BREVE ORIENTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Há poucas obras de síntese da história da Alta Amazônia e menos ainda sobre o panorama etnográfico da região. Para uma visão de conjunto, pode-se consultar, além do volume 3 do *Handbook of South American Indians*, D'Ans, 1982; para a arqueologia, consultar Lathrap, 1970 e Myers, 1988; para a história incaica e pós-colombiana, a melhor obra é a de Santos Granero, *Historia de la Alta Amazonia, siglos XV-XVII*, a ser publicada em 1991 pela editora Abya-Yala de Quito. Para o período imediatamente pré e pós-colombiano, pode-se também consultar Renard-Casevitz, Saygnes e Taylor, 1986. Nas notas do artigo encontram-se abundantes indicações bibliográficas sobre questões mais específicas.

NOTAS

(1) Certos trechos deste artigo — especialmente a segunda, a terceira e a quarta partes — são trechos revistos de um artigo intitulado "El Otro Litoral: el Oriente ecuatoriano en el siglo XIX", pertencente a uma obra coletiva sobre o Equador no século XIX dirigido por J. Maiguaschca (Corporacion Editora Nacional, Quito, a ser publicado em 1992).

(2) A imagem apresentada por Steward e Métraux das sociedades da *montaña* no capítulo que lhes é dedicado do *Handbook of South American Indians* sintetiza bem o conjunto dessas determinações negativas: embora pertençam inegavelmente às "tropical forest cultures", por seus traços constitutivos são apenas um pálido esboço de tais culturas; ao mesmo tempo, como o meio os condena a baixas taxas demográficas de modo crônico, não puderam inspirar-se no exemplo andino, por falta de população. A colonização espanhola ter-lhes-ia inclusive trazido algum progresso, incentivando, através da introdução das trocas de bens manufaturados, o desenvolvimento de relações supralocais e interétnicas inéditas. Os trabalhos dos dois autores — B. Meggers e D. Lathrap — que dominaram até os anos 80 a percepção científica corrente da Alta Amazônia mantêm-se em muitos aspectos próximos dessa visão. Assim, para B. Meggers (1971), foi justamente a adaptação bem-sucedida dos grupos de *montaña* ao meio de *tierra firme* o que os impediu *ipso facto* de atingir formas elaboradas de organização social; por isso as populações, assim como as influências culturais, deslocam-se sempre para o leste, em busca da *várzea*. D. Lathrap, por sua vez, postula um movimento geral inverso, de leste para oeste, embora invoque determinantes geográficas idênticas: o deslocamento para o sopé dos Andes de grandes famílias culturais originárias do leste amazônico e a divisão lingüística e étnica da região seriam explicados, então, pela competição intertribal pela apropriação das ricas terras aluviais, de modo que os grupos vencidos relegados para as colinas teriam sido levados, como os Pano do interflúvio, a um processo de involução e de adaptação especializada a um hábitat infinitamente menos favorável ao desenvolvimento de formas sociológicas complexas e variadas, tendo sido reduzidos, conseqüentemente, ao atomismo, à pobreza tecnológica, sociológica e ritual que se observa hoje em dia. Em todos esses trabalhos, os grupos da Alta Amazônia aparecem como protagonistas de uma peça cuja ação principal estaria ocorrendo nos bastidores, ou no andar de cima. Lathrap (1970, 1981) inova, entretanto, ao mostrar, baseado em provas arqueológicas, que a alta *montaña* e até a *ceja* propriamente dita tinham sido habitadas nos tempos pré-colombianos, contrariamente a uma opinião largamente difundida ecoada em Steward e Métraux.

(3) As mais importantes são: Cornejo y Osma, 1905-6; Rumazo-Gonzalez, 1948; Vacas Galindo, 1902; Larrabure y Correa, 1905; Eloy y Morales, 1946.

(4) Citaremos apenas P. de Cevallos em 1775-6 (Rumazo-Gonzalez, 1948), J. Diguja e Requena em 1777 e 1780, no âmbito da *comisión de limites* (ANH/Q Oriente 2, 3-5-1785-90; AGOFE, Requena, 1785, misc. doc. 13-174, II: f. 20-44), Diego Calvo em 1798 (ANH/Q Oriente 3, 4-X-1798; AHBC, fondo Jijon, I, vol. 30, doc. 92 e 267; Rangel, 1808 in Cornejo y Osma, IV); o franciscano J. Prieto em 1815 (in Compte, 1885); ver M. E. Porras, 1987; Deler, 1981; Costales, 1977 e 1978.

(5) A bibliografia acerca da missão de Mainas é abundante; citaremos aqui apenas as fontes mais importantes: Jouanen, 1941-3; Chantre y Herrera, 1901; Maroni, 1889-92; Figueroa et al., 1986; Uriarte, 1988; para uma boa síntese etno-histórica, ver Grohs, 1974; para uma descrição do funcionamento interno de missão e uma sociologia dos missionários, ver a excelente tese de A. Golob, 1982; para a história política e institucional, ver Porras, 1987.

(6) Durante a última década, pesquisadores preocupados em graus diversos com tais *caveat* contribuíram com seus trabalhos para transformar a visão estereotipada que se tinha das sociedades do alto Marañon. O trabalho pioneiro de W. Grohs (1974), ao mesmo tempo que revelava a riqueza do material jesuítico, mostrava o quanto a presença da missão tinha transformado o panorama étnico da região, destruindo assim o postulado primitivista a que os etnógrafos da Alta Amazônia aderiam por hábito. Outros especialistas, especialmente U. Obrerem (1966) e T. Myers (1981), dedicaram-se a revelar a existência de vastas redes regionais nos tempos pré e pós-colombianos; outros, abordando a compartimentação disciplinar entre os Andes e a Amazônia, procuraram reconstituir a história das relações entre Alto e Baixo, ou seja, a historicidade de uma fronteira anteriormen-

te considerada natural (Renard-Casevitz, Saignes e Taylor, 1986; F. Santos Granero, 1988). Finalmente, as pesquisas sobre os grupos de língua quíchua da floresta contribuíram bastante para o declínio da antiga abordagem monográfica e aistórica: os trabalhos inovadores de U. Oberem sobre os Quijos (1971), de N. Whitten sobre os Quíchua Canelos (1976 e 1986), de F. Scazocchio sobre os Lamistas (1979) e, mais recentemente, de M. E. Reeve (1984) sobre os Quíchua-Canelos do Cururay, de J. Hudelson (1987) sobre a zona de Loreto, todos enfatizam o caráter ao mesmo tempo "de bricolagem" e "processual" dessas sociedades, traços que se encontram também entre os Chayavitas (Fuentes, 1988) e Cocamillas (Stocks, 1981), muito semelhantes aos Quíchua por sua trajetória histórica e pela natureza de sua relação com a sociedade dominante. Mostrando como esses grupos, nascidos após a conquista, tinham sido forjados pela história, em vez de terem sido inexoravelmente minados por ela, tais trabalhos abriram os olhos dos antropólogos especialistas em sociedades "tradicionais" para a historicidade das populações que estudavam.

(7) A questão da filiação dos Candoa se resume ao seguinte: esses grupos só diferem dos outros Jivaro em dois pontos, a terminologia e, aparentemente, o sistema de parentesco e a língua (Amadio, 1982 e 1985; Payne, 1981; Tuggy, 1986). Enumerei noutros trabalhos as razões que, na minha opinião, justificam sua inclusão num único conjunto macrojivaro (Taylor, 1985; 1986, vol. 2).

(8) Restam certamente alguns falantes de um dos dialetos zaparo entre os Canelos do Bobonaza e do Curaray (Whitten, 1976 e 1986; Reeve, 1984).

(9) A população conhecida até recentemente sob o nome de Quijos (entre outros) não tem certamente nenhuma relação com o grupo pré-colombiano, possivelmente de origem chibcha, que ocupava a região do alto Napo e estava associado à chefia andina da região de Latacunga; ver sobre esse ponto Oberem, 1972; Hudelson, 1987; Muratorio, 1987.

(10) Na verdade, as sociedades pertencentes a essa classe não são todas de língua quêchua (especialmente os Xeberos e os Chayavitas) mas todas compartilham as mesmas características sociológicas; por comodidade, utilizo a etiqueta "quíchua da floresta" para designar, metonimicamente, o conjunto por elas formado.

(11) Embora todos concordem em reconhecer a urgência de se estudar essa região — o sul do Equador em geral, aliás — para melhor compreender a história do subcontinente, poucos arqueólogos nela se aventuram, preferindo os sítios costeiros ou andinos mais acessíveis ou prestigiosos. Os vestígios são, no entanto, muito abundantes no piemonte, assim como nos vales altos no limiar da cordilheira e nas terras negras à beira dos grandes rios, especialmente do Pastaza. Existe, aliás, um grande sítio cerimonial (Sangay) próximo a Macas, já conhecido há muito tempo.

(12) Esse resumo do panorama étnico da Alta Amazônia no século XVI baseia-se num minucioso trabalho documental e bibliográfico cujos detalhes e referências se encontram em Renard-Casevitz, Saignes e Taylor, 1986, vol. 2.

(13) As primeiras entradas foram as de Alvarado (1535) e de Mercadillo (1538) em direção ao alto Marañon via Chachapoyas, seguidas pelas de P. de Vergara (1542-43?) no vale do Zamora e de Diego Palomino na bacia do Chinchipe (1549); pela mesma época, D. de Piñeda abriu através da zona quijos a via de acesso mais importante para a Amazônia a partir da *sierra* norte, pelas nascentes do rio Coca, rota que seria seguida por G. Pizarro e Orellana em 1541, durante sua devastadora conquista do norte do Oriente equatorial. O vale do Upano foi explorado a partir da sierra em 1550 por Benavente, o do Santiago por Perez de Vivero em 1558. A conquista mais importante — pela força que mobilizou, pelo número de "cidades" e *encomiendas* que criou e pela quantidade de informação que nos legou — foi, no entanto, a de Juan de Salinas, iniciada em 1556 e retomada em 1654: a pacificação final da porção meridional da *gobiernacion* de Salinas foi realizada por Vaca de Vega en 1616, a dos "Motillones" do Huallaga e da região entre Moyobamba e o Marañon por Riva Herrera em 1653.

(14) Enquanto só a *gobernacion* de Quito englobava praticamente todas as terras altas e o litoral entre Ibarra e Tumbez, com exceção da costa de Atacames, o piemonte oriental estava dividido, em 1560, em cinco *gobiernaciones* (de fronteiras aliás muito fluidas), cada uma com várias *ciudades* e *villas* e muitas *encomiendas*, quase todas puramente nominais (cf. Rumazo-Gonzalez, 1946; Deler, 1981:46-8; Taylor, 1986:2/253ss).

(15) A escravidão dos índios, proibida em princípio, florescia na Alta Amazônia durante os séculos XVI e XVII disfarçada de *encomienda*; quanto aos índios que escapavam dos *repartimientos*, bastava dizer que eram *cimarones* e apóstatas, ou então que abrigavam fugitivos das *encomiendas*, para justificar sua captura; os rebeldes mais obstinados eram passíveis de uma guerra "a fuego y sangre" e escravizáveis sem problemas. Os jesuítas participavam, aliás, desse tráfico, entregando às autoridades civis, e portanto aos *encomenderos*, grupos ou indivíduos apóstatas (como os Gaes) ou que resistiam armados às entradas evangélicas (como os Jivaro) ou, ainda, confiando aos "civis" índios reduzidos alegando que a missão não tinha meios de sustentá-los; sem falar de sua cumplicidade tácita — é verdade que não podiam fazer grande coisa — no tráfico de prisioneiros entre índios e portugueses nas fronteiras do Pará (cf. M. E. Porras, cap. 3; Jouanen, 2:428-41; Taylor, 1991).

(16) Devemos ao grande historiador quitense Juan de Velasco a inclusão na historiorafia canônica andina do mito fronteiriço relativo ao levantamento jivaro. Sobre a natureza e verdaderias proporções dessa rebelião, ver Taylor, 1986).

(17) Vários autores, entre os quais A. Golob, sustentam há alguns anos a tese de que o belicismo dos grupos da floresta é de origem colonial e que está especificamente ligado, no contexto da Alta Amazônia, ao modo de funcionamento das missões jesuíticas. Deve ficar claro que se por um lado é evidente que certas formas de agressão interétnica se desenvolveram ou se acirraram com a colonização e a demanda de escravos, e que as estratégias de sobrevivência de certos grupos (os Xeberos, os Gaes por algum tempo, os Omáguas...) passava pela adoção de uma variedade de "ethnic soldiering" (Whitehead, 1988 e 1990), não é menos evidente que outras formas de "guerra" intertribal existiam antes da chegada dos espanhóis, especialmente as guerras de reprodução simbólica como

o canibalismo tupi ou a caça às cabeças jivaro. Ao contrário, tudo leva a crer que esses tipos de violência institucionalizada se tornaram menos freqüentes ou desapareceram com o contato com os brancos. Isso tudo para dizer que não há razões para reunir sob o mesmo termo, unicamente em razão de um "ar de família", comportamentos a que dão origem práticas tão disparatadas quanto a sua lógica sociológica e simbólica quanto a caça às cabeças e a caça aos escravos. Assim, as teses que atribuem à presença colonial o aparecimento de uma agressividade inédita no seio de um mundo indígena essencialmente voltado para os valores pacifistas (caricaturamos para realçar o argumento) são tão grosseiras quanto aquelas que antigamente imputavam aos índios uma ferocidade intrínseca. Além disso, dizer que "a guerra" é uma falsa categoria antropológica não quer evidentemente dizer que não exista nenhuma relação ou influência entre formas autóctones e coloniais de predação intertribal; se não se tiver um espírito demasiado literal, nada impede, em princípio, que se coma o inimigo ao mesmo tempo em que se o vende...

(18) Sobre essa questão, ver Sweet, 1974; T. Myers, 1988; Santos Granero, 1987.

(19) A história dessa fronteira na época incaica e no início da colonização espanhola é estudada em detalhes in Renard-Casevitz, et alii, 1986, vol. 2.

(20) *Purina* designa para os Quíchua da floresta ao mesmo tempo um período de permanência e uma forma de hábitat secundário, numa casa isolada, geralmente situada às margens do território do *ayllu* ou do *muntun* (grupo mínimo de residência e de parentesco).

(21) Várias casas de mestiços foram atacadas pelos índios, principalmente Aguaruna e Huambisa, nesse período, geralmente em retaliação por matanças cometidas pelos brancos em pânico, desorientados diante da ausência de intermediários habituados a tratar com os "bravos" — os missionários — e repentinamente colocados cara a cara com índios que não estavam habituados a ver. Sobre esse episódio, ver Taylor, inédito, b.

(22) A região de Mainas, inicialmente na forma de um grande bispado que incluía Mainas propriamente dita além de Quijos e Macas, foi confiada às autoridades limenhas a partir de 1802. Para uma boa síntese dos problemas causados pelas redivisões do território amazônico equatorial, ver Deler, op. cit.: 90-5.

(23) Sobre a indústria da borracha no oeste da Amazônia, ver antes de mais nada Casement (1912) e o livro de Hardenburg, *The Devil's Paradise*, 1912; Taussig, 1988; B. Weigstein, 1983, H. Bonilla, 1974; Muratorio, 1987. Uma interessante descrição da indústria da *balata*, típica do vale do Tigre, e do mundo dos "pequenos brancos" que ali se desenvolvia se encontra em Woodroffe, 1914.

(24) O termo *enganche* denota na América espanhola um sistema em que o patrão fornece em adiantamento bens manufaturados e espera em troca uma quantidade determinada de produtos da coleta, de modo que cabe aos endividados organizar como quiserem seu tempo e seu trabalho.

(25) É a principal diferença entre essas *haciendas* da floresta e uma *plantation* propriamente dita. Neste último caso, a mão-de-obra é transportada e instalada nos locais da plantação, ao passo que no primeiro é a fazenda que vem se implantar sobre o grupo indígena.

(26) Para boas descrições das variantes locais do *patronazgo*, ver Osculati, 1850 e Muratorio, 1987 para o Napo; Villavicencio, 1858 para o Oriente equatoriano em geral; Stocks, 1981 e Fuentes, 1988 para os *índios de pueblo*; P. Gow, 1988 para o alto Ucayali; Seymour-Smith, 1988 Ross, 1980 e Colin-Delavaud, 1977 para o Pastaza-Tigre.

(27) Para um bom exemplo do funcionamento do *patronazgo* entre os índios "bravos" e os riscos envolvidos, ver Ross, 1980: entre os Achuar do Huasaga, quatro *tronqueros*, que tinham-se aliado localmente e alegavam, entre outras coisas, competência xamânica, foram condenados à morte entre 1970 e 1976.

(28) No Equador, a introdução de gado nos *centros* indígenas pelas missões — medida ecológica desastrosa a médio prazo — serviu de apoio para reivindicações territoriais junto ao Instituto de Reforma Agrária (IERAC), fornecendo, ainda, uma importante fonte de renda.

(29) Sobre a organização das cooperativas e dos *centros* e sobre as transformações da economia indígena, ver especialmente Macdonald, 1979; *Federacion de Centros Shuar* 1972; Descola, 1981; e Taylor, 1981.

(30) É nesse contexto, também, que se deve situar a publicação do livro de S. Varese, *La sal de los cerros*, para compreender o papel que desempenhou na elaboração de uma tradição científica peruana de estudos sobre a Amazônia (Santos Granero, 1988).

(31) Além disso, essa lei foi freqüentemente acusada, com justeza, de perpetuar o atomismo sociológico instaurado pelo *patronazgo*, de não levar em conta as formas indígenas de territorialidade e os níveis de organização supralocais (ver por exemplo Santos e Barclay, 1985).

(32) A ditadura militar no Equador acabou em 1979; o binômio Roldos-Hurtado (tecnocrata-progressista) governou até 1981, tendo Hurtado assumido o poder após a morte de Roldos. Febres Cordero (direita populista, representando essencialmente os interesses da burguesia mercantil do litoral) governa entre 1984 e 1988; desde então, o Equador é governado por R. Borja (Esquerda Democrática). No Peru, o governo militar progressista de Velasco assumiu o poder em 1968 e permaneceu até 1975; Morales Bermudez e militares menos "esquerdistas" substituíram-no entre 1975 e 1980, até o retorno de Belaunde, que governou pela segunda vez até a eleição de A. Garcia, em 1985.

(33) Em 1920, a promulgação da "Ley del Oriente" estabeleceu a primeira subdivisão territorial da RAE em províncias, baseada, aliás, na antiga divisão colonial (a título de comparação, lembramos que o Peru criou o departamento de Loreto já em 1853); essa lei é acompanhada pela criação de uma Direccion General del Oriente, órgão que não deixou nenhuma marca de sua atividade. Em 1964, um decreto instituiu a famosa "Ley de Tierras Baldias" que, na prática, abriu as terras indígenas à colonização; revisões posteriores — Ley de Reforma Agraria y Colonizacion de 1964, Ley de Colonizacion de la Region Amazonica em 1978 — tentaram, sem muito sucesso, organizar o movimento de colonização, até hoje fundamentalmente espontâneo e descontrolado. A impotência

do Estado também pode ser medida pela proliferação de instâncias supostamente encarregadas de gerenciar o processo: Instituto Nacional de Colonização, fundado em 1957, ao qual sucede, em 1964, o IERAC, acrescido ainda do INCRAE (Instituto Nacional de Colonizacion de la RAE), sem falar dos órgãos provinciais ou estatais de desenvolvimento econômico (CAME, PREDESUR etc.).

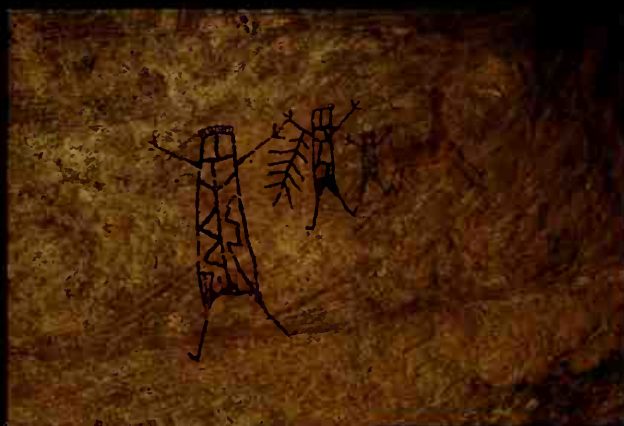
Toca do Boqueirão da Pedra Furada, Piauí.

Toca do Chico Coelho, Piauí. Pinturas com a idade entre
8 mil e 7 mil anos. Representação sexual, com
participação de muitas pessoas de ambos os sexos.

Toca da Entrada do Pajeú, Piauí.
Pinturas com a idade de 12 mil anos.
Painel com representações de veados,
emas e seres humanos.

Toca do Buraco do Pajeú, Piauí. Representações de vulvas e outros traçados geométricos gravados na rocha.

Toca da Entrada do Baixão da Vaca, Piauí.
Representação de um peixe tipo bagre.

Toca da Gameleirinha, Piauí. Traçados geométricos.

Toca do Baixão das Europas 1, Piauí. Pinturas com a idade entre 7 mil e 6 mil anos. Cena de caça ao veado. Figuras humanas com o corpo retangular decorado com traçado geométrico.

"João da Silva, índio Xerente", rio Tocantins, 1895.

Índios Xerente, 1895.

Índio Karajá, fotografado *c.* 1900.

UMA SINGULAR PLURALIDADE: A ETNO-HISTÓRIA PANO

Philippe Erikson

Tradução: Beatriz Perrone-Moisés

A história de que trata este capítulo não é nem a de um povo, nem a de uma região, mas a de uma família etnolingüística: a família Pano. Embora seu objetivo primordial seja repertoriar e examinar rapidamente as fontes etno-históricas relativas à área pano, o estado da arte que apresentamos em seguida pretende igualmente delinear os contornos principais desse macroconjunto oeste-amazônico, caracterizado por sua grande homogeneidade territorial, lingüística e cultural. Esperamos, destacando os pontos mais importantes, justificar *a posteriori* o *parti-pris* de apresentar os Pano em bloco, apesar de sua real diversidade interna.

Nosso objetivo será atingido se este capítulo deixar no leitor a impressão de que a etno-história amazônica deveria interessar-se pela lógica das relações interétnicas, mais do que pela mera reconstituição do contato entre um determinado grupo local e o mundo ocidental. No que diz respeito especificamente aos Pano, tal ponto assume uma importância ainda maior na medida em que sua uniformidade certamente resulta de uma evolução histórica conjunta tanto quanto de uma origem comum...

As fontes de que dispomos para conhecer esse conjunto cultural — batizado com o nome de um de seus componentes hoje extintos — estão certamente longe de ser homogêneas, tanto em qualidade quanto em quantidade. Se é possível, por exemplo, retraçar em detalhe a evolução da indumentária conibo ao longo de vários séculos (Myers, s.d.), parece que, ao contrário, o etno-historiador está condenado à ignorância quanto aos Yaminawa antes do final do século XIX (Townsley, 1983). E, no entanto, tudo leva a crer que os Yaminawa e os Conibo, para ficar nesse exemplo, tiveram destinos paralelos, cujo sentido pleno só emerge à luz de uma dinâmica pano global.

Por falta de espaço, a seção bibliográfica deste ensaio não pode pretender à exaustividade. Assinalamos, contudo, que está sendo elaborada uma bibliografia pano comentada, obra conjunta de Ph. Erikson, K. Kensinger, M. S. de Aguiar & B. Illius, que deve ser publicada em breve, sob os auspícios da Human Relations Area Files. Nesse meio tempo, pode-se consultar Chavarria Mendoza (1983), Frank (1987), Kensinger (1986) e Santos Granero (1988).

PANORAMA PANO

Constituída por aproximadamente 30 mil falantes, a família etno-lingüística Pano ocupa, na região fronteiriça entre Brasil e Peru, uma área quase ininterrupta que se estende praticamente do alto Solimões (5°S) até o alto Purus (10°S). Indo de oeste para leste, encontram-se Pano desde o Ucayali e seus afluentes da margem esquerda (75°W) até as cabeceiras das bacias do Javari, do Juruá e do Purus (70°W).

Fora dessa zona principal, o único enclave pano importante se situa na região limítrofe entre Rondônia e a Bolívia, do alto Madeira ao rio Beni, onde se encontram as populações Kaxarari, Karipuna, Chacobo e Pacaguara.

Embora numericamente muito minoritários, esses grupos sul-orientais ocupam certamente um território próximo daquele de que seria originário o resto de sua família lingüística, já que o território atualmente ocupado pelos Pano foi muito provavelmente povoado por sucessivas ondas de migração vindas da região do Guaporé, como veremos examinando a pré-história. Os grupos sul-orientais representariam, assim, um pequeno resíduo, atualmente separado da maior parte dos outros pano por um corredor de população arawak, mas ainda bem próximo de seu local de origem. O fato de estarem cercados por falantes de Tacana — família lingüística que apresenta semelhanças notáveis com o Pano — reforça essa hipótese meridional, que vai de encontro ao postulado defendido por muito tempo de uma origem setentrional dos Pano.

Outros raros bolsões pano, de dimensões minúsculas, podem ser encontrados aqui e acolá, resultantes de migrações mais ou menos forçadas que em geral datam da tristemente famosa era da borracha. Assim, encontra-se uma pequena comunidade mayoruna na região de Tefé (Faulhaber, 1987) e alguns grupos Pano — especialmente Shipibo — deportados na região do Madre de Diós, como certamente o foram também os Atsahuaca e os Yamiaca da bacia do Inambari, ainda que sejam tradicionalmente apresentados à parte, como Pano sul-ocidentais (Lyon, 1975). Alguns grupos (especialmente Yaminawa) também migraram por iniciativa própria na mesma época e para a mesma região, dentre os quais alguns chegaram até a Bolívia. Ironicamente, aproximaram-se, desse modo, de alguns Pano sul-orientais (especialmente Pacaguara) forçados por razões idênticas a migrar no sentido inverso, em direção ao norte (Zeleny, 1976).

No conjunto, quando se considera sua grande extensão territorial, a área pano chama portanto a atenção por sua homogeneidade étnica excepcional, reforçada por uma coesão lingüística e cultural igualmente notável. Pode-se, nesse contexto, indagar quanto à sua fragmentação interna, e espantar-se, por exemplo, diante do fato de Mason (1950), no volume do *Handbook of South American Indians* consagrado à lingüística ameríndia, ter listado nada menos do que 82 línguas pano diferentes, para não falar das inúmeras denominações de subgrupos que se poderiam repertoriar na literatura. Como explicar tal multiplicação, tão contrastante com a situação dos Yanomami ou dos Jivaro, por exemplo, grupos de tamanho comparável entre os quais costuma-se reconhecer não mais do que uma meia dúzia de subgrupos dialetais?

Na verdade, uma parte dos grupos citados por Mason, ainda representados no início deste século, parece ter desaparecido completamente, entre os quais os Atsahuaca, os Nocoman, os Panobo, os Sensi e várias subdivisões remo ou mayoruna (Erikson, 1990). As perdas demográficas não são, contudo, a única causa da drástica diminuição do número dos grupos pano, atualmente reduzidos a uns trinta. Também deve ser levado em conta o conhecimento mais detalhado de que dispomos atualmente, que permite reagrupar sob um mesmo rótulo grupos antigamente apresentados como totalmente distintos.

Pode-se distinguir, de modo esquemático, segundo critérios essencialmente lingüísticos e empregando termos que não se deve jamais considerar como etnônimos, sete subconjuntos principais no seio do bloco pano. Do sul ao norte:

— Os *Pano meridionais* (Chacobo, Pacaguara, Karipuna, Kaxakari) estão, como se sabe, separados do tronco comum e são etnograficamente bem menos conhecidos do que os outros Pano (Nordenskiöld, 1924). Mais numerosos e mais diversificados no passado, a maior parte desses grupos se encontra atualmente muito reduzidos e, em certos aspectos, mais próximos de seus vizinhos Tupi ou Tacana que do resto de sua família lingüística. População: ± 700.

— Os *Shipibo-Conibo-Shetebo*, que ocupam um território ribeirinho às margens do Ucayali, constituem o grupo mais famoso, mais numeroso e também mais atípico dos Pano, entre outras características, por possuir um sistema social que proíbe o casamento entre parentes até a sétima geração ascendente (Keiffenheim, 1990)! Apesar de um contato plurissecular com a sociedade peruana, conservaram vários traços tradicionais (entre os quais sua famosa cerâmica; Gebhart, 1984) e reinavam até pouco tempo atrás como senhores muitas vezes contestados da planície aluvial do Ucayali. Embora sua organização social, política e econômica difira consideravelmente da dos outros Pano (interfluviais), os

Shipibo-Conibo se lhes assemelham muito mais do que geralmente se diz. As especificidades induzidas pelo meio ecológico que ocupam não impedem de modo algum seu xamanismo (Illius, 1987) de parecer-se, por exemplo, com o dos Marubo (Montagner Melatti, 1985). Existem atualmente cinco dialetos Shipibo-Conibo, mutuamente inteligíveis (Levy, s.d.). População: ± 20 mil.

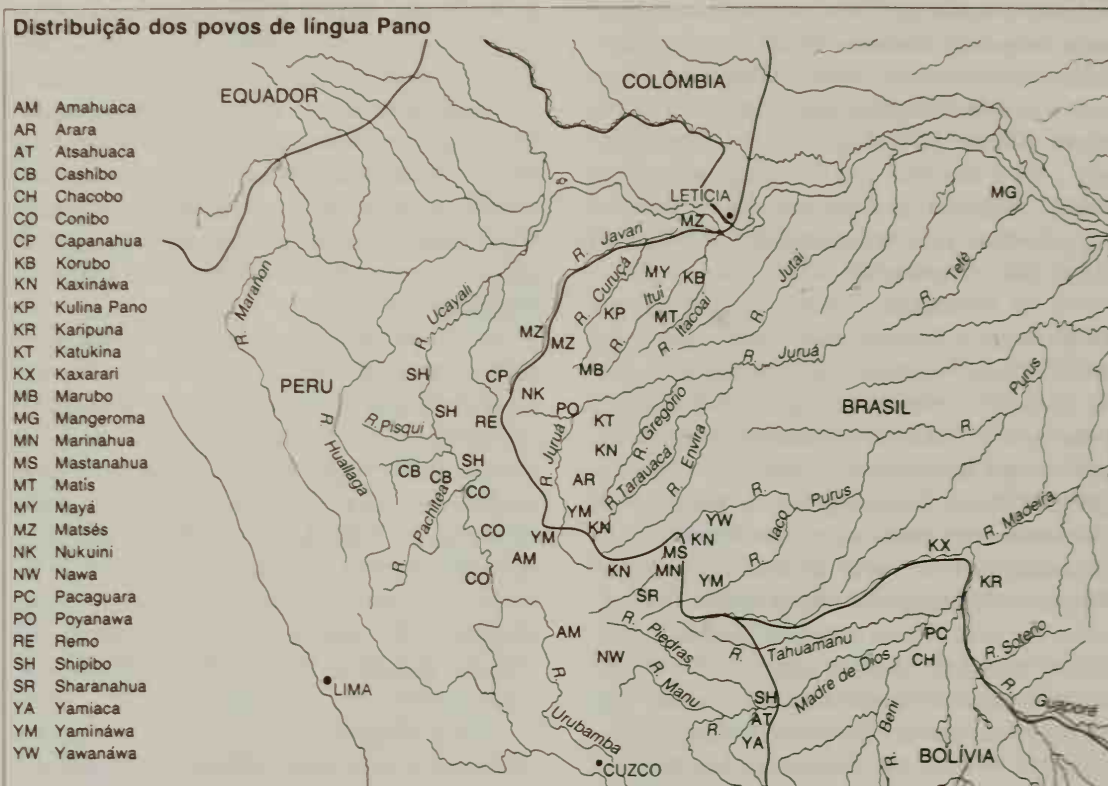
— Os *Yaminawa* ("gente do metal"), por muito tempo considerados como um único grupo étnico, representam na verdade, segundo Townsley (1988), um conjunto politicamente heteróclito embora culturalmente homogêneo, de que fazem parte — além das várias frações batizadas Yaminawa — os Parquenawa (recentemente contatados, também conhecidos como Yora ou Nawa), os Sharanawa, os Marinawa, os Mastanawa e vários outros "-nawa", entre os quais alguns arredios. Townsley batizou o conjunto desses grupos "Purus Panoans", a não confundir com a expressão "Pano do Juruá-Purus" freqüentemente empregada em relação aos Kaxinawa, Amahuaca e Yaminawa reunidos. População: ± 1700.

— Os *Amahuaca*, embora lingüisticamente bastante diferentes dos Yaminawa, mantêm com eles relações estreitas, quando não quase simbióticas. Antigamente, seu nome remetia indistintamente a vários outros grupos do Juruá-Purus. Atualmente, o termo amahuaca, transcrição pano de uma designação de origem arawak (Impetiniris, "gente do cabiai") refere-se unicamente a um conjunto composto por falantes de vários dialetos caracterizados por uma tonalidade muito marcada. Cada um desses subgrupos possui uma ou mais autodesignações terminadas em *-nawa* ou *-bo*, segundo o costume pano (Woodside, 1980:92). População: ± mil.

— Os famosos *Kaxinawa* (no Peru, Cashinahua), mais do que os outros subconjuntos aqui definidos, apresentam as características correntes de uma "etnia", em termos políticos, matrimoniais e territoriais. Muito mais bem conhecidos etnograficamente do que os outros Pano (Abreu, 1914; Kensinger, 1975), representam para muitos o paradigma de uma sociedade pano típica, e não sem razão. Assinalamos contudo a existência de pelo menos três dialetos distintos (McCallum, 1989). População: ± 2500.

— Os *Cashibo*, antes de sofrerem, no início deste século, uma influência shipibo maciça, estavam entre os grupos pano mais isolados devido à sua temida belicosidade. Seu hábitat e sua língua diferem mais do que a média dos dos outros Pano, com quem, contudo, sem dúvida se parecem, e com os quais o contato sempre foi mantido, no mínimo por inter-

Retrato de um Matis.

Distribuição dos povos de língua Pano

médio das mulheres raptadas. Dividem-se atualmente em várias entidades nomeadas (três ou talvez quatro segundo Frank, 1990), das quais a mais conhecida é o grupo chamado Catacaibo. População: ± 1200.

— Designaremos como *Pano medianos* o conglomerado formado na região do alto Tapiche e alto Ipixuna pelos Poyanawa, Capanawa, Katukina (Waninawa, Shanenawa), Yawanawa, Remo (atualmente reduzidos a uns cinqüenta Iskonawa e algumas famílias Nukuini) e Marubo (Melatti, 1985-6). Embora cada um dos componentes desse conjunto intermediário entre os Pano do Juruá-Purus e os Mayoruna (discutidos abaixo) seja independente, subdivisível e apresente características específicas, este elo perdido (raramente evocado) da unidade pano reterá especialmente nossa atenção, pois permite dar conta de uma evidência por muito tempo ignorada: a semelhança entre os Mayoruna e os outros Pano. População: ± 1300.

— Os *Mayoruna* (termo de origem quíchua), finalmente, costumam aparecer como fração marginal de sua família etnolingüística, juntamente com os Cashibo, com quem compartilham a reputação de ferocidade. De Steward a Lathrap, são freqüentemente descritos, não sem candura evolucionista, como uma espécie de relíquia proto-pano (ver Erikson, 1990). Por muito tempo confundido com um de seus componentes, os Matsé, este bloco compreende, na verdade, várias outras frações, como os Matis, os Korubo, os Kulina-Pano, os Maya e vários outros grupos, todos falantes de dialetos mutuamente inteligíveis. População: ± mil.

ETNÔNIMOS

É importante notar que as sete categorias definidas acima não constituem, certamente, o que se convém chamar de "etnias". Trata-se, antes, de reagrupamentos efetuados por observadores estrangeiros, que sem dúvida correspondem a uma incontestável realidade empírica, mas são pouco compatíveis com a visão indígena tradicional do que se poderia chamar de "etnotaxionomia social". Os principais interessados não se reconhecem de modo algum na maior parte dos termos enumerados acima, ou só o fazem em situação de contato, curvando-se com condescendência ou por não terem escolha à perspectiva de seu interlocutor.

De modo geral, os Pano recusam a designação pela qual são conhecidos, por um lado

devido a seu caráter exógeno (costuma ser imposta por um grupo pano vizinho) e por outro devido ao seu caráter geralmente pejorativo. O morfema *kaxi-*, atribuído tanto aos Kaxinawa quanto aos Cashibo, por exemplo, significa "vampiro", ao passo que o nome dos Marubo deixa entender que seriam "carecas" (*maru*)... Alguns autores propõem, diante disso, designações alternativas, geralmente forjadas a partir de um vocábulo que significa "humano, parente".

Manteremos, contudo, as designações tradicionais por três razões básicas. Em primeiro lugar por sua comodidade, já que só elas permitem ao leitor localizar-se nas obras aqui recenseadas. Além disso, as soluções de substituição levariam à confusão num trabalho comparativo, dada a semelhança lingüística entre as várias línguas pano: até os especialistas poderiam ter dificuldade em distinguir entre *huni, honi, oni, odi* e outros *uni* freqüentemente propostos como alternativa. Finalmente, porque embora as recusem para si mesmos, os Pano utilizam tais designações para seus vizinhos; porque seus etnólogos, "estrangeiros" que são, não deveriam fazer o mesmo?

A questão dos etnônimos, na área pano, é na verdade insolúvel, e tanto mais instrutiva justamente por isso. A razão disso é que a identificação se dá ou no nível mais imediato (grupo local, segmento de grupo local: *uni* no sentido de "parentes") ou, ao contrário, no nível mais genérico possível: o da área pano ("todos os que têm tatuagens"; "todos os que têm um sistema social kariera como nós": *uni* no sentido de "humanos"). É como se se tentasse anular as etapas intermediárias, de modo a deixar a porta aberta para alianças que transcendem o nível "étnico", que tanto preocupa os observadores ocidentais (missionários, etnólogos, viajantes), frustrados em sua busca de denominações tribais claras e definidas...

O exame da pré-história e da história indígena dos Pano certamente fornecerá elementos explicativos para tais mecanismos de identificação étnica originais, que sem dúvida se desenvolveram no quadro de uma política marcada pelo confronto permanente com um exterior radicalmente estrangeiro. Mas antes de abordar esse tema, examinemos rapidamente as principais fontes etnológicas e lingüísticas indispensáveis para a compreensão dos Pano contemporâneos.

FONTES

Para poupar ao mesmo tempo o espaço de que dispomos e a paciência dos leitores, os principais estudos da panologia moderna serão simplesmente apresentados sob a forma de quadros assinalando o nome dos pesquisadores, por ordem de antigüidade. Os que se interessarem por referências completas podem recorrer às bibliografias mencionadas na introdução ou à bibliografia pano anexada a Erikson, 1990.

Índia Shipibo de uma missão jesuíta. Expedição de Paul Marcoy (1848-60).

Principais fontes lingüísticas
Amahuaca
Missionários:
Kyde/Russel (dicionário, 154 p.), Sparing/Chavez (sintaxe)
Capanawa
Missionários: Loos
Cashibo
Universitários contemporâneos: Cortez-Mondragon
Missionários: Shell (dicionário, 106 p.)
Chacobo
Missionários: Prost; Zingg
Katukina-Kaxarari
Universitários contemporâneos: Muller de Oliveira, Sueli & Monserrat
Kaxinawa
Universitários contemporâneos: Camargo, D'Ans
Missionários: Cromack, Montag (dicionário, 621 p.)
Marubo
Universitários contemporâneos: Carvalho
Mayoruna (*Matsé*)
Universitários contemporâneos: Costa
Missionários: Fields, Kneeland (gramática didática)
Poyanawa
Universitários contemporâneos: Bethania
Shipibo-Conibo
Universitários contemporâneos: Gillen Aguilar, Illius, Tournon
Missionários: Loriot, Faust (gramática didática)
Tentativas de síntese:
Missionários: Shell (lexicologia pan-pano)

Principais fontes etnológicas
Amahuaca
Universitários contemporâneos: Carneiro, Dole, Woodside, Zarzar
Missionários: Russel
Cashibo
Universitários antigos: Montalvo, Trujillo-Ferrari
Universitários contemporâneos: Frank
Missionários: Wistrand
Chacobo
Universitários antigos: Nordenskiold
Universitários contemporâneos: Kelm, Balzano, Boom
Missionários: Prost
Iskobekebu-Remo
Universitários antigos: Momsen
Universitários contemporâneos: Braun
Katukina-Kaxarari
Universitários antigos: Mason, Tastevin
Kaxinawa
Universitários antigos: Abreu, Carvalho/Sobrinho, Schultz
Universitários contemporâneos: Kensinger, Aquino, Deshayes/Keifenheim, McCallum, Lagrou
Missionários: Cromack
Marubo
Universitários contemporâneos: Melatti, Montagner Melatti
Mayoruna (*Matis, Matsé*)
Universitários contemporâneos: Romanoff, Calixto Mendez, Erikson
Missionários: Fields, Kneeland
Shipibo-Conibo
Universitários antigos: Tessmann, Karsten, Harner, Waisbard
Universitários contemporâneos: Morin, Abelove, Roe, Behrens, Gebhart-Sayer, Illius
Trabalhos em curso: Bertrand-Rousseau, Levy, Foller, Basurto, Garcia Rivera
Missionários: Loriot, Eakin et alii.
Yaminawa (*Sharanawa* etc.)
Universitários contemporâneos: Siskind, Goussard, Townsley, Verswijver, Reynoso
Tentativas de síntese:
Universitários antigos: Farabee, Tessmann
Universitários contemporâneos: Signorini

PRÉ-HISTÓRIA

A região do alto Amazonas, especialmente o Ucayali, constitui uma das raras zonas das terras baixas sul-americanas para as quais dispomos de uma abundante documentação arqueológica. Devemos o essencial dessa documentação aos trabalhos pioneiros de Donald W. Lathrap (1970), que ficará na história da arqueologia sul-ameríndia como o inspirador, e muitas vezes o artífice, da maior parte das investigações arqueológicas realizadas na Amazônia peruana na segunda metade de nosso século.

Lathrap, a quem logo vieram juntar-se alguns estudantes e colaboradores (Roe, 1982; Myers, 1988), estimulou uma corrente de pesquisa graças à qual pode-se atualmente ter uma idéia bem precisa da pré-história dos Pano. Por razões tanto teóricas como práticas, quase não se fizeram pesquisas nas zonas de interflúvio, o que sem dúvida inflete nossa visão de conjunto. Em compensação, os grupos que ocuparam as planícies aluviais do Ucayali estão suficientemente bem documentados para que se possa segui-los desde a sua chegada ao Ucayali.

Pode-se razoavelmente postular que os antigos Pano migraram em massa em direção ao Ucayali por volta de 100-300 A.D., aparentemente provenientes do norte da Amazônia boliviana (região do Beni e do Guaporé). Produziam a cerâmica do estilo chamado "pacacocha", ornamentada com motivos zoomorfos e caracterizada pela simplicidade de suas formas. De resto, "viviam em malocas. Enterravam seus mortos em urnas dentro da casa em que os sobreviventes continuavam vivendo. Foram encontrados fusos indicadores de uma indústria têxtil, e [prováveis indícios] de preparo de yuca amarga. Uma análise dos ossos indica que o milho era a base de sua dieta (Myers, 1988:60)".

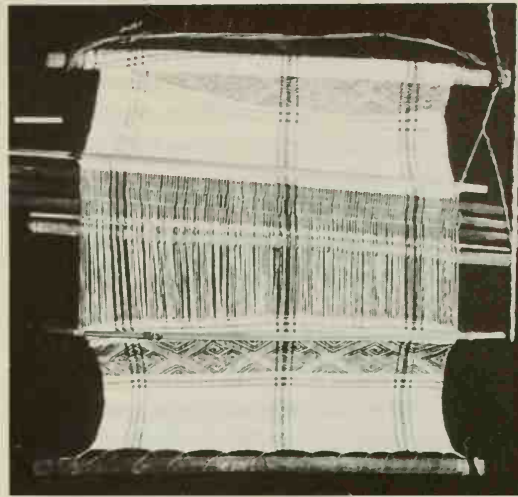
Os enterros eram do tipo secundário, e a prática da deformação do crânio, característica dos Pano ribeirinhos da época histórica, ainda não era aparentemente praticada. (Esse costume, de origem andina, deve ter sido introduzido mais tarde no Ucayali por invasores tupi; vide abaixo.)

Os trabalhos de Weber (1975) e Braun (s.d.) indicam que os povos da tradição Pacacocha, pouco orientados em direção aos rios,

deslocavam-se essencialmente por via terrestre. A aclimatação dessa gente do interflúvio ao meio ribeirinho efetuou-se, contudo, rapidamente, a ponto de logo dominarem todo o Ucayali, sobrepujando completamente os ocupantes precedentes, que deixaram de produzir a cerâmica mais sofisticada (do estilo chamado Yarinacocha) graças à qual ficaram conhecidos.

Embora os dados arqueológicos sejam extremamente escassos nas regiões de terra firme ocupadas pelos Pano, pode-se imaginar que alguns desses imigrantes recentes não se tenham estabelecido às margens do Ucayali. Esse poderia ser o caso especialmente dos proto-Cashibo, de um lado, e dos antepassados dos grupos setentrionais (chamados Mayoruna) cujo território tradicional se estende de leste a oeste, do Tapiche ao Jandiatuba, e não de sul a norte, seguindo o eixo do Ucayali. (Diga-se de passagem que essas duas línguas diferem mais do que a média das outras línguas pano.)

Lathrap et alii. (1985:61 ss.) supõem que as ondas de migração pano deveram-se à expansão concomitante dos Arawak Maipuran da região de Mojos. Atribuem, aliás, o sucesso dos recém-chegados a sua capacidade de ocupar o interior (graças ao milho e à agricultura itinerante), o que lhes fornecia uma vantagem tática sobre seus adversários, paradoxalmente mais vulneráveis porque limitados à agricultura intensiva na várzea, e portanto menos móveis. De qualquer modo, a ocupação pano parece ter se efetuado rapidamente e ter inclusive prosseguido em ondas sucessivas ao longo dos séculos seguintes, tendo os últimos trazido inovações técnicas que revelam influências dos Guarani (do Guaporé).

Os Pano parecem, portanto, ter reinado absolutos sobre o Ucayali e seus principais afluentes até por volta de 700-800 d.C. Dois acontecimentos importantes ocorreram então. O primeiro foi a intrusão dos Arawak, cortando a família lingüística Pano em dois, um pouco abaixo do Pachitea (Myers, comunicação pessoal), episódio de que não se sabe muito até o momento. Além disso, um pouco mais tarde, ocorre o aparecimento espetacular da cerâmica do tipo chamado Cumancaya. (Os estudos glotocronológicos de D'Ans (1973) insinuam, aliás, que foi por essa época que a família Pano perdeu sua antiga homogeneidade

Tear de cintura com instrumental de canas e madeiras diversas, sendo a alça de embira. Índios Kaxinawa.

lingüística, começando a ocorrer divergências entre as línguas do interflúvio e as do Ucayali, e entre estas últimas.)

O centro principal da inovação estilística se encontra em Cumancayacocha, epônimo do estilo, no médio Ucayali. A importância do sítio estimula a imaginação, já que estima-se que possa ter sido ocupado simultaneamente por vários milhares de habitantes, graças à pesca excepcionalmente abundante e ricas terras aluviais para plantar milho.[1] Além da cerâmica muito sofisticada mesclada com peças de estilo pacacocha, encontram-se em Cumancaya machados de cobre, traço incontestável de uma conexão andina. A semelhança entre as novas cerâmicas e a de Sangay (Equador) permitiu inclusive avançar teorias extremamente específicas quanto à origem de Cumancaya e suas relações com as civilizações das terras altas.

De fato, as mitologias pano (especialmente as dos Kaxinawa, Cashibo e Conibo) freqüentemente aludem a heróis culturais chamados "Inka", e vários mitos shipibo evocam explicitamente "a época em que vivíamos em Cumancaya sob o domínio do Inka". Munidos dessa observação e de uma documentação tão abundante quanto habilmente manipulada, Lathrap et alii. (1985, 1987) construíram um modelo segundo o qual invasores equatorianos teriam instaurado em Cumancaya uma chefia pluriétnica hierarquizada em benefício de uma classe dominante de língua Quêchua, que dominava os Pano, caracterizados por sua cerâmica "pacacocha" comum.

A teoria gerou uma calorosa polêmica (DeBoer e Raymond, 1987), fascinante não ape-

nas para os amantes da arqueologia mas também para todos os que se interessam pela simbólica dos motivos ucayalinos (Gow, 1988) e pelo problema teórico da interpretação histórica dos discursos míticos (Roe, 1988). (Note-se, a esse respeito, não sem espanto, que um mesmo pesquisador pode ora flertar com o determinismo ecológico, ora postular a absoluta fidedignidade historiográfica dos mitos...)

Se é impossível resumir em poucas palavras uma discussão de tamanho alcance, pode-se ao menos indicar que gira em torno de uma questão essencial: em que época (pré ou pós-hispânica) surgiu a noção de "Inka" na área pano.[2] Alguns especialistas, tais como o dr. K-P. Kastmer (comunicação pessoal), inclinam-se por uma origem proto-tupi do novo estilo, ao passo que outros continuam defendendo o antigo modelo segundo o qual tratar-se-ia de uma evolução própria dos Pano (Raymond, DeBoer e Roe, 1975, defendidos por DeBoer e Raymond, 1987). Pessoalmente, embora ache extremamente sedutora a hipótese andina, creio que teria mais peso se se apoiasse menos numa interpretação literal dos mitos shipibo-conibo. No século passado, Colini (1884:531) demonstrava muito mais prudência, e talvez humor, ao informar que "a maior parte das tribos do Ucayali conserva, ou pelo menos pretende conservar, alguma tradição em torno de sua proveniência. Todas se vangloriam de terem sido dominadas pelos Incas. Os Conibo afirmam que são os antigos habitantes dos arredores de Cuzco, os Shipivos, segundo dizem, teriam vindo de Guanuco e os Piros da região vizinha a Lima".

O debate ainda está, portanto, aberto. É preciso, entretanto, precisar que a hipótese de uma efêmera chefia indígena implantada no médio Ucayali está longe de ser a única explicação possível para a inegável influência andina perceptível nas culturas pano, desde o sistema ritual — sacrifícios de animais, valorização do derramamento ritual de sangue, divinização do sol — até a cultura material — técnicas de tecelagem, música, sistema de medidas —, passando por numerosos empréstimos lingüísticos. Afinal, o próprio Lathrap sempre defendeu a idéia de uma estreita conexão entre os Andes e o Ucayali, que supõe inclusive anterior à chegada dos Pano!

Sabe-se que um dos últimos soberanos inka provavelmente refugiou-se no Ucayali, com um exército de 20 mil homens (Velasco, 1941). Além disso, foram encontradas construções de pedra no Ucayali, "testemunhos de um contato e de um controle que se estendia dos altiplanos até a floresta pluvial" (Schjellerup, 1989:244). Um texto do século XVI, recentemente descoberto (Renard-Casevitz et alii, 1986:99), chegaria até a sugerir que certos grupos kaxinawa teriam vivido nos Andes, perto de Opatari, antes de se revoltarem e retornarem à sua floresta natal, onde os missionários do Summer Institute of Linguistics afirmam ter descoberto "huacas" incontestavelmente andinos (Montag, 1973:4). Mais tarde, no século XVIII, veremos a imensa influência no Ucayali do famoso "messias inca" Santos Atahualpa. Lembremos, finalmente, que o Quêchua foi a língua utilizada pelas missões na região, e também mais tarde pelos numerosos colonos que vieram explorar as Hévea e os indígenas...

As ocasiões de contato direto entre Pano e "Inka" foram, portanto, muitas, sem falar dos contatos intermediados. Ao mesmo tempo em que torna ainda mais plausível a interpretação de Cumancaya avançada por Lathrap et alii, isso diminui seu valor explicativo.

Seja como for, que se tenha ou não falado Quêchua ali, Cumancaya entra em decadência por volta do ano 1000, época que aliás corresponde ao fim do império Huarí (e, portanto, a um período de descentralização da história andina). Os Pano reassumem, assim, o controle exclusivo do Ucayali, e certamente de seus principais afluentes, já que DeBoer (s.d.) menciona ter descoberto "cerâmica com finas incisões e apliques entalhados nos sítios Contamanilla e Piyuya do Callaria, longe do Ucayali [em território Remo]", sítios datados entre 1160 e 1525 d.C. e cuja densidade populacional parece ter sido bem superior à da época histórica...

Esse período de hegemonia durou apenas até aproximadamente 1300, ou seja, até a chegada maciça e violenta de milhares de Tupi portadores da tradição Miracangüera: os antepassados dos Cambeba, conhecidos no Peru com o nome de Cocama/Cocamilla (cerâmica de estilo Caimito). Diante de um tal avanço — certamente ligado a uma pressão ainda mais forte dos Tapajós do médio Amazonas — os Pano se viram obrigados a ceder mais da metade do Ucayali, aproximadamente até a foz

do Pachitea (um sítio imenso foi localizado no Tamaya.)

Os antepassados dos grupos capanawa, kaxinawa, shetebo e shipibo viram-se, assim, forçados a trocar o Ucayali por seus afluentes, como o Pisqui e o Aguaitia. Estas duas últimas etnias só recuperariam um hábitat ribeirinho na época histórica, quando as epidemias importadas praticamente extinguiram a população Cambeba, deixando seu antigo território vago. As outras iriam manter-se nos interflúvios, e algumas delas viriam assim a aproximar-se dos blocos sul-orientais e setentrionais que, supõe-se, nunca ocuparam o Ucayali.

Ao que parece, os contatos entre os Pano e os Tupi foram essencialmente belicosos e os dois grupos não pararam de se guerrear até a chegada dos brancos e as alianças intertribais que esse fato originou (no interior das missões ou, ao contrário, para se opor a elas em bloco). Note-se, contudo, que os Cambeba exerceram uma influência considerável sobre os Pano ribeirinhos, influência certamente muito antiga, pois é possível atribuir-lhes a origem de elementos culturais tão cruciais quanto a deformação dos crânios dos recém-nascidos e, principalmente, os rituais de puberdade feminina, eixo essencial da vida cerimonial do Ucayali.

De um certo modo, poder-se-ia até postular a existência de uma cultura comum piro-conibo-cambeba, distinta da dos interfluviais (Zarzar e Roman, 1983). Mas seria igualmente possível defender o contrário, tanto a consciência de pertencer a um conjunto "pano" (e não somente a um determinado subgrupo) parece forte nessa família lingüística. Como explicar então essas filiações incompatíveis?

Retratos de homens Matis: Kwini e Tumi.

Retratos de mulheres Matis: Shono e Dani.

A título de hipótese, talvez se pudesse sugerir que embora se mantivesse em larga medida, o antigo ideal de homogeneidade teria recuado diante da intrusão dos brancos, cuja chegada certamente provocou como reação uma mobilização geral (e portanto uma aproximação) do conjunto dos grupos do Ucayali, fossem Arawak, Pano ou Tupi. A instauração de uma cultura ribeirinha oposta a uma cultura interfluvial poderia, portanto, decorrer tanto de fatores políticos como econômicos.

Em outras palavras, talvez tenha sido mais enquanto via de penetração dos brancos do que enquanto meio ecológico específico que o Ucayali engendrou um certo tipo de sociedade claramente distinto das dos interflúvios. Esta é pelo menos uma das leituras possíveis da etno-história pano à qual passaremos em seguida.

ETNO-HISTÓRIA

Os primeiros encontros entre europeus e Pano ocorreram muito provavelmente no Ucayali na segunda metade do século XVI, em 1557, quando uma expedição liderada por Juan Salinas de Loyola (1897) subiu o rio pela primeira vez. Myers (1974) identificou de modo bastante convincente a Nação dos Pariaches, encontrada naquele momento pelos Conquistadores, como os antepassados dos atuais Conibo.

Além da dos Pariaches, Salinas atravessou mais duas províncias, situadas uma a jusante e outra a montante da sua. A primeira era certamente constituída pelos antepassados dos Cocama (tupi) e a segunda pelos dos Piro (arawak). Embora seus habitantes sejam descritos como tendo a mesma aparência física e roupas semelhantes, esses territórios estavam separados uns dos outros por trechos de "no man's land", signo indiscutível de hostilidade entre as três "nações" do San Miguel, depois rebatizado Paru (nome pano) e finalmente Ucayali.

Salinas não economiza elogios nem sobre as aldeias que atravessa, às vezes formadas por várias centenas de casas, nem sobre os habitantes, enfeitados com metais preciosos. Ainda que certamente decepcionado por não ter ainda encontrado o El Dorado prometido, maravilha-se ao encontrar "naturais muito polidos e galantes em suas roupas de algodão e plumagens e jóias de ouro, cujas aldeias ficam nas barrancas dos rios, e em seu governo são mais ordenados do que os índios das outras províncias acima descritas, porque são mais obedientes e respeitam mais seus caciques (1965, CCXLVIII:231)".

Se os índios impressionaram tanto nosso cronista, a surpresa sem dúvida foi recíproca. Os Pariaches não estavam certamente preparados para a intrusão dos expedicionários, e principalmente não estavam preparados para as "pestes" que devem ter inevitavelmente seguido.[3]

Não devemos contudo exagerar a importância do choque intelectual que esse primeiro contato deve ter representado. Afinal de contas, bens ocidentais, signos precursores da intrusão espanhola, podem muito bem ter chegado ao Ucayali muito antes de Salinas, por intermédio de comerciantes piro. Além disso, a chegada dos espanhóis não constituía de modo algum a primeira incursão em território pano de emissários vindos de mundos radicalmente estrangeiros. Signos externos de riqueza, as jóias dos habitantes do Ucayali já não eram igualmente signos de inserção em vastas redes comerciais que se estendiam até os Andes, de onde vinha o metal? (Cf. artigos de Roe, de DeBoer e de Myers in Francis et alii, 1981.)

Jamais saberemos se Salinas e seus companheiros foram tomados por "Inka" pelos ribeirinhos cujo território atravessaram. De qualquer modo, isso ocorreu com muitos brancos que os sucederam na região pano, como se tivessem chegado apenas para ocupar o lugar dos andinos, trazendo lâminas de aço no lugar de machados de bronze...

A expedição de Salinas foi seguida por algumas outras que também tiveram a ocasião de encontrar os Pano. Assim, embora a historiografia espanhola tenha retido da viagem de Pedro de Ursua em 1560 principalmente o fim trágico e a revolta de Aguirre, não deixou de atribuir a esses Conquistadores o privilégio de terem sido — bem no início de sua fuga — os primeiros a encontrar Mayoruna. (É, aliás, a esse primeiro contato, que teria ocorrido no Huallagua, que a lenda atribui, com pouca verossimilhança, a origem da famosa pilosidade dos Pano mais tarde conhecidos como "Barbudos".)

Isso posto, as expedições apenas passavam, e de modo geral se considera que esses pri-

meiros contatos esporádicos do século XVI tiveram uma influência basicamente indireta sobre os povos Pano. Sua importância não deve, contudo, ser subestimada: ninguém há de negar que a face do mundo indígena foi modificada pela introdução de novas ferramentas, novas espécies, novas plantas de cultivo e, principalmente, novos microorganismos. A economia pano, por exemplo, foi certamente transformada não somente pelos machados de aço, como também pela banana-da-terra (que logo se tornou um dos elementos básicos da dieta pano) e pelos cães, preciosos auxiliares na caça. Além disso, as perdas populacionais resultantes das epidemias e a existência de novos circuitos de troca devem ter causado rearranjos profundos no tabuleiro político...

Passou-se quase um século entre a visita de Salinas e as primeiras entradas missionárias no Ucayali e seus afluentes. A primeira onda missionária abateu-se sobre o Ucayali apenas na segunda metade do século XVII, já que os franciscanos — ativos desde 1631 no Huallagua — só fundaram sua primeira missão "pano" entre 1644 e 1657; 1644 se admitirmos, com Myers (1990), que os "Payansos" então reduzidos eram realmente Shipibo do Aguaitia; 1657, se esperarmos o sucesso do padre Caballero junto aos Shetebo e Callisecas (certamente Shipibo do Pisqui).

O sucesso inicial dos franciscanos teve curta duração, já que uma série de revoltas e de expedições de retaliação espanholas começou então a ocorrer. Em 1661, revolta dos Callisecas; em 1665, dos Shipibo e dos Cocama; em 1667, dos Shipibo, Shetebo, Cocama e Maparina juntos. Apesar de sua envergadura visivelmente crescente, o primeiro movimento de insurreição acaba, entretanto, em 1670 com resultado favorável para os espanhóis, com uma expedição punitiva de que resultou a transferência dos Shetebo ao Huallagua, para a missão jesuítica de La Laguna.[4]

Em 1682, os jesuítas entram em cena no Ucayali e estabelecem o primeiro contato com os Conibo, enquanto perseguiam um grupo de Shipibo fugidos de La Laguna. Em 1685, o padre Richter consegue fundar uma missão. Mas enquanto ele se ausenta, para ir a La Laguna se reabastecer de ferramentas de metal indispensáveis para a propagação da fé (uma viagem de vários meses), uma expedição franciscana visita sua missão e pretende assumi-la.

Índio Conibo. Expedição de Paul Marcoy (1848-60).

Inicia-se uma polêmica bastante virulenta entre as duas ordens, que se explica, entre outras coisas, pelo fato de o quinhão das missões ser estabelecido a partir do índice de infiéis convertidos...

O poder central decide finalmente em favor dos jesuítas. Mas eles não teriam tempo para saborear seu triunfo: uma série de revoltas que começa em 1689 acaba expulsando totalmente os missionários do Ucayali antes do final do século. O ano de 1698 marca um dos grandes momentos da sedição, em que os Conibo vencem os 46 espanhóis e trezentos Shipibo que tinham vindo para vingar o padre Richter, morto três anos antes. Após essa derrota, foi a vez de os Shipibo se levantarem, arruinando definitivamente as esperanças dos missionários, tanto jesuítas quanto franciscanos.

Se é fácil compreender por que os habitantes do Ucayali acabaram resistindo à rígida disciplina e principalmente ao serviço militar obrigatório que quiseram lhes impor (especialmente para guerrear contra os Jivaro), pode-se, por outro lado, perguntar o porquê da aparente facilidade com que as missões conseguiram se implantar na região. A inegável atração dos bens veiculados pelos espanhóis certamente tem seu peso, mas pode-se igualmente evocar, seguindo nesse ponto Roman (1983:99), a necessidade sentida pelos Conibo de encontrar aliados para quebrar o mono-

pólio piro sobre as vias de acesso aos locais de troca com as terras altas. A hipótese parece ainda mais verossímil na medida em que, segundo Myers (1990:15), os Conibo estariam certamente muito enfraquecidos demograficamente nesse período e, portanto, muito necessitados no mercado das alianças. Os religiosos conseguiram aproveitar plenamente essas predisposições favoráveis. Conseguiram se instalar, mas não se manter.

Durante o século XVII, a atividade missionária, apesar de basicamente concentrada nos grandes rios, estendeu-se também aos Pano interfluviais, como os Capanawa, os Mochovo, os Comavo e os Remo. Esforços especialmente grandes serão despendidos para controlar os Mayoruna, essenciais dada a sua numerosa população e sua localização estratégica, um pouco recuada em relação às margens direitas do Solimões e do baixo Ucayali. Foi, portanto, com um certo alívio que os jesuítas fundaram, em 1654, San Ignacio de los Barbudos, destinada a sedentarizar no Huallagua os ferozes ("awca") Mayoruna que ali se aventuravam para trocar — em condições às vezes beirando a guerra declarada: "papagaios, redes toscas e grossas de algodão silvestre, penas de várias cores e outras bagatelas por facas e outras ferramentas" (Figueroa, 1986:213).

As primeiras descrições dos Barbudos são relativamente precisas e, numa certa medida, mais fiéis do que aquelas feitas por viajantes posteriores.[5] A perspicácia lingüística dos missionários é especialmente notável, já que perceberam quase que imediatamente as semelhanças entre as línguas Chipeo (Shipibo), Cheteo (Shetebo), Capanagua (Capanawa) e Barbudo (Mayoruna), evidência esta que será em seguida geralmente ocultada. Isso posto, essas informações são obtidas com a ajuda de uma ínfima fração dos Mayoruna, já que a imensa maioria escapava totalmente ao controle das missões ou só as visitava intermitentemente.

O século XVIII apresenta um perfil muito semelhante, em vários aspectos, ao precedente. As tentativas missionárias se multiplicam, como comprova a volumosa compilação feita por Izaguirre (1922-9), fonte essencial da etno-história pano.[6] Apesar de um grande número de entradas (freqüentemente bem armadas), seu insucesso e sua impotência em recuperar o controle da situação será flagrante. No Ucayali, o martirológio se alonga, basicamente em vão. Noutras regiões, as incursões de bandeirantes portugueses reduzem praticamente a zero os poucos sucessos obtidos junto aos Mayoruna, já que os neófitos que escapam à deportação para o Pará fogem imediatamente para a floresta.

Em 1739, com o convite do chefe conibo Siabar, a esperança renasce sem dúvida no campo franciscano. Mas não por muito tempo: em 1742, o levante fomentado por Juan Santos Atahualpa dá o golpe de misericórdia nas missões, já bem mal das pernas (sobre esse episódio, que afetou sobretudo o Urubamba e o Alto Ucayali, ver Zarzar, 1989). A presença dos brancos, antes esporádica, tornou-se nula.

Uma nova tentativa franciscana, a partir de 1757, teve um embrião de sucesso graças à atuação de crianças capturadas para servir de intérpretes. Mas, seguindo um enredo então bem estabelecido, uma nova revolta Shetebo interrompeu-a drasticamente já em 1767. A expulsão dos jesuítas, ocorrida pouco depois, em 1768, acabou de arruinar a obra missionária na área pano, calando os sinos das missões de Maynas. Apesar da teórica retomada pelos carmelitas e dominicanos, as últimas missões pano ainda ativas no século XVIII começaram então a entrar em declínio, quando não foram pura e simplesmente abandonadas. Alguns índios permaneceram nelas apesar de tudo (e alguns de seus descendentes lá se encontram ainda), mas a maioria voltou para a floresta...

Uma outra conseqüência da expulsão dos jesuítas, mais proveitosa para o etno-historiador do que para os indígenas, foi a proliferação de escritos relativos à história das missões de Maynas. Citaremos, entre os mais importantes, os nomes de Chantre y Herrera, Veigl, Velasco... (para maiores detalhes, ver Golob, 1982).

Finalmente, será preciso esperar pelo século XIX para ver se impor no Ucayali, se não a influência, pelo menos a presença permanente dos brancos. Inicialmente, por intermédio de Sarayacu, sede principal das missões franciscanas, fundada em 1790. Em seguida (*grosso modo* na segunda metade do século) por intermédio dos colonos e comerciantes, cuja presença — suficiente, desde 1862, para incitar os missionários a trocar Sarayacu por um local mais afastado — só fez aumentar, para culminar com o *boom* da borracha.

As fontes de que dispomos para o século XIX incluem relatos de viajantes leigos, narrando em geral sua expedição dos Andes ao Pará. A lista é longa, e pode ser encontrada na introdução — preparada por J.-P. Chaumeil — da reedição de um dos mais interessantes desses relatos, o de Marcoy (1869). O italiano Colini (1884) também fornece informações preciosas, colhidas junto a seu compatriota Lucioli, que viveu durante mais de trinta anos em Sarayacu e entre os Conibo, casando-se com uma mulher Conibo e adotando voluntariamente seus costumes.

Lucioli informa, entre outras coisas, que as epidemias (e o alcoolismo) continuavam grassando com força nas missões do século XIX. Em trinta anos de permanência no Ucayali, constatou a diminuição de um terço da população das missões. Mas a mortalidade decorrente do *boom* da borracha seria ainda pior.

Devido à limitação de espaço, e porque a maior parte dos panólogos contemporâneos trataram do assunto em relação à etnia pela qual se interessaram, não entraremos em detalhes da história do século XX. Insistiremos apenas numa de suas conseqüências raramente evocadas e que se pode chamar de concentração sincrética dos sobreviventes.

Boa parte das "etnias" pano contemporâneas parece resultar de fusões. No Brasil, os Marubo, por exemplo, se autodefinem como um aglomerado recente. No Peru, a maioria (senão a totalidade) das diversas frações mayoruna ainda independentes no início do século constitui uma única fração atualmente, chamada "matsé" (também presente no Brasil). Considere-se, ainda, a famosa simbiose Amahuaca-Yaminawa, ou o proselitismo étnico de Bolivar Odicio, que tentou inculcar nos Cashibo os valores essenciais shipibo (e em larga medida conseguiu, pelo menos por algum tempo; ver Wraughton Gray, 1953). Delineia-se claramente uma tendência à simplificação, que também se reflete na abolição da distinção terminológica entre os Shipibo e os Conibo, visível no emprego, atualmente sistemático, do etnônimo "Shipibo-Conibo" (às vezes Shipibo-Conibo-Shetebo) para se referir ao conjunto dos Pano do Ucayali.

CONCLUSÃO

Uma das características mais originais e mais marcantes da etno-história pano é certamente a impressão de continuidade, senão de serenidade, que transmite. É como se os Pano sempre tivessem sabido se acomodar a uma forma de alteridade poderosa, ao mesmo tempo útil e ameaçadora, atraente e desconcertante, de que os brancos representariam apenas o último avatar em termos cronológicos. De qualquer modo é notável que os Pano tenham preservado tanto sua língua quanto a maior parte de suas tradições, apesar de vários séculos de contato e apesar de estarem, em sua maioria, localizados num dos principais eixos de comunicação do oeste amazônico.

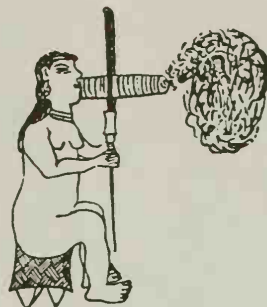
Criança Matis.

A política externa sempre constituiu, sem dúvida alguma, um domínio crítico na área pano, em que sempre se cultivou a arte de conviver com estrangeiros (especialmente pelo viés de um dualismo que concede um lugar de honra a uma metade "do exterior"). Mesmo grupos vivendo aparentemente em total isolamento como os Matis constantemente redefinem sua cultura em função do impacto da intrusão ocidental (ver Erikson, no prelo, a, b, c) e o mesmo acontece *a fortiori* com os habitantes do Ucayali, cujas planícies aluviais e recursos de pesca facilmente acessíveis suscitaram muita cobiça, e muitas invasões, ao longo dos séculos.

Diante de sua história e de sua pré-história extremamente movimentadas, só se pode, na verdade, admirar a constância com que os Pano souberam preservar sua coesão territorial e sua homogeneidade cultural.

NOTAS

(1) A importância excepcional do sítio de Cumancaya explica-se por seu caráter lacustre (Cumancayacocha), e porque se tratava provavelmente de um centro político e comercial. Podemos contudo indagar se se trata realmente de um sítio único de proporções gigantescas, ou de vários, menores mas freqüentemente deslocados em função das cheias... Note-se, aliás, que embora os vestígios do estilo Cumancaya cubram um vasto território, o sítio de Cumancayacocha parece ser o único desta tradição que apresenta tal densidade populacional.
(2) Note-se que o império inca *stricto sensu* só se desenvolveu no século XV. O termo "inka" não pode, portanto, ter sido introduzido entre os proto-Conibo do século VIII a não ser que também fizesse parte do léxico dos proto-Quíchua do Equador, o que teria de ser comprovado. Isso posto, eventuais designações mais antigas dos andinos podem ter sido tardiamente substituídas por "inka".
(3) Segundo Myers (1990:22): "dadas as ligações entre os Andes e o Amazonas, a pandemia andina de gripe de 1558-9 foi provavelmente sentida no Amazonas". De modo que embora sua expedição possa não ter sido diretamente responsável por nenhuma epidemia, Salinas foi provavelmente — e mesmo assim, por pouco — o único europeu que pôde observar as sociedades do Ucayali antes do impacto do choque microbiano.
(4) Os Shetebo ficariam em La Laguna até 1790 (mais tempo do que os jesuítas, expulsos em 1768!), misturando-se aos Cambeba (a ponto de adotarem seu estilo de cerâmica) e tornando-se rapidamente excelentes cristãos neófitos. Separados, assim, do resto de sua família lingüística, passarão a lutar regularmente contra os Shipibo, que acabarão, contudo, absorvendo-os totalmente no século XIX. Pode assim ser corrigida uma flagrante injustiça terminológica, a saber, que os Pano têm seu nome derivado de uma das frações shetebo (pano = "tatu"), ou seja, dos mais marginais de todos eles!
(5) Sobre a história específica dos Mayoruna, pode-se consultar Grohs (1974:57-60) e o capítulo 4 de Erikson (no prelo, a).
(6) Entre as outras coletâneas que constituem fontes importantes para a etno-história pano, mencionaremos Larrabure y Correa (1905-9), Maurtua (1906) e Fuentes (1861-4).

HISTÓRIA INDÍGENA DO NOROESTE DA AMAZÔNIA
Hipóteses, questões e perspectivas

Robin M. Wright

Para os objetivos deste capítulo, o vale do alto rio Negro pode ser definido como a seguinte área: *a*) limite ao leste, o médio rio Negro, ou seja, o território histórico dos Manao;[1] *b*) limite ao norte, o rio Guainia, embora sejam mencionadas as conexões importantes com os povos dos afluentes do alto Orinoco (rios Guaviare, Inirida etc.); *c*) limite a oeste, o alto Uaupés/Vaupés, o território dos índios Umaua (Carijona); e *d*) limite ao sul, os rios Caquetá e Japurá. Os critérios para a definição dessa área são baseados em padrões culturais comuns e na intensidade de interação interétnica histórica. Com a imposição de fronteiras internacionais a partir do século XVIII, a área fica definida mais estreitamente, embora somente no século XX as fronteiras internacionais começassem a restringir e redefinir as relações interétnicas.

ARAWAK, TUKANO, MAKU

Dentro dessa região, são representados povos de três famílias lingüísticas principais: Arawak, Tukano e Maku, com alguns grupos pequenos de Karib. Os povos Arawak incluem hoje os Baniwa, Curripaco e Wakuenai da área de drenagem dos rios Içana e Guainia; os Warekena do rio Xié e Caño San Miguel; os Baré do alto rio Negro entre Santa Izabel e San Carlos na Venezuela; e os Tariana do médio e baixo Uaupés no Brasil. Um pouco mais ao norte, os Piapoco do Guaviare/Inirida, e os Baniwa (grupo distinto dos Baniwa do Içana) do alto Guainia/Atabapo ainda mantêm conexões importantes com os Arawak no Brasil.

As primeiras fontes históricas do século XVIII indicam um grande número de outros povos da família Arawak nessa região, mas sabemos muito pouco sobre eles: os Mariarana, Amariavana, Mepuri (provavelmente aparentados com o grupo histórico do mesmo nome no Orinoco), Carnao, Kavaipitena, Tibakena, Iaminari e outros. Todos estes foram apenas registrados nas fontes, com, no máximo, alguns detalhes sobre a sua localização e língua. Já pelo fim do período de escravidão, no século XVIII, não existiam mais como povos distintos.

É importante salientar aqui, porém, que toda a bacia do rio Negro, desde a foz até as cabeceiras, e grande parte do alto Orinoco, era território dos povos Arawak (da família lingüística Maipuré do Norte) desde os tempos da expansão de proto-Arawak pelo rio Negro, até a penetração européia no século XVIII.

A sudoeste dos Arawak estão os Tukano, uns vinte grupos habitantes da área de drenagem do rio Uaupés e seus afluentes, Tiquié, Papury, Quarary e Cuduiary, e a região do Piraparaná/Apaporis. É comum achar na literatura etnográfica a impressão de que os povos Tukano são um povo homogêneo que teria se desenvolvido a partir de um estoque comum (um grupo "proto-Tukano"), e que as variações que existem nas suas línguas e culturas são apenas o produto histórico desse desenvolvimento. Nada pode ser mais distante da realidade, segundo G. Reichel-Dolmatoff (1985), pois a evidência mostra que os Tukano "são um conjunto de grupos maiores ou

menores, alguns dos quais são remanescentes de populações mais antigas. Outros, talvez a maioria deles, são descendentes de invasores, recém-chegados de outras regiões que, por uma razão ou outra, penetraram rio acima e além das cachoeiras e correntezas dentro desta vasta região [...]. Das suas tradições, parece que estes povos diferentes se encontraram e se misturaram, fizeram guerras entre si ou formaram alianças, criando no curso das gerações o tipo de cultura generalizada que, quando vista somente no seu nível superficial, parece homogênea" (p. 108; tradução nossa).

O terceiro grupo são os Maku, que — em contraste com os Tukano e Arawak que são eminentemente horticultores sedentários, ocupando as beiras dos rios e igarapés principais — são tradicionalmente caçadores e coletores, habitantes nomádicos de uma vasta região interfluvial entre o alto Uaupés (ao norte) e o Jurubaxi e Japurá (ao sul e sudeste). Até hoje, foram identificados cinco grupos Maku: Bara, Hupdu, Yöhup, Nadëb e Dôw (Kamã). Todos esses mantiveram relações de interdependência tanto com os povos Arawak como com os Tukano, uma relação descrita na literatura etnográfica como simbiótica. Há uma impressão, também errônea, que os Maku são os "escravos" dos índios ribeirinhos. A evidência histórica, do século XVIII ao século XX, porém, demonstra claramente que a relação de escravidão foi um produto da exploração de mão-de-obra indígena em que os Arawak/Tukano serviam como intermediários para os europeus em caçadas contra os "Maku dóceis" para servir como escravos.

AS IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS DA ECOLOGIA

A ecologia do Noroeste da Amazônia é uma consideração histórica importante para questões como a densidade da população e os padrões de assentamento. Os ecossistemas de água preta, como o rio Negro e seus afluentes, têm sido caracterizados como tendo um baixo nível de nutrientes (oligotróficos); uma produtividade relativamente baixa de pescaria; e uma distribuição desigual de vegetação, solos e recursos, "a qual apresenta um desafio duplo de uma produtividade ambiental baixa e uma diversidade ambiental alta" (Moran, 1990:8-9). Segundo Emílio Moran, as respostas adaptativas apresentadas pelas populações do alto rio Negro diante dessas condições incluem: "uma dependência da mandioca amarga, uma variedade cultivada adaptada à acidez do solo, a baixos níveis de nutrientes, e tendo suas próprias defesas naturais contra herbívoras; uma técnica especializada de pescaria para lidar com baixa biomassa e a pobre resolução óptica dos rios; e um padrão de assentamento dispersado e de baixa densidade junto com altos níveis de hierarquia e segmentação associadas com controle territorial sobre os recursos" (ibid.:13; tradução nossa).

Dois fatores, porém, deveriam ser considerados em qualquer generalização a respeito da influência da ecologia sobre a densidade populacional. Primeiro, a diversidade ambiental implica padrões variáveis de concentração populacional: mais alta nas áreas onde há, por exemplo, solos produtivos e amplos recursos de pescaria do que em áreas de caatinga. Assim, as fontes históricas e a evidência etnográfica comprovam que assentamentos relativamente densos e continuadamente habitados eram possíveis em determinadas áreas do rio Negro. Segundo, os efeitos históricos de contato — tais como epidemias, deslocamento e migrações — têm produzido distorções na relação da população com o meio ambiente. Os etnógrafos das sociedades Tukano concordam que essas populações têm diminuído nos últimos cem anos; e os estudos históricos sobre a população Baniwa demonstram a oscilação populacional devido a migrações e deslocamentos forçados.

ETNONÍMIAS

Com a diversidade étnica característica da região, existem enormes confusões nas fontes e na literatura etnográfica sobre etnonímias. Evidentemente nomes como Maku, Tukano e Baniwa são genéricos, usados pelos de fora para representar conjuntos de povos. O nome "Maku" é de fato dado pelos Arawak a outros povos que não falam a língua Arawak (a palavra significa "não-fala") — sejam os povos nomádicos da floresta ou outros ribeirinhos (como os Maquiritare) que vivem nas fronteiras do território Arawak. Mas, desde os primeiros relatos, foi adotado para referir aos caçadores/coletores. O nome "Baniwa" (ou "Maniwa, Maniva") também foi usado da mesma maneira para referir a todos os povos do rio Içana; até

Três índios Tukano orientais, na década de 1930, paramentados para a dança cerimonial. Além dos adornos recorrentes em todas as danças, como o conjunto usado na cabeça, a tanga de entrecasca, os colares e o chocalho de tornozelo, nota-se também o bastão de ritmo, utilizado apenas em ocasiões específicas.

hoje, é desconhecida a origem do nome (o mais próximo seria *Pamiwa*, "os da nossa língua", que é etnonímia de um grupo Cubeo, e é sabido que os Cubeo incorporavam historicamente diversos grupos Arawak). Na Colômbia, os mesmos povos são chamados "Curripaco", referindo a um dos seus idiomas; e na Venezuela, se usa *Wakuenai*, "os da nossa língua", etnonímia não reconhecida pelos Baniwa no Brasil nem pelos Curripaco. São ainda mais complexos os problemas para as etnonímias dos Tukano.

De fato, não foi uma tendência até recentemente os próprios povos usarem nomes para se referirem a conjuntos de grupos sociais maiores do que o grupo local ou *sib*. Portanto, o problema das etnonímias e a sua concordância com os nomes nas fontes continua sendo difícil para os historiadores da região.

POVOS EXTINTOS

A questão dos povos extintos é difícil de analisar em parte porque as primeiras fontes escritas (Códice nº 1110, Arquivo Público do Pará)[2] listam literalmente centenas de grupos ("nações") cujas identificações como etnias distintas, ou como unidades sociais (fratrias, *sibs*) menores ainda estão incertas (ver Wright, s. d.). A identificação de grupos sobreviventes com os nomes das "nações" nos registros e na única fonte jesuítica sobre a região (Szentmartonyi, 1749) também apresenta problemas. Por exemplo, o nome "Baré" é usado para referir não somente a uma etnia do médio rio Negro, mas também a uma família lingüística que inclui diversos povos do médio ao alto rio Negro e seus afluentes, que hoje seriam identificados com os Maipure do Norte. Quantos desses povos foram assimilados pela etnia Baré e quantos desapareceram ou foram extintos é impossível dizer no momento.

A FORMAÇÃO ÉTNICA DA REGIÃO

QUEM ERAM OS "BOAUPÉS"?

O tipo de problemas etno-históricos apresentados pela diversidade étnica da região pode ser visto na questão da identificação dos povos chamados "Boaupés", que aparecem nos primeiros relatos como habitantes do rio Uaupés desde a foz do Tiquié até as cabeceiras do Uaupés. Os "Boaupés" estavam entre os povos mais afetados pelos escravizadores nos

anos de 1739 a 1745, e eram considerados "uma nação copiosa em idiomas particulares" (Szentmartonyi, 1749). Depois do século XVIII, o nome praticamente desaparece das fontes ou é usado apenas em um sentido genérico.

Há um debate inconclusivo na literatura antropológica sobre a identificação dos "Boaupés" ou com os povos Tukano ou com os Tariana do médio Uaupés. Brüzi da Silva (1977:28-9), por exemplo, argumenta que eram Tukano. Uma leitura cuidadosa do Szentmartonyi sugere fortemente que fossem Arawak; por outro lado, as fontes dos anos de 1760 em diante sugerem uma identificação com os Tukano.

Não há razão para duvidar que, nos anos de 1740, o nome representava *uma* categoria étnica e não apenas um nome genérico. Sugerimos, portanto, que os "Boaupés" eram *ao mesmo tempo* Tukano e Arawak — isto é, um grupo étnico representando a fronteira em formação entre as duas culturas.[3] Assim, nós os encontramos exatamente nas áreas onde as duas culturas eram sobrepostas. A penetração colonial (escravidão, descimentos etc.) teria então impedido o processo de formação dessa fronteira cultural de tal maneira que, pelo fim do século XVIII, os "Boaupés" não eram mais uma entidade (uma "nação") distinta.

Essa hipótese contribui para a compreensão de um fenômeno histórico importante da região observado desde Koch-Grünberg (1909) — a chamada "tukanização dos Aruak". A frase tem sido usada para referir à suposta adoção da língua e cultura Tukano por certos povos Arawak do Uaupés (os Baniwa do Querary e Cuduiary, os Tariana do médio Uaupés, e os Kabiyari). Na verdade, envolve um processo muito mais complexo de intercâmbio e formação cultural entre os Arawak e os Tukano, que data das primeiras migrações dos povos Tukano dentro da região do Noroeste da Amazônia e seus encontros com os povos Arawak já ali existentes.

Para entender melhor, referimos à hipótese primeiro avançada por Nimuendaju para descrever a ocupação pré e pós-européia do Noroeste da Amazônia.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A HIPÓTESE DE NIMUENDAJU DE TRÊS "ESTRATOS" CULTURAIS

Segundo Nimuendaju (1955:163-6), a cultura do Noroeste é formada por três "estratos": 1) o mais antigo, formado por diversas etnias de caçadores e coletores seminômades como os Maku, Uaicá e Xiriana; 2) outro que data do começo da época cristã, composto por populações de culturas mais avançadas, os Arawak e os Tukano; 3) o último, que seria o dos europeus que, mediante contatos com os povos do segundo estrato, deram origem a culturas híbridas. Nimuendaju considera que os Arawak tiveram sua origem no alto Orinoco e Guainia, e que sua expansão foi produzida em ondas sucessivas mediante as quais os povos foram se estendendo até diferentes zonas do rio Negro: os Baré, desde o médio rio Negro até o curso alto do mesmo, assim como no Cassiquiare; os Manao, no médio rio Negro e seus afluentes (especialmente o Jurubaxi); os Warekena, nos rios Xié e baixo Içana; os Curripaco e Baniwa, no Içana e no Uaupés; e os Tariana, que teriam chegado depois dos Curripaco no Içana, de onde migraram para o Uaupés. Nimuendaju também afirma que as primeiras hordas Maku foram assimiladas pelos Arawak e Tukano, e que as fratrias Baniwa dos Hohodene e Cadauapuritana originalmente eram Maku que foram "arawakizados".

Nas suas linhas gerais, é ainda aceitável a seqüência ocupacional Maku-Arawak/Tukano-Europeus. Isto implicaria que tanto os Arawak como os Tukano tiveram suas origens fora da região. Já registramos, porém, as nossas reservas e críticas a alguns detalhes dessa hipótese (Wright, 1981:10-1). Em primeiro lugar, as tradições orais dos Hohodene indicam que eles constituem um dos grupos mais antigos dos Arawak do Içana. A evidência lingüística também não apóia a proposta de Nimuendaju, pois a variante dialetal de Baniwa que os Hohodene falam não é uma das mais recentes.

Em segundo lugar, criticamos a posição cronológica atribuída para a migração arawak ao rio Negro na época cristã. Embora ainda não existam estudos arqueológicos que poderiam esclarecer essa questão, a existência de petroglifos nas cachoeiras do Içana e áreas adjacentes sugere a possibilidade de uma ocupação mais antiga. Segundo os Arawak que vivem nessas áreas, os petroglifos foram feitos por seus antepassados e, freqüentemente, seu significado é diretamente associado ao culto dos ancestrais e à mitologia de origem das fratrias (Wright, 1981:10). A tradição oral dos Hohodene também registra que em épocas muito

Maloca tsoloa (igarapé Yauacacá), fotografada por Koch-Grünberg em 1905. Tipo de construção comum entre os grupos do Noroeste Amazônico, esta casa não corresponde apenas a uma moradia, mas a um microcosmo, que condensa todo um universo mítico.

remotas algumas dessas fratrias se separaram e migraram até o Guaviare. Isto é, a direção de suas migrações foi no sentido sul-norte, e não norte-sul como propôs Nimuendaju. Isso implica que os povos Arawak teriam migrado para o Noroeste da Amazônia, já ocupado pelos Maku, onde, antes de se deslocarem até o Guaviare e alto Orinoco, tinham passado por processos importantes de mudança sociocultural.

Além desses problemas mais específicos, o que mais interessa à pesquisa atual é justamente a formação do segundo "estrato". Como é que se deu o processo de interação histórica da qual surgiu a configuração sociocultural predominante na região? As tradições orais e os mitos dos povos Tukano indicam que, em tempos pré-históricos indeterminados, teriam se deslocado de uma outra área da Bacia Amazônica (provavelmente os rios Napo, Putumayo, Aguarico, no Oeste, onde ainda há povos falantes de Tukano, como os Siona e Secoya). Migraram em diversas etapas para o Noroeste da Amazônia. Todas as tradições dos povos Arawak, em contraste, indicam uma origem autóctone, isto é, dentro da região. Podemos entender com isso que os povos Arawak já habitavam o Noroeste quando os Tukano começaram a penetrar a área. Quais as implicações dessa hipótese?

TRADIÇÕES MIGRATÓRIAS DOS TUKANO

Em 1985, G. Reichel-Dolmatoff publicou um artigo que é relevante para esta discussão. Nele, o autor examina as tradições orais, mitos e práticas relacionadas ao consumo ou evitação de certas espécies de animais, como metáforas para as relações pré-históricas entre os povos Tukano (Desana, Pira-tapuya), Arawak e Maku.

Segundo Reichel-Dolmatoff, o vasto corpo de tradições orais Desana e Pira-tapuya contém duas tradições paralelas: uma que conta sobre as conquistas militares dos antepassados Tukano que povoaram a região e tomaram posse dela, já organizados em grupos hierárquicos os quais deram origem às linhagens atuais. A outra tradição é sobre as dificuldades e o medo de uns poucos homens que penetraram em um território cheio de perigos, especialmente "outros seres" hostis, com línguas incompreensíveis, e contra os quais os Tukano tinham que lutar para sobreviver. Conta ainda (a segunda tradição) como conseguiram formar alianças com os outros grupos e trocar mulheres em casamento, ou seja, como foi estabelecida a prática de exogamia.

Os "outros seres" são determinadas espécies de animais que, segundo Reichel-Dolma-

toff, representam outros povos históricos reais (sem dúvida, devido ao sistema de nomenclatura que freqüentemente atribui nomes de animais a grupos sociais). Quando os Desana vieram ao Uaupés, já havia vários grupos de povos/animais estabelecidos na área. Um, chamado *behkára*, era constituído de horticultores, sedentários, identificáveis com um povo Arawak, os *Heemadakenai* ("Povos da Anta", pois *behkára* significa o mesmo), que é na verdade uma fratria Baniwa localizada, já em tempos históricos, no alto Içana. Um outro grupo, *poyá*, eram caçadores e coletores nomádicos, identificáveis com os Maku. Através do tempo, os povos Tukano prevaleceram sobre esses dois povos e se estabeleceram pelo território inteiro do Uaupés.

Da sua análise detalhada, Reichel-Dolmatoff conclui que quando os Tukano começaram a migrar dentro do Uaupés, grande parte do território já era habitada pelos Arawak e Maku cujas culturas, línguas e tipos físicos eram diferentes das dos recém-chegados.

As implicações desse argumento são várias: primeiro, supondo que os grupos tukano vieram de um antigo centro no Oeste do continente, a cultura nessa área de origem *não* demonstra os padrões e complexos culturais que hoje são centrais para os Tukano do Noroeste, tais como: 1) os ritos de iniciação masculina centrados no uso de trombetas e flautas sagradas; 2) os sistemas de organização social em que *sibs* são ordenados segundo hierarquias de papéis ritualísticos e associados com determinados territórios e recursos. Isso nos leva à conclusão que tanto o complexo ritual como o sistema de organização social foram assimilados pelos Tukano dos Arawak.

Lembramos que: 1) o Noroeste da Amazônia historicamente se localizava praticamente no centro de um vasto território ocupado pelos Arawak, e que as interconexões dos diversos povos Arawak (alianças, entrecasamentos, trocas etc.) formavam uma dinâmica importante; 2) os primeiros relatos sobre os povos Arawak nessa região maior (tais como os Manao e Achagua) indicam tanto o complexo ritual como sistemas hierárquicos de organização político-social; e 3) as tradições dos próprios povos Tukano indicam que eles "roubaram" dos "povos da Anta" as flautas sagradas e outros instrumentos e práticas rituais. Tudo isso tem implicações para a maneira como devemos entender as várias formas sociais, políticas e religiosas dos povos tukano.

O grande valor do estudo de Reichel-Dolmatoff (1985) é que aponta para a vida simbólica como uma área onde podemos repensar a interação cultural e relações interétnicas dos povos Arawak e tukano como têm se desenvolvido através de séculos de contato e relacionamento.[4] Inverte, também, a tendência na literatura etnológica de achar que os Tukano representam o modelo sociocultural do Noroeste. Força-nos a repensar processos tais como a chamada "tukanização dos Arawak" e, finalmente, reforça a hipótese levantada acima sobre a identidade dos "Boaupés".

TRADIÇÕES MIGRATÓRIAS DOS ARAWAK

Pesquisas recentes entre diversos povos Arawak do Noroeste revelam a existência de uma tradição complexa sobre as migrações feitas pelo herói cultural *Kuwai* pelo mundo inteiro nos tempos míticos. De certa forma, essas tradições são paralelas às tradições de migração tukano, mas com uma grande diferença: as migrações tukano têm seu ponto de origem fora da região e descrevem uma rota de migração subindo o rio Negro e ocupando lentamente o Uaupés e seus afluentes. Sem dúvida, isso representa a rota de migração pré-histórica com todo o significado sagrado que lhe é atribuído.

As migrações arawak, em contraste, têm seu ponto de origem e de retorno dentro do Noroeste — a maioria começa no lugar chamado Hipana (hoje, uma cachoeira no rio Aiary), considerado o centro sagrado (o "umbigo") do mundo. Daí, o herói faz uma série de viagens (de quinze a mais de vinte) para todas as partes do mundo conhecido. O cantador dessas tradições nomeia todos os lugares onde o herói parou e estabeleceu a sua presença, deixando a música das flautas sagradas para as gerações posteriores. Tudo indica que essas viagens correspondem ao território histórico dos diversos povos Arawak e, em um sentido mais amplo, ao território de *todos os povos da mesma língua* na região Norte da Amazônia.

Os limites das viagens mais longas feitas pelo herói incluem desde a região andina ao oeste à foz do rio Negro e partes do Solimões ao sul e sudeste, até à foz do Orinoco e a Costa Atlântica ao norte e nordeste. *Comparando o "mapa" dessas viagens do herói com os mapas*

de distribuição lingüística da família Maipure do Norte, é evidente que há uma correspondência, o que quer dizer que essas tradições sagradas representam uma concepção da unidade maior, lingüística e cultural, dos povos Arawak do Norte da Amazônia. Sem dúvida é uma concepção extremamente antiga, pois são mencionados lugares tão distantes, e rotas de migração tão características dos Arawak, que não há nenhuma possibilidade de que esses conhecimentos tenham sido adquiridos nos tempos pós-contatos (ver Vidal, 1988; Hill, 1993; Wright, 1993).

Estudos lingüísticos recentes (Gonzalez Náñez, 1985, 1986; Vidal, 1988) sobre a família Maipure do Norte demonstram que os idiomas dessa família representados no Noroeste da Amazônia são todos relacionados (Curripaco, Warekena, Tariana, Yukuna, Kabiyari, Achagua e Piapoco), e sugerem que o Curripaco (ou "Baniwa" do Içana/Aiary) é a "língua matriz" da qual descenderam as línguas Piapoco, Warekena, Baniwa e Tariana (Gonzalez Náñez, 1985, 1986).

O fato de que as tradições sagradas de migração de todos esses mesmos povos têm o lugar de Hipana como ponto de origem sugere a hipótese de que o verdadeiro lugar de origem dos Maipure do Noroeste da Amazônia foi a região do médio/alto Aiary. De lá os povos se expandiram para o norte (Piapoco e Achagua), o sul/sudoeste (os Tariana, Kabiyari, Yukuna) ou o leste (Warekena).

Essa seria uma hipótese baseada nas tradições orais dos povos Arawak *e* nas reconstruções da família lingüística Maipure do Norte. Ainda esperamos pesquisas arqueológicas — até hoje, praticamente inexistentes — para elucidar essa hipótese. Deve-se mencionar aqui o trabalho importante da arqueóloga venezuelana Alberta Zucchi (s. d. a, s. d. b) sobre as seqüências de ocupação no médio e alto Orinoco e seus afluentes. Nesse trabalho, Zucchi tenta relacionar os dados lingüísticos, arqueológicos, de histórias orais e de mudanças climáticas (do Holoceno) para formular uma série de hipóteses sobre o processo de dispersão dos Arawak no Norte da Amazônia e na Orinoquia colombiana. Essas hipóteses abrem a possibilidade de uma série de projetos de campo, os quais seriam uma contribuição fundamental para nossa compreensão da história indígena da região. Ao mesmo tempo, a arqueologia e a lingüística histórica dos Tukano ocidentais são um complemento imprescindível pelo qual podemos esclarecer melhor o processo de interação cultural mencionado acima.

TRADIÇÕES DOS MAKU

Um dos únicos trabalhos feitos até hoje com uma perspectiva histórica sobre os povos Maku é a tese de mestrado de Jorge Pozzobon (1983), que analisa os fatores envolvidos nos movimentos migratórios de diversos grupos Maku em momentos diferentes da história. Münzel (1969) menciona as histórias orais de contato entre os Kabori (Nadëb Maku dos rios Têa e Uneiuxi) e a sociedade regional. Vários autores descrevem — ou aludem a ele — o processo de assimilação dos Maku, como cativos de guerra, aos sistemas sociais hierárquicos dos índios ribeirinhos, e a formação histórica de novos *sibs*. É evidente que há muito mais pesquisas feitas sobre a história recente de alguns grupos Maku (Hupdu e Yuhup) (Reid, 1979) do que de outros; portanto, no momento é difícil fazer generalizações, mesmo preliminares, sobre os padrões de movimento e ocupação, ou as relações com outros povos.

A CONTRIBUIÇÃO DA ETNOLOGIA CONTEMPORÂNEA PARA A HISTÓRIA INDÍGENA DO NOROESTE

De que maneiras a etnografia do Noroeste, especialmente dos últimos cinqüenta anos, pode contribuir para uma compreensão da dinâmica histórica das sociedades indígenas? Com poucas exceções, a etnografia tem dedicado pouca atenção a perspectivas especificamente históricas. A maioria contém histórias cronológicas, resumindo os efeitos de contato, "aculturação" e mudanças. Mesmo com sua concentração nas estruturas e processos do "presente", porém, são altamente relevantes para uma compreensão do passado. O que é preciso é um esforço mais sistemático de ver essas estruturas e processos como têm se desenvolvido no tempo, ou em momentos diferentes da história. Isso exige uma investigação mais profunda dos tipos de informação que permitiriam projeções no passado; especificamente, histórias locais, histórias de vida, genealogias e documentos locais. Da mesma forma, estamos ainda longe de entender claramente como os povos conceitualizam os seus

Tuchaua e família. O frei Francisco Giuseppe Illuminato Coppi entre os Tariana do Ipanoré (rio Uaupés), em 1883. Coppi conseguiu de um pajé tariana de Iaureté (provavelmente o homem da foto) as flautas sagradas, as máscaras, e os ornamentos do ritual sagrado do "Jurupary", considerados fortes tabus e perigosos quando expostos ao público. O frade profanava esses objetos sagrados, chegando a expor a máscara em cima de um mastro na aldeia.

passados — as imagens, metáforas, discursos e memórias interpretando os movimentos, ciclos e dinâmica de grupos sociais e atores em momentos diferentes do tempo.

Os estudos altamente estimulantes e perceptivos de Stephen e de Christine Hugh-Jones (1979; 1979), sobre a cosmologia, o ritual e a estrutura social dos Barasana, analisam estruturas espaço-temporais principalmente em termos de modelos conceituais ideais e suas propriedades. C. Hugh-Jones dedica atenção notável, porém, às características dinâmicas desses modelos na prática, e ambos os estudos levantam questões históricas críticas que comprovam a utilidade das suas análises estruturais (por exemplo, C. Hugh-Jones, p. 281). O próximo passo seria examinar os modelos conceituais em situações históricas diferentes. Uma das áreas em que isso tem sido efetivamente feito é no que diz respeito aos movimentos messiânicos e milenaristas entre os povos Arawak e Tukano desde a metade do século XIX.[5] Várias outras áreas podem ser investigadas de modo semelhante, entre as quais discutimos aqui as seguintes: 1) hierarquia e igualitarismo; 2) guerras e alianças; 3) ritual e xamanismo; 4) formação e dissolução de grupos sociais; e 5) sistemas regionais de integração.

HIERARQUIA E IGUALITARISMO

As sociedades do Noroeste variam nas ênfases e maneiras em que se estruturam internamente. Embora a ordenação hierárquica seja uma característica tanto das sociedades arawak como das sociedades tukano, o seu desenvolvimento mais forte e claro aparece entre os Arawak. Tipicamente estes têm organizações frátricas, territorialmente localizadas e com uma nítida ordenação hierárquica entre *sibs* dentro do mesmo grupo lingüístico (Journet, 1988; Hill, s. d.; Wright, 1981). À medida que se passa da área arawak para a região dos Tukano, o padrão de fratrias territorialmente localizadas é substituído por ideologias de "fraternidade" entre grupos lingüísticos (Jackson, 1983; C. Hugh-Jones, 1979; entre outros). Nesse contexto, a ordenação entre grupos lingüísticos e *sibs* dentro de grupos lingüísticos não é mais refletida na localização ou orientação espacial de grupos sociais atuais, nem nas práticas matrimoniais.

Na fronteira entre os territórios arawak e tukano (nos rios Uaupés, Cuduiary e Querary), encontram-se povos Tukano, como os Uanano e Cubeo, com fortes sistemas de fratrias territorialmente localizadas, ou sistemas rígidos de ordenação social (Chernela, 1983; Goldman, 1963). Isso tem levado os pesquisadores a sugerir que a organização política ordenada se desenvolveu entre os povos Tukano por meio de suas relações de comércio, entrecasamentos e guerra com os Arawak (Hill, s. d.), apoiando a hipótese de Reichel-Dolmatoff (ver acima). Assim, encontra-se a organização mais elaborada de fratrias entre os Tariana do médio/baixo Uaupés (Brüzzi da Silva, 1977:102-3), lembrando os antigos Maipure.

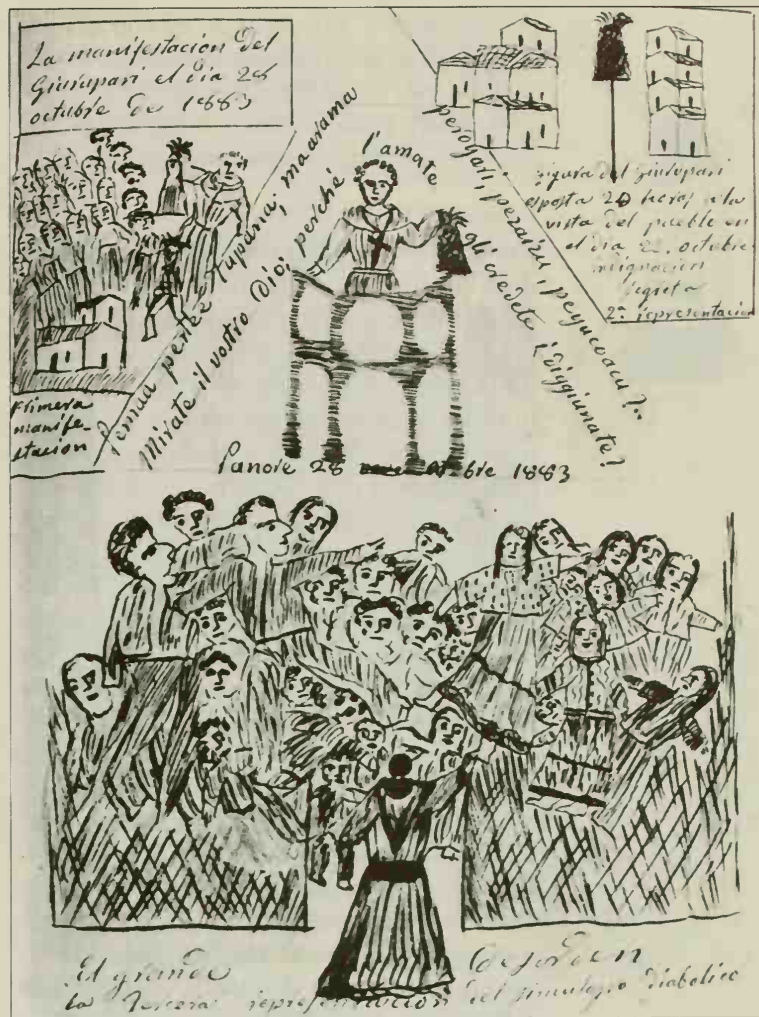
Uma questão relacionada diz respeito à natureza da ordenação hierárquica como *um* modo de organização social, determinando a relação entre *sibs* constituindo o mesmo grupo exogâmico, ou fratria, e complementar às relações *simétricas* entre grupos exogâmicos de

status igual. A ordenação hierárquica é baseada na ordem mítica de nascimento de um conjunto de *siblings* agnáticos associados com papéis ritualísticos especializados, enquanto o "ethos" igualitário envolve um elemento maior de desempenho e competição, associado a atividades produtivas de subsistência e relações de intercâmbio com pouca ou nenhuma especialização. As duas formas coexistem mas, segundo a etnografia, "em tensão"; assim, entre os Tukano, disputas sobre a posição relativa de grupos na hierarquia reforçam o "ethos" igualitário mais generalizado. Hill (1985) sugere que as duas formas servem como alternativas para orientar o comportamento social e econômico com referência ao meio ambiente. C. Hugh-Jones (1979) e K. Arhem (1981) analisam as dimensões de ambas as formas como princípios organizadores de relações rituais e sociais. O tipo de análise local e histórica desses princípios na prática é bem exemplificado em partes do estudo de Arhem sobre a sociedade Makuna (1981: 249-53).

GUERRAS E ALIANÇAS

Apesar das referências freqüentes a padrões de guerra e aliança no passado, e das numerosas histórias orais publicadas (Brandão de Amorim, 1928) e não publicadas cujo tema central é a guerra, poucos estudos etnológicos têm se concentrado nesse aspecto da história política. Algumas exceções incluem: um capítulo da tese de doutoramento de Nicolas Journet sobre os Curripaco (1988); a nossa interpretação de histórias orais baniwa de guerra e alianças (1981, 1990); e um capítulo da tese de doutoramento de Janet Chernela sobre o discurso Uanano de guerras no passado com os Baniwa do Aiary/Içana.

Evidentemente, a guerra como instituição era muito mais desenvolvida entre os povos Arawak do que entre os Tukano; daí a sua proeminência nos seus discursos sobre o passado e na sua mitologia. A dificuldade de reconstruir mesmo um retrato mínimo da guerra tradicional, porém, é que tem de ser baseada na interpretação de algumas poucas histórias orais e memórias fragmentárias.

Journet (1988) e Wright (1990) analisam detalhadamente o princípio de *koada*, "retorno", como a dinâmica central da guerra curripaco/baniwa. A guerra é vista como uma forma estruturada de hostilidade com grupos na periferia da sociedade, motivada tanto pela busca subjetiva de vingança como pela lógica coletiva de reprodução social. O simbolismo ligado à antropofagia, o rapto de crianças e a tomada de troféus humanos comprovam a noção de guerra como uma forma de hostilidade estruturada que servia aos interesses de reprodução social. Os meios pelos quais os líderes de guerra ascendiam ao poder eram os mesmos utilizados por líderes nos tempos de paz para manter coesas as suas comunidades. A guerra então é vista como um "estado da sociedade" anterior à formação de alianças sociais por casamento e em que a violência é objeto de regras (Journet, 1988).

A lógica complementar da formação de alianças e da reprodução pacífica de grupos sociais por meio de intercâmbio ritual também é analisada na tese de Journet. Uma questão relacionada refere às mudanças nos padrões de guerra no contexto colonial: o abandono da

Desenho do frei franciscano Matteu Camioni, também entre os Tariana do Ipanoré, 1883. O desenho mostra um incidente no dia 28 de outubro de 1883, em que Cagnari, juntamente com Coppi, expuseram a máscara de "Jurupary" na capela, diante de toda a comunidade reunida em missa. Com uma cruz em uma mão e a máscara na outra, o frade perguntou: "Qual é a verdade?". Os Tariana, revoltados, expulsaram os religiosos da aldeia.

guerra coletiva, a diminuição na importância dos líderes de guerra e o uso da guerra como um instrumento de dominação colonial (Wright, 1981, 1990). Essas questões merecem uma investigação mais profunda entre os Tukano.

XAMANISMO E RITUAL

Um levantamento das primeiras fontes históricas do rio Negro/Orinoco demonstra a ampla distribuição de um complexo ritual envolvendo o uso de flautas e trombetas sagradas, danças mascaradas e a prática de açoitamento ritual, associado com uma mitologia cujos temas centrais incluem a iniciação, os ancestrais, a guerra e os ciclos sazonais. Popularmente (e erroneamente) chamado o "culto de Yurupary", esse complexo foi analisado primeiro por S. Hugh-Jones (1979) entre os Barasana e tem recebido atenção cada vez mais detalhada nas análises simbólicas desde então.

No fim do século XVIII, Von Humboldt notou que, se não fosse pela devastação da colonização européia, o culto Baniwa das flautas e trombetas sagradas, que tinha um centro cerimonial perto da confluência dos rios Tomo e Guainia, "teria sido de alguma importância política, com os guardiães das trombetas se tornando uma casta reinante de sacerdotes, e o oráculo do Tomo formando gradualmente um elo entre nações vizinhas" (Von Humboldt e Bonpland, 1907:364; tradução nossa).

Vidal (1988) refere a evidência arqueológica que também comprova a existência de centros cerimoniais no Guainia e Atabapo. As histórias orais dos Tukano sugerem que, de fato, os rituais serviam como um elo em seus contatos com os povos Arawak.

Dada a importância fundamental desses ritos para a reprodução social, é de se esperar que tivessem um lugar central na dinâmica política e nas relações interétnicas. Embora seja difícil avaliar esse papel histórico, devido a vários séculos de mudanças, vários estudos demonstram que o complexo tem sido uma fonte-chave de referência pela qual os povos interpretam e moldam o impacto de influências e pressões externas. Wright e Hill (1986) argumentam que os movimentos milenaristas do século XIX improvisaram no simbolismo dos mitos e rituais relacionados a esse complexo para formular uma estratégia de resistência contra a dominação colonial. Hill (1993) argumenta que, no contexto atual, os festivais de intercâmbio e a música sagrada são essenciais para a formação de uma nova identidade pan-indígena, e também para o "controle simbólico" de mudanças externas.

A dualidade notada nas formas de organização social (ver acima) também se encontra tanto nos sistemas de rituais como no xamanismo. Os povos Tukano e Arawak têm duas categorias principais de xamãs: os cantadores/rezadores e os pajés, cujas relações entre si são marcadas por complementaridade e vinculadas a princípios cosmológicos antitéticos. Em um trabalho recente, S. Hugh-Jones (s. d.) classificou esses dois tipos como xamanismo "vertical" (os rezadores) e "horizontal" (os pajés), baseado na diferenciação sistemática dos seus atributos, poderes, status social e formação. Sugere que a relação "contenha o potencial para rivalidades e tensão" (s. d.:37) que se manifesta quando os pajés "começam a assumir papéis de liderança mais proeminentes" (ibid.:15). Os contatos históricos com os brancos "exacerbaram" essa tensão, por exemplo, na evolução dos movimentos messiânicos tukano dos séculos XIX e XX. Por outro lado, os movimentos arawak analisados por nós (Wright, 1992) não foram tão abalados por dissensões internas porque o sistema hierárquico de xamanismo arawak permite a concentração de poder das duas categorias e não a sua rivalidade.

A FORMAÇÃO E DISSOLUÇÃO DE GRUPOS SOCIAIS

Irving Goldman (1963:99) escreveu que "a história do Noroeste da Amazônia tem sido de formação e dissolução constante de entidades sócio-políticas". Os processos de "fissão" e "fusão" de grupos são analisados em diversos lugares: Goldman (1963:98-113) para a história dos *sibs* Cubeo; Arhem (1981:129-30 e passim) para os grupos locais de descendência e *sibs* Makuna; Jackson (1983) para a formação de grupos exogâmicos lingüísticos entre os Bará; Pozzobon (1983) para os Maku; Wright (1981) e Journet (1988) para as histórias de comunidades locais Baniwa e Curripaco. Vidal (1988) analisa os processos de migração e formação da fratrias Piapoco utilizando histórias orais, as fontes escritas e a evidência lingüística e arqueológica. Para os povos Arawak e Tukano, a formação e dissolução de grupos sociais são

relacionadas a determinadas características da estrutura social (exogamia, hierarquia e a localização das unidades de descendência) e da vida cerimonial que têm papel-chave na incorporação de novos grupos. Por outro lado, os efeitos de processos externos de contato fazem parte da análise. As pressões externas de colonização podem ser uma das razões para a emergência da exogamia lingüística entre os Tukano (Sorensen, 1967). As fontes escritas desde o século XVIII confirmam que fatores tais como migrações, epidemias, guerras e deslocamentos forçados eram importantes na composição mutável da região. Uma interpretação, de ampla escala, das etnologias e das fontes escritas poderia revelar muito mais sobre esse aspecto da história do Noroeste.

SISTEMAS REGIONAIS DE INTEGRAÇÃO

As etnografias têm mostrado a importância de uma perspectiva regional para entender o sistema social do Uaupés (ver, especialmente, Jackson, 1983). As sociedades indígenas do Noroeste são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas. As relações exogâmicas entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e o movimento de grupos, e a guerra e formação de alianças — todos estavam e estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema "aberto" e "fluido" de interdependência regional.

Há evidência considerável de que nos tempos pré-contatos as sociedades do Noroeste estavam ligadas a uma rede de interdependência muito mais ampla, estendendo-se desde o Orinoco até o baixo rio Negro, e de que os povos Arawak eram fundamentais para a integração dessa rede.[6] É bem sabido que os Manao eram chaves, como mercadores, numa corrente ligando as chefias subandinas (Tunebo, Chibcha) com os povos do Amazonas e Solimões (Yurimagua, Aisuari). Brincos de ouro, ralos de mandioca e tintas vegetais figuravam entre os itens mais importantes nesse comércio. As histórias orais e as fontes escritas também confirmam que os Manao entrecasavam e realizavam comércio com os Tariana do Uaupés, e estes, por sua vez, estenderam as conexões do comércio ao Noroeste, eventualmente alcançando a região andina via os Achagua. No final do século XVII, os Manao começaram a mudar o seu comércio para uma concentração em escravos com os holandeses no norte (Sweet, 1974).

Tomando por base uma leitura cuidadosa das primeiras fontes, é evidente que o sistema fluvial Içana-Uaupés-alto rio Negro era ligado por uma vasta rede de caminhos fluviais e terrestres aos rios Solimões, Japurá-Caquetá, Putumayo, Branco, Orinoco, Guaviare e os *llanos* (Vidal, 1988). Provavelmente muitos desses caminhos serviam em tempos pré-históricos como rotas migratórias para os povos Maipure do Norte. Determinadas áreas dentro dessa rede teriam se desenvolvido em centros importantes de comércio intertribal e interação que integravam os grupos étnicos de diversas regiões. Por exemplo, Vidal refere ao alto rio Atabapo como um centro para o tráfego de bens e pessoas entre os rios Negro, Guaviare e Orinoco. Certamente, a observação de Von Humboldt de um possível centro cerimonial na mesma área é outro exemplo. Sweet (1974) e Useche Losada (1987) documentam amplamente a destruição, contração e transformação desses sistemas como resultado da colonização portuguesa e espanhola.

A HISTÓRIA DO CONTATO

Várias histórias, umas mais completas do que as outras, foram publicadas sobre os contatos com os povos do Noroeste desde o século XVIII. Merecem menção: a tese de doutoramento de D. Sweet (1974), que inclui capítulos importantes sobre o sistema de escravidão no Noroeste até a metade do século XVIII; a minha tese de doutoramento (1981), que, embora concentrando-se na história baniwa, tem como objeto de estudo maior o alto rio Negro entre os séculos XVIII e XX; o livro de Useche Losada (1987) sobre a colonização espanhola no alto Orinoco/rio Negro até a metade do século XVIII; o livro de V. Llanos e C. Pinedo (1982) sobre a região Caquetá-Japurá; um artigo de S. Hugh-Jones (1981) sobre os contatos com os Tukano no Vaupés colombiano; e um artigo do padre salesiano F. Knobloch (1972) sobre as missões no alto rio Negro, séculos XVIII a XX. Quase todas as outras publicações sobre o Noroeste contêm uma parte so-

bre a história do contato, mas muitas são repetições de datas e eventos, utilizando fontes secundárias, e geralmente superficiais em termos metodológicos ou questões etno-históricas.

Para os objetivos deste capítulo, podemos dividir a história do contato nos seguintes períodos, correspondendo às principais formas de penetração e colonização da área por sociedades não indígenas, e à política indigenista oficial:

1) as primeiras explorações e o comércio de escravos indígenas, entre aproximadamente as décadas de 1730 e 1760;

2) os descimentos e aldeamentos, entre 1761 e o fim do século;

3) o comércio mercantil e os programas governamentais de "civilização e catequese" dos povos indígenas, entre as décadas de 1830 e 1860;

4) o primeiro ciclo da borracha, entre as décadas de 1870 e 1920; e

5) o período das missões, entre 1914 e o presente.

A única vantagem dessa periodização é que permite concentrar as diversas formas (sócio-político-econômico-religioso) de contato e as transformações nas sociedades indígenas decorrentes da imposição dessas formas. A seguir, indico o que as pesquisas recentes têm mostrado sobre cada um desses períodos e onde ainda são necessárias investigações mais detalhadas.

EXPLORAÇÕES E ESCRAVIDÃO

As fontes espanholas, especialmente jesuíticas, são cuidadosamente trabalhadas por Useche Losada (1987). Para o lado português, entre as fontes mais importantes para o período de 1740 a 1750, estão o manuscrito do pe. Ignacio Szentmartonyi (1749) e os registros de índios escravos e forros (Códice 1110, Arquivo Público do Pará, alguns dos quais foram restaurados por técnicos do Cedeam). Essas fontes foram analisadas preliminarmente por mim (1991), comparando seu conteúdo com as fontes citadas por Sweet (1974) e Losada (1987). O grande valor dos registros está nos nomes das etnias escravizadas; baseados nessa informação, podemos inferir quais os povos mais afetados pelo comércio, e qual o alcance do tráfico português no Noroeste nesses anos. Com a ressalva de que os registros representam apenas uma parte do tráfico real, pois o tráfico privado foi muito mais amplo do que o oficial. Dessa análise, é evidente que os alvos principais do comércio no Noroeste foram os "Boaupés", os povos Tukano do rio Uaupés e seus afluentes, e os diversos povos Arawak do alto rio Negro, do Cassiquiare e do Orinoco. O retrato do tráfico, porém, só será ampliado quando os outros livros de registros forem examinados; numa investigação preliminar, trata-se de registros escritos em Belém, relatando os escravos do Noroeste que realmente chegaram à cidade.

A magnitude do tráfico no Noroeste pode ser avaliada mediante essas fontes e, até certo ponto, pelas histórias orais dos povos sobreviventes. Diversas tradições tukano (Umusin Panlõn Kumú, 1980) referem a povos que habitavam o Uaupés mas que foram inteiramente levados em escravidão ou exterminados nas guerras decorrentes do tráfico. Os registros contêm os nomes desses povos. A impressão nítida deixada por essa análise preliminar é que o período de escravidão foi a época que mais transformou, em termos demográficos e sociais, a composição étnica da região, de tal maneira que deixou trechos inteiros dos rios principais completamente despovoados. Isso tem implicações importantes para o que podemos entender da dinâmica e composição étnica do Noroeste nos tempos pré-contatos.

DESCIMENTOS E ALDEAMENTOS

É uma das épocas históricas que mais permitem uma reconstrução relativamente detalhada baseada nas fontes escritas, histórias orais e arqueologia histórica. Datam dessa época os primeiros estabelecimentos coloniais permanentes na região, os primeiros mapas detalhados e estatísticas populacionais. Da década de 1760 até o fim do século, houve uma série de expedições de reconhecimento por militares, oficiais da colônia e naturalistas, entre os quais podemos mencionar: De Sampaio (1774-5), Rodrigues Ferreira (1885-9 [1785]) e Lobo d'Almada (Reis, 1940), que deixaram documentos preciosos sobre a região e seus povos. Os carmelitas mantiveram missões (Knobloch, 1972), e os relatos de dois vigários — Monteiro de Noronha (1768); e Fernandes de Sousa (1848), com informações sobre o fim do século XVIII — completam o retrato. Além dessas fontes, já bem conhecidas, os arquivos de Belém e do

Cedeam contêm material extenso, ainda não pesquisado, desse período. Na minha tese de doutoramento, dedico bastante atenção à interpretação de uma tradição oral dos Hohodene (Baniwa) que, segundo meus cálculos, se refere à época dos descimentos. Tento entender a visão indígena desse período e os efeitos da política oficial de aldeamentos nos povos do alto rio Negro. Isso pode ser ampliado com uma interpretação das histórias orais tukano.

É um período praticamente aberto para pesquisas de história indígena, com possibilidades de reconstruir a história local e regional tanto das estruturas coloniais (sistema de trabalho, regime militar) impostas aos povos, como das diversas formas de acomodação dos povos a essas estruturas (que variavam desde atos de rebelião até a formação de alianças com os diversos representantes da colônia).

COMÉRCIO MERCANTIL E PROGRAMAS DE CIVILIZAÇÃO E CATEQUESE

Em contraste, o período abrangendo as décadas de 1830 a 1860 é o que mais tem recebido atenção nos estudos etno-históricos, principalmente devido à eclosão de movimentos messiânicos e milenaristas a partir de 1857 (Wright, 1981; Wright e Hill, 1986; Wright, 1992; Hill e Wright, 1988; S. Hugh-Jones, s. d.). Além da farta documentação (a maior parte no Arquivo Público de Manaus e no Arquivo Histórico Nacional no Rio, mas também em publicações como Avé-Lallemant (1860) e a revista *Archivo do Amazonas*), são notáveis as tradições orais dos povos Baniwa e Tukano sobre os líderes messiânicos, começando com Venâncio Kamiko (o chamado "Christu do Içana") em 1857, até os últimos messias no começo deste século. Entre os povos Tukano (Desana, Barasana), essas tradições têm a forma de genealogias, ou seja, histórias da continuidade da tradição, chamadas "O Canto da Cruz" (Buchillet e Galvão, s. d.), e dos líderes que ensinaram e pregaram a nova religião entre os Baniwa e Tukano.

Um artigo recente (Wright, 1992) compara as ideologias e políticas dos movimentos entre os Arawak e Tukano, mostrando que as diferenças ideológicas e políticas podem ser entendidas em termos de estruturas socioculturais preexistentes. Um trabalho recente de S. Hugh-Jones (s. d.) explora essa questão em termos da dinâmica do xamanismo. Com a perda dos xamãs devido à política das missões no Uaupés, e os conflitos gerados pelos próprios movimentos, o fenômeno do messianismo também perdeu sua força entre praticamente todos os Tukano menos os grupos mais afastados das missões. Entre os Baniwa, a tradição milenarista continuaria até sua transformação em evangelismo na década de 1950 (Wright, no prelo). Ainda há muito a fazer, porém, sobre os movimentos Tukano do ponto de vista das fontes escritas e de uma reconstrução das suas dinâmicas sócio-políticas.

Um entalhe de madeira representando Venâncio "Christu" do Içana, fundador, entre os índios do alto rio Negro, da religião da Cruz, na metade do século XIX. Existem vários exemplares desses entalhes, de tamanhos diferentes, recolhidos na década de 1860. O da foto encontra-se no Museu do Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas, em Manaus.

BORRACHA

Como o período dos descimentos, a época da borracha ainda não tem um estudo específico, embora existam numerosas tradições orais e um número razoável de documentos deixados por viajantes como Coudreau (1887), Stradelli (1890), MacCreigh (1926); missionários franciscanos (Colini, 1885) e salesianos, etnógrafos (Koch-Grünberg, 1909), comissões oficiais (Lopes de Souza, 1959; Nimuendaju, 1927, 1955); entre outros.

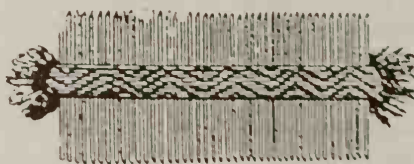
Sem dúvida, um dos elementos mais marcantes do período era a sua violência, tanto na exploração de mão-de-obra indígena como nas práticas abusivas dos seringalistas e militares contra os povos. Como no período de escravidão, as populações sofreram transformações profundas (demográficas e sociais), cujas dimensões ainda são pouco conhecidas.

AS MISSÕES

O último período nos traz à época das monografias e estudos antropológicos modernos. O que ainda pode ser feito é uma história detalhada das relações entre os povos Tukano e os salesianos do ponto de vista dos conflitos e das alianças com os missionários, e das novas identidades religiosas forjadas nas suas relações permanentes com o catolicismo, ou, para os Baniwa, o evangelismo protestante.[7]

Finalmente, deve-se mencionar uma série de estudos recentes de antropólogos sobre as representações do contato e as imagens do branco nas histórias indígenas (Hill, 1988; Chernela, 1988; Bidou, 1986; Hugh-Jones, 1988; Wright, no prelo). O que eles demonstram e interpretam são as diversas maneiras em que o homem branco e símbolos da sociedade ocidental foram incorporados e transformados nas mitologias, cosmologias e histórias orais. A questão fundamental para todas as sociedades do Noroeste é como manter as suas formas e estruturas de reprodução social e modos de ação dentro de uma situação histórica de contato permanente. Nesse sentido, a ação histórica, a sua relação com a situação de contato e a relação com seus processos internos de reprodução têm de ser entendidas como partes do mesmo processo.

NOTAS

(1) Não considero em detalhe a história dos Manao, já que a complexidade das questões históricas sobre eles merece um capítulo separado.
(2) Códice nº 1110, *Livro que há de servir na Alfândega do Pará, que vai numerando e rubricando e leva no fim seu encerramento feito por mim Alexandre Metello de Souza e Menezes*. Trata do registro de índios escravos e forros para os anos 1739-45, em dois volumes.
(3) Semelhante, possivelmente, aos Kalinago das ilhas Antilhas menores e costa norte do continente cuja língua e cultura, segundo diversos autores (ver, p. ex., S. Dreyfus, 1983-4), aparentavam uma síntese dos Karib e Arawak.
(4) Algo semelhante pode ser inferido dos estudos sobre as relações simbólicas entre os povos Tukano e Maku (ver Reid, 1979).
(5) Na metade do século XIX, os índios da região (Baré, Tukano, Baniwa), revoltados com o tratamento abusivo e a exploração de seu trabalho pelos regatões e militares da região, e conscientes da longa história de abusos que tinham sofrido, se engajaram em movimentos político-religiosos liderados por vários profetas, principalmente provindos dos povos Arawak (Baniwa, Warekena), que buscavam libertar os índios da sua opressão e exploração. Adaptando crenças e práticas da religião tradicional, esses profetas forjaram uma nova religião que acabou tendo um grande e duradouro impacto entre os povos Tukano e Arawak durante toda a segunda metade do século XIX e início do XX.
(6) N. Morey (1975) demonstra a existência em tempos pré-contatos de uma rede ampla de comércio, guerra e interdependência entre as sociedades dos *llanos* e o Orenoco. N. Arvelo & F. Morales (1981) sugerem a existência de um sistema semelhante para os povos Karib.
(7) Há documentação escrita e fotográfica (relatórios) no acervo da Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, em Belém, relativos às décadas de 1930 a 1960. Essa documentação forneceria subsídios para a história do contato entre os salesianos, equipes demarcatórias e índios.

ESTADO DE SÍTIO
Territórios e identidades no vale do rio Branco

Nádia Farage e Paulo Santilli

O presente capítulo trata da história dos povos indígenas na região de campos e serras do médio e alto rio Branco — que representa hoje a porção nordeste do estado de Roraima, fronteiriça à República da Guiana —, com especial referência à ocupação de suas terras. Nesta área, habitam atualmente os Macuxi, Wapixana, Ingarikó e Taurepang, com uma população estimada em 20 mil habitantes (CEDI, 1986). Seus territórios — que, em grande parte, não foram ainda objeto de demarcação — encontram-se invadidos por inúmeras fazendas de gado, que ali começaram a se estabelecer desde fins do século passado.

Habitantes de uma fronteira, fruto de partilha colonial, os povos indígenas em questão vivenciaram um duplo processo colonizatório a partir de meados do século XVIII. Vindos do vale amazônico, os portugueses inicialmente atingiram a população indígena no rio Branco por meio de expedições para apresamento de escravos, e, em fins do século, ali estabeleceram aldeamentos (Farage, 1991).

Já os holandeses, por sua vez, alcançaram a região através de uma extensa rede de troca de manufaturados por escravos índios, que envolvia povos indígenas desde o baixo rio Essequibo até o vale do rio Branco; relação esta que lhes valeu a aliança política dos índios, mais tarde reivindicada pela Inglaterra como título de domínio territorial. Após a cessão da Guiana aos ingleses, no bojo das guerras napoleônicas, o interior da colônia permaneceria, por longo tempo, intocado: sua organização administrativa viria a ocorrer apenas ao final do século XIX, a ocupação consolidando-se já no século XX (Clementi, 1922). Ao longo do século XIX, a colônia inglesa, centrada na produção de açúcar na região costeira, empenhou-se na importação maciça de trabalho indígena em sistema de *indenture*, em substituição ao trabalho escravo africano. Assim, a pecuária nos campos do rio Rupununi, apoiada em mão-de-obra indígena, teria início na década de 90 do século XIX, em pequena escalá, atingindo moldes empresariais apenas na década de 30 do século XX (McCann, s. d.).

Para o vale do rio Branco, pode-se igualmente dizer que, apesar desta primeira fase de escravização e aldeamento no século XVIII, o contato se intensifica com a ocupação fundiária, que se inicia com a chegada de colonos civis na segunda metade do século XIX. Com efeito, a colonização civil, que consolida a economia pecuarista da região, inaugura a espoliação de territórios indígenas, redefinindo o contorno sociológico da área.

Neste quadro, interessa-nos relevar a correlação entre a ocupação de terras indígenas e a arregimentação da mão-de-obra dos índios para a pecuária. A utilização de mão-de-obra indígena no rio Branco deve certamente ser entendida no contexto mais amplo da organização do trabalho na Amazônia, que, como se sabe, não contou com um fluxo significativo de escravos negros durante o período colonial, e nem sequer no século XIX (Cardoso, 1984). No entanto, importa-nos reter seu contraste frente a outras áreas de economia pecuarista no

país, como nos campos do rio Paranapanema (Nimuendaju, 1954:83-8), no sul do Mato Grosso (Cardoso de Oliveira, 1976:56), ou no Piauí (Mott, 1979:68), onde a expansão da pecuária implicou a expulsão e extermínio físico da população indígena; no vale do rio Branco, a ocupação de terras fez-se ainda acompanhar de mecanismos de arregimentação da população indígena para as camadas mais baixas da sociedade regional que então se formava. O processo de ocupação requeria o confinamento territorial, e, *pari passu*, a circunscrição de um lugar social para a população indígena. Duplo sítio, portanto, que aqui tentaremos detalhar, em suas práticas e valores.

O MAPA ETNOGRÁFICO

Os Macuxi, Taurepang, Ingarikó e Wapixana são povos remanescentes de uma maior diversidade étnica, atestada pelas fontes setecentistas para o rio Branco. Para apreendê-la, seguiremos a descrição do funcionário colonial M. G. Lobo D'Almada, que, em 1787, inventariava as etnias na área de influência portuguesa.

Segundo o cronista (Lobo D'Almada, 1861 [1787]:674 ss.), os Paravilhanos, Aturahis e Amaribás localizavam-se entre as cabeceiras do rio Tacutu e o Rupununi. Os Macuxi ocupavam território contíguo, nas serras que se estendem do Rupununi em direção ao oeste, até as vertentes do rio Surumu. Os Wapixana, por sua vez, ocupavam as serras das vertentes do rio Maú até as do rio Parimé.

Os Caribes e Caripunas habitavam a região da serra Makarapan, no rio Rupununi; encontravam-se sob a influência holandesa, e não haviam sido aldeados pelos portugueses até então.

Os Waicás, continua o cronista, habitavam as serras entre os rios Amajari e Parimé. Nesta região localizavam-se ainda os Acarapis, nas cabeceiras do rio Parimé, e os Tucurupis, na serra Cunauaru. Nas cabeceiras do rio Amajari, mais especificamente na serra Curauti, habitariam os Arinas; observa o cronista que "estes tapuyas são desertados das aldeias dos espanhóis".

Na região do rio Uraricoera, habitavam os Quinhaus e Procotós, estes últimos no igarapé Tactu, afluente do Uraricapará. Além destes, havia ainda os Macus — "tapuyas de corso, sem habitação certa" — e os Guimaras, localizados nas cabeceiras do rio Maracá.

A margem direita do médio e baixo rio Branco era igualmente populosa: os Aoaquis localizavam-se no rio Caumé; os Saparás no rio Mucajahi, e os Tapicaris, nas cabeceiras desse rio; os Pauxianas, na serra de S. Felipe; e, por fim, os Parauanas no rio Catrimani.

Acrescenta Lobo D'Almada ter notícia indireta, embora não a houvesse confirmado, acerca dos Chaperos e Guajuros, informação provavelmente proveniente do relato de Francisco Ferreira, antigo apresador de escravos atuante no rio Branco até meados do século, que já os mencionara em uma breve crônica daquele rio (Ferreira, 1963 [1755], I:690 ss.).

A etnonímia representa certamente um fator complicador para a leitura deste conjunto etnográfico registrado no século XVIII: um mesmo etnônimo pode estar sendo utilizado em referência a povos distintos, ou, reversamente, um povo pode ser mencionado por mais de um etnônimo. Pode-se entrever tal problema em alguns dos casos acima citados: Waicá é designação utilizada regionalmente tanto para grupos Yanomami quanto para grupos Kapon, e a localização dada pelas fontes é insuficiente para estabelecer esta distinção; quanto aos Acarapi, poderiam ser tomados como Karapïa, nome pelo qual, segundo T. Koch-Grunberg (1981, III:25), eram conhecidos os filhos de casamentos mistos entre Macuxi e Wapixana. As designações Tucurupi e Arina são referidas apenas por Lobo D'Almada, e não reaparecem em fontes posteriores. Em contrapartida, o cronista não menciona os Pemon, embora fossem conhecidos, uma vez que, por esta época, o viajante naturalista A. Rodrigues Ferreira (1786, ms.) os relacionava sob o etnônimo Yaricuna, pelo qual foram por longo tempo conhecidos na literatura da área. O etnônimo Taurepang passa à literatura mais tarde, com a etnografia realizada por T. Koch-Grunberg (1979-82); o mesmo ocorre com relação ao etnônimo Ingarikó, referente a grupos Kapon (veja-se Colson, 1986).

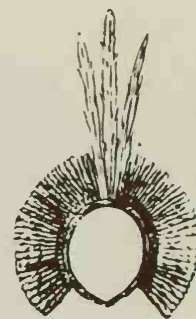
Quanto aos Caribe e Caripuna, como bem apontou L. Drummond (1977), a designação, no período colonial, muito provavelmente transbordou fronteiras étnicas, ou mesmo lingüísticas, para conotar mais amplamente o qualificativo de guerreiro e canibal. No contexto do tráfico de escravos índios no século XVIII, Caribe e Caripuna mais parecem ter sido designações atribuídas ao grupo, ou gru-

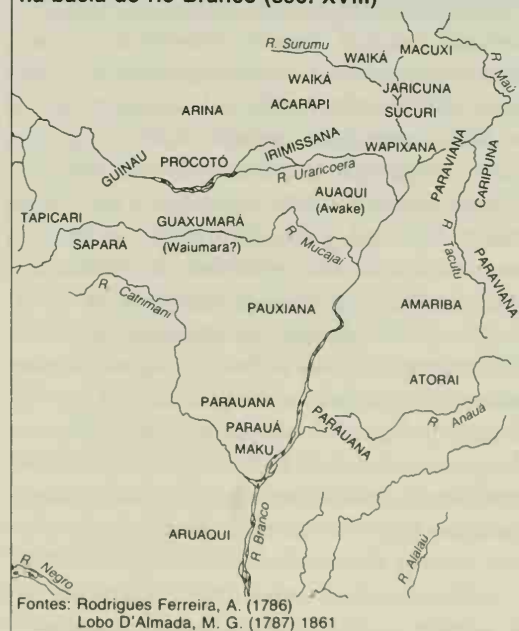
pos, que conjunturalmente monopolizavam o tráfico de escravos para os holandeses; a localização fornecida pelos portugueses na área do rio Rupununi reforça esta idéia, uma vez que ali estava estabelecido o posto holandês de Arinda. Findo o tráfico de escravos, estas designações teriam caído em desuso (Farage, 1991).

Tanto mais difícil se torna seguir exatamente o mapa etnográfico setecentista nas fontes para o século XIX: para além de uma questão de etnonímia, a ocupação colonial já surtia seus efeitos. O relato do viajante R. H. Schomburgk (1903 [1836-9]), que explora a região entre os anos 30 e 40 do século XIX, fornece, no entanto, pistas importantes sobre as trajetórias seguidas pelos povos no rio Branco em período imediatamente posterior ao século XVIII. Depreende-se de seu relato que, nas primeiras décadas do século, os povos habitantes da área oeste do rio Branco estavam em refluxo para áreas ainda mais a oeste, em direção à bacia do rio Orinoco, e, o que é mais importante, passavam por processos de absorção entre etnias, o que talvez possa responder pela desaparição de alguns etnônimos em fontes posteriores. Assim, o cronista observa no rio Parima aldeias de população mista sapará, purigoto, oewakus (awaké) e outros vindos do Uraricapara, Merewari, Orinoco, Paragua (1903 [1836-9]:58). Na serra Maritani, divisor de águas entre o Caroni (bacia do Orinoco) e o rio Uraricapará (bacia do rio Branco), encontrou ainda uma aldeia composta de população wayumara — cujo território principal estaria ao longo do rio Mucajaí, muito embora já não fossem numerosos — e oewaku (Schomburgk, (1903 [1836-9]:60-1). Do mesmo modo, os Guinau — ou Quinhaus, na grafia portuguesa setecentista — encontravam-se, em grande maioria, em aldeias mistas com os Maiongong (Yecuana) (Schomburgk, 1903 [1836-9]:62-4).

Na década de 10 do século XX, T. Koch-Grunberg (1982, III:20 ss.) ainda localizaria remanescentes destes povos no oeste do rio Branco: os Sapará teriam uma única aldeia, composta de uma família extensa na parte sul da ilha de Maracá, no rio Uraricoera, muitos deles trabalhavam como vaqueiros para os brasileiros; os restantes viviam em aldeias Macuxi e Taurepang entre os rios Surumu e alto Amajari, e talvez, mais ao oeste, em seu antigo território. O etnógrafo registra apenas dois indivíduos Wayumará, que considera os últimos remanescentes, vivendo no extremo oriental da ilha de Maracá. Encontrou ainda poucos Purukoto: mulheres, casadas em outros grupos, no extremo oriental de Maracá; ao norte da ilha, algumas famílias vivendo entre os Taurepang, bem como entre os Yekuana do rio Merewari. Quanto aos Guinau, estimou uma população de cem indivíduos, em processo de absorção pelos Yekuana. Os Maku, vivendo em uma só aldeia no médio Auaris, estariam igualmente sendo absorvidos pelos Yekuana. Portanto, os dados de T. Koch-Grunberg, somados àqueles de R. H. Schomburgk, permitem entrever as linhas gerais de processos que, desenvolvendo-se ao longo do século XIX, resultaram neste século na desaparição de grande parte das etnias que habitavam o oeste do rio Branco.

No leste do vale, R. H. Schomburgk (1903 [1836-9]:47) igualmente observa um processo de refluxo territorial: segundo o cronista, os Wapixana e outros povos habitantes entre as serras da Lua e Carumá, tais como os Atorai e Amariba, teriam migrado para o extremo leste.

Julgava ainda R. H. Schomburgk (1903 [1836-9]:47), embora equivocadamente, que os Paraviana houvessem migrado em direção ao Amazonas. A menção à suposta migração dos Paraviana é, no entanto, importante pelo que

Localização aproximada dos povos indígenas na bacia do rio Branco (séc. XVIII)

Fontes: Rodrigues Ferreira, A. (1786)
Lobo D'Almada, M. G. (1787) 1861

atesta de sua desaparição àquela altura do século XIX, embora fossem tidos como um dos povos mais numerosos no rio Branco no século XVIII (Ribeiro de Sampaio, 1872 [1777]). Pode-se supor que, brutalmente atingidos pela escravização e pelo aldeamento empreendidos pelos portugueses no século XVIII, como o foram, os Paraviana cedo hajam se incorporado aos Wapixana. Tal processo parece ter ocorrido lentamente, ao longo do século XIX e início do XX, entre os povos que Schomburgk então considerava "aparentados" aos Wapixana, ou seja, Atorai e Amariba, bem como os Tapicari e Parauana, pois que, nos anos 30 do século XX, o lingüista e missionário beneditino M. Wirth a todos relacionaria como grupos dialetais dentre os Wapixana (L. Herman, 1944). Já ao final da década de 10, W. C. Farabee (1918:131-2) distinguira os Atorai, considerando os Amariba uma subdivisão dos primeiros, porém apontando um processo de absorção pelos Wapixana, que, a seu ver, completar-se-ia em uma ou duas gerações.

Difícil, senão impossível, seria seguir a trajetória de cada uma das etnias mencionadas em referências esparsas na documentação para a área. Do esboço que viemos traçando, vê-se que, em particular, a fusão de grupos e o refluxo territorial convergiram para que a composição étnica do rio Branco alcançasse a primeira década do século XX profundamente alterada. Imagem que reconta, de modo eloqüente, uma história de colonização.

As epidemias, que se sucederam desde o período colonial, decerto contribuíram para uma depopulação, fator que deve ser considerado neste quadro, muito embora não possa ser avaliado quantitativamente. Sabe-se apenas que — à exceção das doenças, nem todas de caráter epidêmico, que vitimaram a população indígena aldeada pelos portugueses no final do século XVIII — uma epidemia de varíola, iniciada no rio Negro, na década de 80 do século XIX, provavelmente se disseminou no rio Branco, trazida pelos índios que fugiam dos batelões em quarentena (Coudreau, 1887, X:68). Outra epidemia, dessa vez de gripe, de grandes proporções, veio a grassar na Guiana, atingindo sobretudo a população Atorai e Wapixana, ao final dos anos 20 deste século (*British Guiana Mission Journal*, 1934, IV, 21:263).

Porém, pode-se supor que um fator de peso para as mudanças na composição étnica e demográfica da região é o recrutamento da população indígena. Com efeito, os dados disponíveis sobre a escravização e o aldeamento empreendidos pelos portugueses no século XVIII, embora igualmente não permitam uma avaliação quantitativa, indicam já a fragmentação do complexo indígena regional, através de migrações forçadas e baixas demográficas (Farage, 1991).

Durante o século XIX, período que aqui nos interessa, o recrutamento forçado de mão-de-obra indígena, embora esta fosse uma população formalmente livre, não cessou no rio Branco — como, aliás, em toda a Amazônia —, canalizado, nas primeiras décadas do século, para as povoações no rio Negro. Tal demanda tendeu a crescer exponencialmente com a exploração do caucho e da balata no baixo rio Branco, a partir dos anos 50 do século XIX: a crônica do padre Liebermann, que em fins do século visita o rio Branco, faz menção explícita a trabalhadores Macuxi e Wapixana, trazidos do alto rio para a extração do caucho em sua foz (Limbour, 1908:461-79), o que o etnógrafo T. Koch-Grunberg (1979 [1917], I:25) endossaria, acrescentando que os índios, habitantes dos campos, ali morriam em massa.

Já ao final dos anos 80, o viajante francês H. Coudreau (1887) veio a descrever, em tons fortes, uma economia regional que dependia inteiramente da mão-de-obra indígena, desde os serviços domésticos à navegação, as construções ou a agricultura. O recrutamento forçado persistia, em expedições realizadas por intermediários índios, provocando a crescente retração territorial dos povos indígenas, em busca de territórios de refúgio (Coudreau, 1887, IX:277, 289, passim). O trabalho, em tese remunerado, revela-se compulsório diante das sevícias com que os fazendeiros respondiam às freqüentes fugas de índios: *pão, pano e pau*, dizia o provérbio local, era do que necessitavam os índios (Coudreau, 1887, IX:326).

A utilização de mão-de-obra indígena persiste, sistemática, no quadro da economia pecuarista que se instala nas últimas décadas do século. Nota-o, já em 1879, E. Im Thurn, funcionário colonial na Guiana, ao tecer o elogio do modelo de ocupação empregado pelos brasileiros nos campos do rio Branco, e defender sua aplicação no interior fronteiriço ao Brasil, área economicamente inexplorada: "Há quantidade de índios vivendo no distrito, no mo-

mento ociosos, mas que podem, com cuidado e bondade, tornarem-se vaqueiros úteis, desde que são, em alguma medida, tribos aparentadas àqueles índios que fazem o trabalho nas fazendas brasileiras" (E. Im Thurn, 1879:23).

Em contraste, porém, com a arregimentação voltada para o extrativismo — que sangrava a população indígena do alto rio Branco em direção ao baixo rio e ao vale do rio Negro —, a pecuária, empreendida por colonos civis, fixa a mão-de-obra na região e inaugura a disputa pela terra.

LUGARES: TERRITÓRIOS, POSIÇÕES

Após uma grande revolta nos aldeamentos indígenas em 1790, a ocupação portuguesa se desorganiza no rio Branco: relata o cronista F. X. Rodrigues Barata (1846 [1798]:16-20), que atravessa os campos do rio Branco em direção ao Suriname em 1798, haver encontrado as povoações quase desertas; no Forte São Joaquim, um destacamento de índios, proveniente do rio Negro, se revezava mensalmente. A experiência dos aldeamentos não se repetiria no século XVIII, nem haveria no século XIX iniciativa comparável.

Um vácuo administrativo certamente se fazia sentir na virada do século. Porém, dado o interesse estratégico na região, por sua condição de fronteira, aliado ao fato de que o alto rio Branco não propiciava o extrativismo — que então dominava a economia amazônica —, o projeto de estabelecer aldeamentos indígenas e colônias militares, enquanto forma de preservação territorial, continua presente, ao menos retoricamente, durante o Império. Resultados, poucos: a efêmera e isolada Missão de Porto Alegre no rio Uraricoera — que reunia uma população macuxi, Sapará e Jaricuna (Taurepang) — foi logo abandonada, segundo à época informava o presidente da província do Amazonas (Amaral, 1906 [1857], I:614)], porque "os índios preferem as suas malocas ao lugar destinado para a residência do missionário". O Regulamento das Missões (Decreto nº 426 de 24/7/1845) não surtiu maior efeito quanto ao aldeamento da população indígena no rio Branco, como, aliás, em toda província do Amazonas (Lacerda, 1906 [1864], III:134), embora tenha sido invocado tardiamente no contexto da disputa de fronteiras com a Guiana Inglesa, ocasião em que foram distribuídos alguns presentes e títulos honoríficos aos chefes indígenas das aldeias situadas na área em litígio (*Question de Frontières...*, 1903, IV).

Taurepang, no Brasil: numerosos, iniciaram massiva migração orientada para a Guiana e a Venezuela, devido tanto à progressiva invasão de suas terras, quanto à atração da catequese adventista na Guiana.

Apesar de o Decreto Imperial nº 662, de 22/12/1849, determinar a instalação de colônias militares, e a Portaria de 26/5/1850, que o regulamenta, fixar o alto rio Branco como local prioritário, não havia recursos nem contingente para concretizar essas medidas, segundo informavam seguidamente os presidentes da província do Amazonas à Corte (Aguiar, 1906 [1851], I:7-8). Na prática, desde 1842, com a condução por via diplomática da disputa de fronteiras entre Brasil e Guiana Inglesa, a colonização de rio Branco deixava de ser uma questão de conquista militar. Nesta ocasião, o território contestado — compreendendo a faixa de terras entre os rios Rupununi, Tacutu, Cotingo e a vertente oriental da cordilheira Pa-

caraima — foi neutralizado por um acordo entre Brasil e Inglaterra, até que fosse arbitrada a fronteira, o que só se realizou em 1904. Encerrara-se um ciclo, em que a cartografia política da região, de inspiração pombalina, era traçada pela configuração dos aldeamentos indígenas sob influência colonial.

Da experiência colonial, restara na região uma forma incipiente de exploração econômica, representada pela pecuária. A implementação da pecuária, em fins do século XVIII, foi uma iniciativa oficial, visando integrar a região do rio Branco ao mercado interno colonial e assim torná-la um pólo de atração e fixação de colonos (Ribeiro de Sampaio 1872 [1777]:270 ss.; Lobo D'Almada 1861 [1787]:663). Tal iniciativa partiu do governo da capitania de São José do Rio Negro, que ali introduziu as primeiras cabeças de gado em 1787, criando a fazenda da Coroa, a que, mais tarde, viriam somar-se mais duas fazendas.

Na virada do século, estas duas últimas fazendas estiveram em mãos de particulares, muito embora as informações acerca de seu envolvimento sejam insuficientes. Encontramos registro apenas de que o proprietário da fazenda denominada São Marcos era o capitão Nicolau de Sá Sarmento, à época comandante do Forte São Joaquim (Fernandes de Souza, 1848:455-6). Quanto a José Antonio Évora, proprietário da outra fazenda, tudo que se sabe é que era um dos homens mais ricos da capitania de São José do Rio Negro naquele final do século XVIII (Fernandes de Souza, 1848:455). Com a morte de Sá Sarmento, que não deixava herdeiros, sua fazenda foi anexada aos bens da Coroa. Do mesmo modo, após a falência da família Évora, seus bens — a fazenda no rio Branco, inclusive — foram levados a leilão e, não havendo quem os arrematasse, foram tomados pelo Estado (Fernandes de Souza, 1848:456-7; Luis de França e Sá, 1902, ms. IHGB).[1]

A iniciativa governamental confere um perfil peculiar à ocupação fundiária da região: as três fazendas — São Marcos, São Bento e São José — abarcavam toda a extensão dos campos do alto rio Branco, de que o Estado era proprietário (Silveira Martins, 1878:88). Ficavam as fazendas sob a administração do Forte São Joaquim, que, aliás, foi o representante do poder governamental na região por longo período. Seus atos administrativos subordinavam-se ao governo da capitania do Rio Negro e à Tesouraria da Fazenda.

Em 1878, o relatório do Ministério da Fazenda — sob cuja esfera estavam as fazendas no rio Branco, na condição de *próprios nacionais* — já fazia rápida menção ao estabelecimento de particulares na área, e informava que, naquele ano, as fazendas nacionais haviam sido arrendadas pelo período de nove anos, ao comendador Antonio Gomes Pereira Bastos (Silveira Martins, 1878:88). Este arrendamento veio a propiciar, alguns anos depois, o esbulho das terras das fazendas nacionais, realizado por Sebastião Diniz — a quem Bastos tornou cessionário de tal arrendamento ao fim da década de 80 do século XIX — e, posteriormente, pela firma J. G. Araújo, credora do espólio de Diniz. A grilagem das terras das fazendas nacionais por Sebastião Diniz seria, nas primeiras décadas do século XX, o móvel de longas pendências judiciais para a União.[2] Em um processo de esbulhos sucessivos, a existência das fazendas nacionais seria tão-somente nominal nas primeiras décadas do século XX; delas restaria apenas a fazenda São Marcos, ainda assim ocupada, em grande parte, por particulares.

Importa-nos a definição das fazendas nacionais, na medida em que sua extensão recobria territórios indígenas, como bem mostra o mapa de E. Stradelli (1902), o registro mais fiel de que se dispõe sobre a ocupação indígena da área no início do século; mas, paradoxalmente, será na acepção de propriedades estatais que tais terras tornar-se-ão objeto de litígio no período republicano. Além disso, é essencial reter, da perspectiva da questão fundiária no rio Branco, que as propriedades estatais, em sua origem, vinham compensar uma colonização civil tardia.

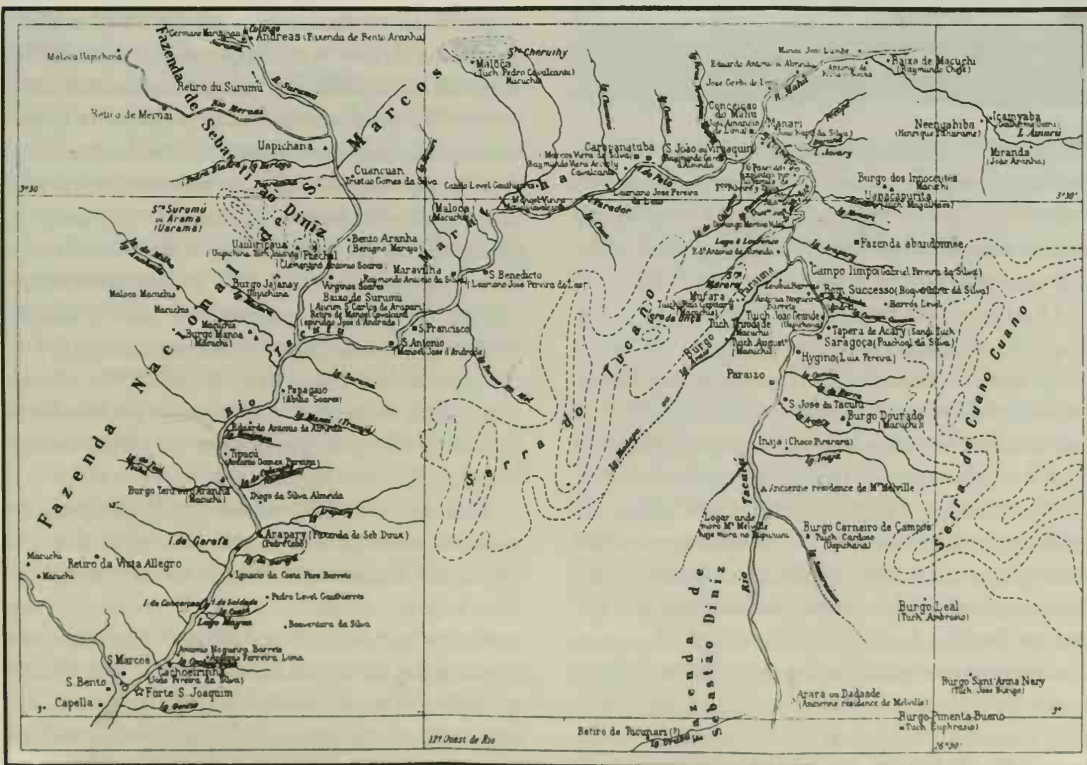
Desde meados do século XIX, não faltaram tentativas, por parte do governo provincial, para fomentar o povoamento dessa região por colonos civis, muito embora os resultados tenham sido inicialmente inócuos: em 1856, a freguesia Nossa Senhora do Carmo, criada no alto rio Branco, não passava de uma ficção administrativa e encontrava-se inteiramente despovoada (Vieira, 1906 [1856], I:478). O abandono da região é ainda atestado pelo fato de que a Lei de Terras de 1850 — que exigia o registro da posse de terras para o reconhecimento do domínio particular — resultou em

apenas seis pedidos de titulação em todo o vale do rio Branco no encerramento dos prazos, em 1856 (Amaral, 1906 [1857], I:634).

Há que considerar que, no contexto da economia extrativista da Amazônia, a pecuária, por longo tempo, representou atividade marginal e de baixa rentabilidade. A lentidão e a irregularidade da comunicação entre o alto rio Branco e Manaus tornavam a pecuária uma atividade ainda menos atraente. Apesar de haver o governo provincial investido repetidas vezes, em diferentes gestões, na abertura de uma estrada que contornasse as cachoeiras do rio Branco — o principal obstáculo à navegação e ao transporte de gado entre os campos naturais e a capital da província (APA, mss., 12/9/1855; 1/9/1879; 28/5/1884) —, a pecuária ainda constituía, até as últimas décadas do século XIX, uma atividade de subsistência, complementar ao extrativismo, mais do que uma produção de bens voltada para o mercado.

Em contrapartida, o investimento de capital, até a segunda metade do século, concentrava-se na extração de balata e de caucho nas matas do baixo rio Branco. Neste quadro, a pecuária nos campos do alto rio Branco terá se iniciado enquanto atividade de colonos pobres, que ali chegaram em levas migratórias provocadas pelas secas que devastaram o Nordeste do país nas últimas décadas do século XIX.[3] Verifica-se ainda que, ao final do século, o capital acumulado no extrativismo permitiu diversificar investimentos, entre os quais a pecuária no alto rio Branco: ilustra-o a trajetória de Sebastião Diniz, rico explorador de caucho que, por esta época, como referimos anteriormente, passa a ocupar terras na região (Santilli, 1989).

Na década de 80 do século XIX, Henri Coudreau (1887, II:245) registrou 32 fazendas na região do alto rio Branco, concentradas à margem direita daquele rio, e no rio Uraricoera; apenas quatro delas estariam localizadas na área do rio Tacutu e na margem esquerda do rio Branco. Dois anos depois, outro observador, Ermano Stradelli (1990 [1889]), corrigiria esta cifra para oitenta fazendas, em mãos de 32 proprietários.

O aproveitamento econômico da região, embora modesto, motivou a formação de uma elite local, que passaria a exercer pressão sobre o Estado, posto que a existência das propriedades estatais impedia a regularização das fazendas particulares: com efeito, afirma

Ocupação fundiária no vale do rio Branco em 1898. Compare-se ao Mapa Etnográfico de E. Stradelli, 1902. Ver p. IV do caderno em cores entre as pp. 494 e 495.

Taurepang.

E. Stradelli (1990 [1889]) que os fazendeiros irritavam-se sobretudo com o fato de que a existência das fazendas nacionais vetava, em tese, a possibilidade de que suas posses viessem a ser reconhecidas posteriormente.

O advento da República, no entanto, criou dispositivos legais que, conjugados, vieram a favorecer a consolidação da ocupação fundiária no rio Branco. A Constituição de 1891, como se sabe, foi omissa quanto à situação jurídica dos povos indígenas e de seus territórios. Além disso, o artigo 64 da Constituição de 1891, reservando as áreas de fronteira e outras necessárias ao governo federal, delegava legislação supletiva sobre as terras devolutas aos governos estaduais, o que abria ampla margem à manipulação política local. A definição de terras devolutas, naquele momento, foi estendida às terras indígenas (Carneiro da Cunha, 1987:74 ss.), bem como a outras terras patrimoniais da União, que assim não poderiam, a rigor, ser tomadas, como as fazendas nacionais no rio Branco. O Decreto nº 7 de 20/11/1889, por sua vez, conferiu competência aos estados para regular transitoriamente a administração dos bens do Estado, inclusive vender aqueles que não conviesse conservar.

No Amazonas, o governo, argüindo a necessidade de disciplinar a situação fundiária no estado, apressou-se a regular a venda das terras consideradas devolutas, através do Decreto nº 4 de 16/3/1892, e de seu respectivo Regulamento, de 21/5/1892 (*Leis, decretos e regulamentos do estado do Amazonas*, 1892).

O Decreto de 16/3/1892 fornece a moldura jurídica para a consolidação da ocupação fundiária no vale do rio Branco: neste período, dá-se uma leva importante de requisições de registros de terras, que examinaremos aqui. Este processo encontrará seu momento crítico na década de 20 do século XX, quando o governo do estado do Amazonas vem a emitir uma série de títulos definitivos, em sua maioria em favor da firma J. G. Araújo & Cia (mss. ITERAM, procs. 02854 a 03078), que, ao longo das duas primeiras décadas do século, sistematicamente obteve, por compra, as posses dos pecuaristas endividados.[4]

Pode-se verificar, a partir das requisições de registro de terras, no período de 1893 a 1900, que, a confirmar a avaliação de H. Coudreau, a quase totalidade das posses existentes, cerca de 85, incidia sobre a área dos rios Uraricoera, Amajari e margem direita do rio Branco. No mesmo período, apenas nove posses foram registradas no rio Tacutu e dez na margem esquerda do rio Branco; um aumento substantivo de posses nesta região ao longo das primeiras décadas do século XX (AMBV, 1942). Nesse sentido, os povos indígenas na região do rio Uraricoera terão sido inicialmente atingidos, a que se seguiu a ocupação do rio Tacutu, afetando, em particular, os Wapixana e Macuxi.

Passemos aos dispositivos jurídicos que permitiram a ocupação destas terras. O decreto de 16/3/1892, aparentemente reconhecendo as disposições constitucionais, reservava aquelas terras indispensáveis à defesa das fronteiras e construção de estradas ou fortificações (artigo 113). De modo bastante vago, reservava ainda terras destinadas à *colonização dos indígenas* (artigo 110).[5] Por fim, reservando as terras necessárias ao estado do Amazonas e às

municipalidades, liberava as terras restantes para venda à população civil. Abria-se o campo para a regularização das posses existentes no rio Branco.

O prazo, de quatro anos, concedido pelo governo estadual para a legitimação das posses (Regulamento de 21/5/1892, artigo 42), fez com que as requisições de terras se concentrassem neste período: independentemente da obtenção ou não de títulos de propriedade, verificam-se 87 requisições de registro de terras na comarca de Boa Vista do Rio Branco entre 1893 e 1896 (mss. ITERAM, procs. 02854 a 03078). Um pouco mais tarde, o Decreto Estadual nº 644 de 1/12/1903 veio a dilatar este prazo.

Segundo o decreto de 16/3/1892, a prioridade na venda das terras devolutas era dada à legitimação das posses já existentes. Além disso, dentre as modalidades previstas pelo decreto para a legitimação das posses, constava a de sua existência prévia à proclamação da República, ou, mais exatamente, 21/11/1889 (artigo 5, parágrafo 5). Esta foi, sem dúvida, a modalidade mais invocada pelos posseiros no rio Branco na requisição de títulos definitivos de propriedade, que invariavelmente dataram o estabelecimento de suas posses dos anos 80 do século XIX (mss. ITERAM, procs. 02854 a 03078).

O Regulamento de 21/5/1892, por sua vez, criava a Repartição de Obras Públicas, Terras e Colonização, para organizar a demarcação e titulação das terras. No entanto, note-se, para o interior do estado o regulamento delegava o registro de títulos às intendências municipais (artigo 116). Caberia a elas atestar a veracidade das declarações dos requerentes, bem como a ausência de litígios. Claro está que, controlado pela política local, o registro de títulos tornava-se um mero jogo de mútuas legitimações entre fazendeiros.

Exigia o Regulamento (artigo 121) que os requerentes declarassem, entre outros quesitos, a localização das posses, benfeitorias e agregados. Tal exigência legal nos permite resgatar a presença constantemente sonegada dos povos indígenas e de seus territórios: em *campos devolutos*, a presença de índios estaria, por via de regra, relegada literalmente às margens das fazendas, em referências elípticas a *taperas e agregados*, e invariavelmente conjugadas no passado. De modo mais importante, as requisições de terras, à diferença do texto legal, revelam a construção de categorias legitimadoras que visam preencher a distância entre a realidade jurídica e uma realidade social violenta. Nesta construção encontramos a compra da terra indígena.

Índios no rio Branco.

Assim explicita Antonio Rodrigues Barreto que, em 1893, requereu terras à margem direita do rio Uraricoera. Como justificativa da posse, Barreto declara haver comprado as terras "da viúva do índio José Grande [...] cujo terreno mede uma extensão aproximada de 6000 metros de frente e fundos correspondentes limitando-se pelo N. com terrenos apossados por Bernardino Gomes de Aredes, pelo S. com as barracas dos índios Santomé e Matheos e pelo poente com terrenos devolutos".

E concluía: "e tenho no mesmo terreno como agregados o índio Manduca Grande e a índia Maria viúva de José Grande" (mss. ITERAM, proc. 03135, 23/11/1893).

Comprava-se, portanto, a terra indígena, e os índios que nela permaneciam eram reputados agregados. Outros documentos da época indicam que a alegação de compra de terras indígenas terá sido um recurso freqüentemente utilizado como justificativa de posse. Mais que isso, o que se comprava era o direito à posse da terra, como se vê no registro requerido, em 1893, por Francisco Pereira Laranjeira, de uma posse à margem direita do rio Amajari, onde encontramos a seguinte declaração:

"Declaro eu abaixo assinado que vendi ao sr. Francisco Pereira Laranjeira uma casa coberta de palha e o direito que tenho à posse das terras e todas as demais benfeitorias existentes no lugar denominado 'Campina' de minha propriedade sito à margem direita do rio Amajary neste município pela quantia de sessenta mil réis (60$000) obrigando-me a assinar a escritura pública em qualquer tempo que o comprador exija.

"Para firmeza mandei passar a presente declaração e pedi ao cidadão Domingos Gonzaga Rodrigues Braga que ao meu rogo assinasse com as testemunhas abaixo assinadas. Campina Rio Amajary 2 de outubro de 1893. A rogo de Antonio Índio da Tribo Uapichana por não saber ler nem escrever" (mss. ITERAM, proc. 03120, 24/10/1893).

No mesmo ano de 1893, Francisco Pereira Laranjeira igualmente endossaria o contrato que então celebrava Severino de Hollanda Bessa — personagem influente na política local, que, aliás, fora uma das testemunhas de Laranjeira no contrato acima evocado — para compra de terras Jaricuna na área do rio Amajari:

"Declaro eu abaixo assinado, que vendi ao Sr. Severino de Hollanda Bessa uma casa coberta de palhas, o direito que tenho à posse das terras e todas as demais benfeitorias existentes no lugar denominado Encanto, de minha propriedade sito à margem esquerda do rio Amajary deste termo pela quantia de sessenta mil réis (60$000) obrigando-me a assinar escritura pública em qualquer tempo que o comprador exija. Para firmeza mandei passar a presente declaração e pedi ao sr. Francisco Pereira Laranjeira que a meu rogo assinasse com as testemunhas abaixo assinadas. Encanto do Amajary 16 de dezembro de 1892. A rogo de Thomaz Índio Jaricuna por não saber ler nem escrever. Francisco Pereira Laranjeira" (mss. ITERAM, procs. 02859, 21/9/1898; 03081, 3/9/1893; e 02859, 21/9/1898).

Permutavam-se, assim, os papéis de requerentes e testemunhas, entre aqueles que detinham voz política para atestar realidade. Mas, vale frisar, um tal discurso possuía dinâmica própria, estabelecendo categorias e posições que haveriam de nortear a prática social. Neste processo, o lugar reservado à população indígena se circunscreve às margens das fazendas, ou os índios são vistos como "agregados" a elas, termo que define, em suma, aqueles a quem não mais se reconhecia o "direito à posse das terras".

Quadro *sui generis*, como se vê, a ocupação de terras em muito se baseava na imposição de uma outra ordem de realidade sobre aquela dos povos indígenas e seus territórios, assim como, em termos espaciais, o desenho das fazendas aos poucos recobria o desenho das aldeias. O recrutamento sistemático de índios para o trabalho prestava-se, assim, em um só movimento, a negar-lhes direitos territoriais: a terra, eleita índice de riqueza, não caberia a trabalhadores.

Tal se depreende do caso do chefe Jaricuna, Antonio Grande, que, em 1894, requisitou registro de terras, como se posse fossem, à margem esquerda do rio Amajari, lugar denominado Araçá, alegando uma ocupação de cerca de quarenta anos (mss. ITERAM, proc. 03148, 4/5/1894). Eis o que declarou:

"Antonio Grande, Tuxaua da tribo Jaricuna estando de posse de um terreno neste município, sito à margem esquerda do rio Amajary lugar denominado Araçá onde tem moradia habitual cultura efetiva de gêneros alimentícios árvores frutíferas e um curral para a criação de gados, cujo terreno mede aproximadamente 4200 hectares de frente e fundos correspondentes, limitando-se pelo lado de baixo com o igarapé do Urubu, pelo lado de cima com a serra do Macaco, pela frente com o mesmo rio Amajary e pelos fundos com o igarapé Coamachy e malocas de índios seus agregados, vem com os documentos exigidos pelos arts. 120 e 123 do Reg. a que se refere o Dec. nº 4 de 16 de março de 1892 pedir que publicadas as declarações inclusas vos digneis mandar registrar dita sua posse de acordo com o disposto no art. 5 do citado Decreto. P. deferimento. E. R. M. Boa Vista, 4 de maio de

"Tive que introduzir idéias que nem sonhavam" (padre Cary-Elwes, S. J.). O missionamento católico entre os Wapixana: por beneditinos no Brasil, desde os anos 1910; pelos jesuítas na Guiana, já nos anos 1930.

Vale do rio Branco: a presença de fardas engalanadas, índice de distinção, registra principalmente a passagem da comissão de inspeção de fronteiras, chefiada pelo general Rondon, ao final dos anos 1920. Macuxi.

1894. A rogo de Antonio Grande por não saber escrever. Alfredo Venancio de Sza. Cruz".

Antonio Grande, como se vê, tentava utilizar as categorias operantes na sociedade regional, requerendo terras como se fora posseiro, e, ainda que intitulando-se chefe Jaricuna, refere-se a "índios seus agregados". Esta não era, no entanto, a posição que lhe reservava a sociedade regional: sua requisição foi protestada por José Francisco Coelho (mss. ITERAM, proc. 03152, 31/5/1894) e por José Francisco da Silva Junior (mss. ITERAM, proc. 03150, 28/5/1894). Tais protestos, aventando não só a coincidência com requisições anteriores, alegavam também que a petição de Antonio Grande contrariava as disposições legais, por não ter sido assinada por ele próprio ou representante legal; por residir Antonio Grande "muito distante da margem do rio, não tem ele direito a requerer posse de um terreno aonde não tem benfeitoria alguma" (José Francisco Coelho, mss. ITERAM, proc. 03152, 31/5/1894) e, por fim, porque não possuía rebanho: "a pretensão do requerente não tem lugar em vista de ser ele lavrador e em pequena escala não tendo direito a requerer campos para criação em vista de não possuir gados" (José Francisco da Silva Junior, mss.

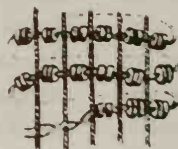
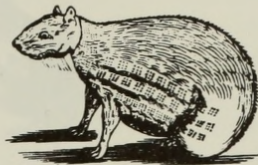
ITERAM, proc. 03150, 28/5/1894). A superintendência municipal de Boa Vista acolhe os protestos, indeferindo a requisição de Antonio Grande: "como requer, em vista dos documentos que apresenta, provando a illegalidade da posse" (José Francisco Coelho, mss. ITERAM, proc. 03152, 31/5/1894).

NOTAS

(1) Apesar da datação imprecisa, há razões para supor que o Estado estaria em poder destas terras já nas primeiras décadas do século XIX: em 1865, um funcionário da Tesouraria da Fazenda informava ao presidente da província do Amazonas "que nunca viu os títulos porque pertencem esses campos à Fazenda Nacional; que apenas estavam eles mencionados na relação dos Próprios Nacionais existentes na Comarca e que lhe foi remetida pela Tesouraria do Pará, quando instalou a Recebedoria de Fazenda da Comarca do Alto Amazonas, em 1838; pelo que é de presumir que esses títulos se achem naquela Tesouraria do Pará, se não foram consumidos por um incêndio que, em 1832, devorou grande quantidade de papéis da Ouvidoria e Provedoria da Fazenda" (major Gabriel Antonio Ribeiro Guimarães ao presidente da província do Amazonas, 31/10/1865, apud Luiz de França e Sá, 1902, ms. IHGB). A Fazenda do Rei, desde sua fundação no final do século XVIII, esteve sob a administração do Forte São Joaquim.
(2) A questão judicial em torno das fazendas nacionais veio a ter por protagonistas o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) — que, a partir dos anos 10, assumiu a administração local das fazendas nacionais, então transferidas à esfera do Ministério da Agricultura — e a firma J. G. de Araújo, firma comercial de Manaus que passaria, de maneira sistemática e empresarial, a concentrar terras na região, encampando sobretudo as posses de Sebastião Diniz, além de outros fazendeiros menores. Protestando contra a ocupação indiscriminada da terra, o SPI viria a aventar a existência prévia das fazendas nacionais, o que o governo do estado do Amazonas, através da Seção de Terras e Obras Públicas, invariavelmente desconheceu, alegando que a União desistira da posse efetiva, pois que não mantinha rebanho naquelas terras (Informação da Secção de Terras e Obras Publicas, 9/6/1919, mss. ITERAM, proc. 02883; J. G. Araújo, s. d., mss. ITERAM, proc. 02883).
(3) Para a década de 90 do século XIX, registra-se uma determinação expressa do governo federal para o assentamento de retirantes cearenses no rio Branco: "ficam aprovados, por conta do crédito extraordinário de que trata o Decreto nº 454 de 6 de junho corrente, os três, na importância total de 37:707$021 que abristes, sob vossa responsabilidade, a fim de ocorrer ao pagamento das despezas realizadas com socorros aos imigrantes cearenses residentes em diversas colônias desse estado; o que fareis constar à Tesouraria de Fazenda.
"Convindo, porém, que cessem definitivamente as despezas de tal procedência, lembro-vos o alvitre de fazer encaminhar para as colônias nacionais da fronteira da Guiana brasileira os retirantes que não puderem permanecer aí sem ônus para os cofres públicos" (Ministério dos Negócios do Interior à Presidência do Estado do Amazonas, 30/6/1890, mss. APA).
(4) O sistema da firma J. G. de Araújo, do ramo de aviamentos, com efeito, foi incorporar as terras de pecuaristas endividados. Tais dívidas, ao que parece, foram contraídas no comércio de mercadorias, bem como no transporte do gado, que a firma J. G. de Araújo monopolizava. A dificuldade de comunicação do rio Branco com Manaus, feita exclusivamente por via fluvial, representava, como referimos acima, um sério impedimento para o escoamento da produção de pequenos pecuaristas. Enquanto estes quebravam, apenas a firma de J. G. Araújo possuía capital suficiente para aguardar a engorda do gado para uma venda lucrativa em Manaus (Pereira, 1917:47). Assim, nos anos 40, a firma somaria 31 propriedades, entre fazendas e retiros, todas obtidas por compra desde a década de 10 (Registro de Propriedades Rurais do Município de Boa Vista, 1942, ms. AMBV).
(5) A demarcação de área indígena no rio Branco ocorreu pelo Decreto Estadual nº 779 de 16 de maio de 1906 que, aparentemente seguindo a prescrição contida no decreto de 1892, e reiterada pelo de 1903, de destinar terras aos índios, reservava a ilha de Maracá, no alto rio Uraricoera, *ao aldeamento dos índios Uapixanas no rio Branco*. Ao que tudo indica, mais do que reservar terras indígenas, o decreto visava liberar as terras da região dos rios Uraricoera e Amajari para o estabelecimento das fazendas que, como vemos, à época ali se alastravam. Tal se repete, mais tarde, com a Lei Estadual nº 941 de 16/10/1917, que destinava a área compreendida entre os rios Surumu e Cotingo, limitada ao norte pelas serras Imairary-ipim e Conopiá-ipim, aos índios Macuxi e Jaricuna, para onde o SPI pretendia atrair estas populações. Ambas as leis, revogadas pouco depois de sua promulgação, representaram toda a iniciativa para a demarcação de terras indígenas no rio Branco até a extinção do SPI.

AMAZÔNIA MERIDIONAL

A ÁREA MADEIRA-TAPAJÓS
Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas

Miguel A. Menéndez

A ocupação efetiva pelo branco do vasto território que medeia os rios Madeira e Tapajós é muito recente. Poder-se-ia dizer que ela se completa no presente século, entre 1950 e 1970. Entretanto, esse processo foi lento e gradual, registrando-se sua origem na primeira metade do século XVII, sendo marcado inicialmente por sucessivas viagens que se estendem até inícios do século XX e que tinham por objetivo reconhecer o território a ser incorporado e abrir caminho à colonização. Afora a presença esporádica de "tropas de resgate" ou de expedições ocupadas na extração das "drogas do sertão", apenas os aldeamentos religiosos dos jesuítas vão ser uma presença constante entre 1680 e 1775. O leigo só se estabelece de forma permanente após a expulsão dos jesuítas e a implantação da política pombalina para toda a Amazônia.

Assim, uma tentativa de reconstruir o panorama etnográfico da área Madeira-Tapajós desde os primeiros contatos entre índios e brancos até fins do século XIX deve ser realizada dentro do marco fornecido pelo processo de ocupação portuguesa da região. Apesar da vastidão de um território praticamente inexplorado pela arqueologia e pela antropologia, e pouco trabalhado por uma historiografia de caráter etno-histórico preocupada em levantar e registrar a memória dos povos indígenas, apresenta-se para a área Madeira-Tapajós um volume considerável de documentação histórica produzida pelo período colonial e no Brasil império referente aos grupos indígenas aí localizados. A natureza da informação diz respeito principalmente à denominação imposta pelos portugueses a esses grupos, fornecendo-nos sua localização e um conjunto de dados que, embora escassos, nos permitem reconstruir alguns aspectos específicos da sua etnografia e de suas relações intertribais e interétnicas.

AS POPULAÇÕES INDÍGENAS DO MADEIRA-TAPAJÓS DO SÉCULO XVI AO XIX: OS POVOS TUPI

O primeiro aspecto a ser destacado dessa documentação é a alta densidade demográfica que ela sugere para a área, pelos muitos etnônimos registrados ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX. Aliás, esses etnônimos são a chave para uma compreensão mais precisa da configuração etnográfica do território e, apesar de serem sempre anotados como indicativos de povos ou nações diferentes, muitas vezes correspondem apenas a grupos locais que integram unidades sociais mais amplas. É o caso dos Iruri, referidos adiante.

Um levantamento desses etnônimos, de sua localização e das possíveis relações a serem estabelecidas entre eles pode ser encontrado em Menéndez, 1981.

No século XVII, o grosso das informações etnográficas, devidas aos primeiros exploradores, Cristobal de Acuña e Maurício de Heriarte, que participaram da expedição de Pedro Teixeira ao Peru em 1637, diz respeito aos Tupinambá e aos Tapajós, ambos grupos de alta densidade demográfica,[1] e são as únicas referências a nomes tribais que coincidem nos dois

relatórios. Os autores enfatizam o intenso contato das duas tribos com outros grupos localizados ao sul do rio Amazonas e agrupam as designações tribais[2], individualizando um território correspondente ao rio Madeira, outro ao rio Tapajós e um terceiro correspondendo à região intermediária.

O autor seguinte a nos fornecer dados sobre a região é o padre Betendorf. Missionário entre os Tapajós e profundo conhecedor da região, Betendorf (1690) relaciona, para o Tapajós: Tapajós, Ururucus (próximos aos Tapajós segundo Heriarte), Carossirazes e Quaxinazes; na região intermediária Patuaranas, Tupinambaranas, Maraguazes, Andirazes, Curiatos (próximos à aldeia dos Tupinambaranas, no rio Mamuru) e Abacaxis (próximos à margem direita do Madeira); e para o rio Madeira: Irurizes, Paraparixanas, Aripuanas, Onicores e Torerizes. Quanto ao rio Madeira, as informações de Betendorf provêm dos jesuítas que missionavam nesse rio desde 1683. Os Iruri,[3] contatados nessa data, e os Onikoré, Aripuanã, Parapixâna e Torerizes, contatados em 1688, pertenciam a um único grupo tribal designado pelo cronista como "nação dos Irurizes", moradores tanto das ilhas do Madeira como da margem direita desse rio, ocupando possivelmente também o curso dos rios Aripuanã e Manicoré.

Da mesma época da crônica de Betendorf é o diário do padre Samuel Fritz, que viajou desde o alto Amazonas até o Pará, voltando para os domínios espanhóis em 1691. No mapa então elaborado, Fritz localiza a maior parte dos grupos referidos por Betendorf, dando ainda a localização de outros, não mencionados até então pelas crônicas, e que posteriormente serão contatados e aldeados (Menéndez, 1981:316, Figura 3).

Tudo indica que, até meados do século XVII, a região sofreu um processo de expansão dos Tapajós e Tupinambá, tendo como conseqüência o contato, vassalagem, escravidão e movimentação dos grupos localizados na área em questão. Entretanto, registra-se uma rápida retração desses dois grupos como resultado do intenso contato com o branco.[4] Em 1690, trinta anos depois de iniciada a catequese na região, pouco restava da populosa aldeia situada na foz do Tapajós, e nesse tempo já não se fala mais dos Tupinambá como etnia. O espaço deixado por esses dois grupos passa a ser rapidamente ocupado por aqueles que se achavam sujeitados ou escravizados e registra-se o surgimento de novos agrupamentos, a que se refere a maior parte das informações do século seguinte.

No século XVIII, o aldeamento dos Tapajós, de que em 1690 pouco restara, parece ter um novo período de prosperidade, nele aldeados, além de Tapajós, também outras tribos, principalmente os Arapiuns e Coarirenses, "os quais são já para cima de 35 mil cristãos" (padre Jacinto Carvalho, in Leite, 1943, III:362).

No que se refere a outros grupos indígenas (que não os Tapajós e os Tupinambaranas), as melhores fontes para este século são Rodrigues (1714), São José (1763), Monteiro Noronha (1768) e Almeida Serra (1797).

Em carta escrita ao padre Carvalho em 1714, o jesuíta Bartolomeu Rodrigues — missionário do aldeamento dos Tupinambaranas — fornece ao todo 27 designações tribais para o rio Madeira (compreendendo, além do Madeira, também o Mamoré), 48 para a região intermediária, duas para a aldeia dos Andirá e oito para a dos Tupinambaranas. Temos assim o registro de 85 grupos na região.

Poucos são os grupos localizados por Rodrigues na margem esquerda do Madeira.[5] Os Guajaris correspondem aos "Guayazis" de Acuña, verificando-se assim, entre 1639 e 1714, deslocamentos desse grupo. Em 1724 um grupo numeroso de Purupurus foi levado para a aldeia de Trocano (Borba) no rio Madeira (Caeiro, 1936:495). Em 1853 estavam aldeados na missão dos rios Purus e Quary na margem oriental do Solimões junto com Mura e Puru (Aranha, 1852:97). A referência de Rodrigues é a primeira para os Pama e Cavaripuna, cuja localização mais precisa é dada por fonte posterior.[6]

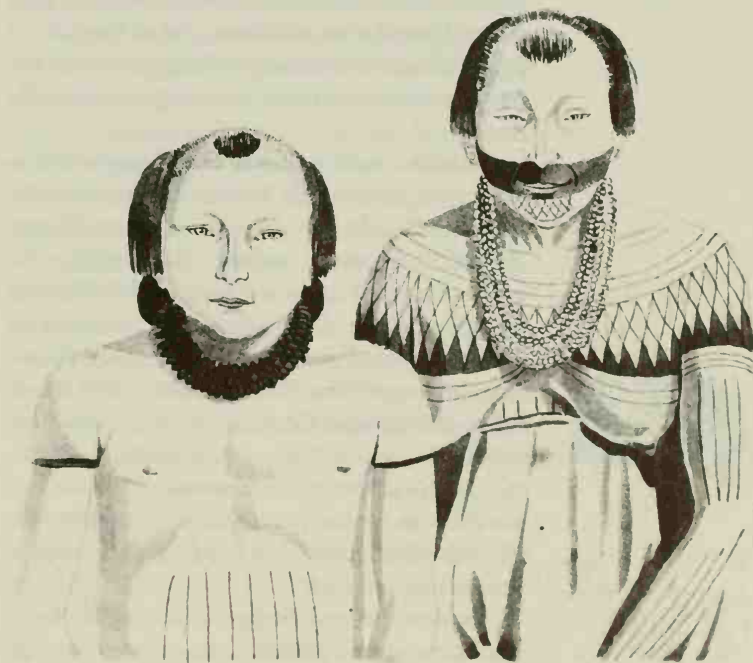
Das denominações relacionadas por Rodrigues na margem esquerda do Madeira,[7] as cinco primeiras parecem corresponder à nação Iruri. O registro dos Mucas e Mura,[8] entre os rios Maici e Manicoré, é o primeiro referente a esses indígenas. Os Tora (Torazes), segundo tradições recolhidas por Nimuendaju (1925:137), seriam antigos moradores da área do Maici, desde a foz do Machado até as cabeceiras do Marmelos. Em 1716, os Tora foram atacados no Maici por João de Barros, sofrendo os efeitos punitivos dessa expedição. Depois dessa data, uma parte dos Tora foi al-

deada no rio Abacaxis junto com contingentes de diversos grupos, e a outra foi levada para um aldeamento na foz do Xingu (Porto de Moz), "mas a grande parte mais afastada da tribo que não foi atingida pela guerra conservou-se no sertão" (Nimuendaju, 1925:137). Quanto aos Arara, Rodrigues os relaciona como numerosíssimos, ocupando a foz do rio Ipitia (provavelmente nome dado então ao Preto ou ao Machado). É possível que se trate do mesmo grupo relacionado em 1691 por Fritz. Fonseca (1860:300) faz referência, ao sul do Aripuaná, à ilha dos Arara na região das cachoeiras do Madeira — 9° 40' de latitude sul — (Castelnau, 1850; Atlas, prancha 29), assim como aldeados, junto com Tora, na missão de São Francisco do Machado (Fonseca, 1881:135). Essa série de localizações, sempre na banda oriental do rio, sugere que, logo depois de terem entrado em contato com o branco, os Arara iniciaram movimentos em direção sul, ocupando diversas posições até aquela apontada por Rodrigues. Dos grupos seguintes, apenas os Manis (referidos como Mami) aparecem em relato posterior (Noronha, 1862:29) habitando em 1768 o Madeira. Dos Jaguaretus, uma parte foi aldeada entre os Abacaxis (Caeiro, 1936:487), referidos como Jaguaretés. Em 1857, contingentes Jauaretés são localizados na foz do rio Aripuana (Amaral, 1857:615). Quanto aos Abacaxis, cujo nome antigo, segundo Rodrigues, teria sido "Chichirinins", não parecem por isso mesmo ser o mesmo grupo mencionado por fontes do século XVII.

O grande número de designações fornecidas por Rodrigues para a área intermediária entre o Tapajós e o Madeira evidencia o quanto se encontrava então povoada. No rio Canumá, só há referência posterior a um dos quatro grupos citados,[9] os Muraguaz (Daniel, 1860:173). No rio Guarinamã (possivelmente o Abacaxis) Rodrigues menciona os Muraguas.[10] Das dezessete denominações de grupos do rio dos Maguês,[11] atual Mahué, os Sapupé, Periquito, Apanariã e Soarirana são mencionados pouco depois por São José e Monteiro Noronha. Os primeiros deles, já mencionados por Fritz, deslocaram-se assim aparentemente do Tapajós para o Mahué. Dos treze nomes relacionados como grupos do rio Andirá,[12] assim como dos dois referentes ao rio Guamuru,[13] não há referências posteriores. Rodrigues cita doze grupos no rio Mariacoã/Acuriato (hoje Mariaqua).[14] Destes, apenas o dos Mateupû parece ter correspondência com o nome de um aldeamento no Tapajós: São José dos Matapus, também chamado Maitapus.

Sobre a procedência dos índios das aldeias Andirases e Tupinambaranas, Rodrigues nos informa que para a primeira desceu "parte" das nações Amoria e Acaiunia, porém não dá sua localização original. Para a aldeia dos Tupinambaranas, o religioso efetuou vários descimentos, dos quais os Comandis, Ubucoaras, Mujuaria, Sapupé e Monçau localizavam-se na região do rio Mahué; quanto aos Andirases, Puraiuania e Capiurematia, habitavam o rio Mariaqua.

A segunda fonte para este século é João de São José, bispo de Grão-Pará. Percorreu o baixo Tapajós e outras áreas amazônicas, em 1762-3. Complementando suas informações com outros dados da época, conseguiu determinar com bastante precisão a localização dos grupos da bacia do Tapajós, compreendidos ali seus formadores, Arinos e Juruena. Monteiro Noronha, vigário geral do rio Negro, nos deixou um diário de viagem feita em 1768, com informação adicional sobre os rios Mahué, Abacaxis, Canumá e Madeira, além do Tapajós. O curto espaço entre as duas descrições permite ter uma visão de conjunto das designações tribais para a segunda metade do século XVIII.

Mulher e criança Munduruku. Aquarela de Hercules Florence.

Apenas o rio Tapajós é tratado conjuntamente pelas duas fontes. Ambos mencionam aí os Jacareuara ou Jacaretapiya (Jakareguá), Tapaceraria, Sapope, Surinana, Periquito e Uarupá, este último e os Sapope[15] relacionados por Noronha também na região intermediária (onde figura outro grupo que São José localiza na margem esquerda do Tapajós, os Commandiz ou Conany). Entretanto é São José que nos fornece dados para uma localização mais exata dos grupos. Na margem direita encontramos os Mawé (quatro léguas terra adentro), os Urupá, com limite sul no rio Harevan ou São João da Barra, afluente do Juruena (São João, 1847:95), os Tapacoraria ou Tapacora, nos rios Tapacora-uassu e Tapacora-mirim (afluentes do baixo Tapajós), grupo do qual alguns foram descidos em Villa Franca (1847:100). Na margem esquerda do rio localizavam-se os Jakareguá, Sapupé, Surinâna e Periquito, entre 4° 30' e 6° 50' de latitude sul.[16] São José ainda se refere aos Arapiyú, aldeados em Vila Franca, margem esquerda do rio, e aos Muriva como ocupando o antigo território dos Tapacora e confinando ao sul com os Amanaju (ambos na margem direita do Tapajós).

Dos cinco grupos localizados por São José na confluência do Arinos só os Apanaurias[17] podem ser relacionados com outro já registrado: os Apanairia de Rodrigues, localizados por esse autor no Mahué. Na margem direita do Arinos, São José localiza o grupo homônimo, cujo território se limitava então ao norte com o dos Urupá e ao sul com o dos Maguary,[18] provavelmente os mesmos Macuaris que São José localiza, contudo, na margem esquerda do rio.

Noronha menciona ainda no Tapajós os Carary, Uarapiranga e os Yavaim, apenas estes últimos podendo ser encontrados em Daniel (1860:287-8), como inimigos dos Urupá, e localizados por Castro e França (1868:130) na margem direita do Tapajós, pouco depois da cachoeira dos Feixos (hoje Jamachin). Na região intermediária, Noronha cita, além dos já referidos Sapupé, Comany, Urupá e Mawé, os seguintes grupos: Aitouaria, Acaraiuara, Brauara, Curitia e Muturucu. Somente o último reaparece em fontes posteriores, pois, segundo Horton (1948:272), esta é a primeira menção para os Munduruku.

No que diz respeito ao Madeira, Noronha confirma o predomínio que, nessa época, os então agressivos Mura possuíam nesse rio, não passando contudo do rio Jamary para cima (1862:30). Quanto aos Orupa, localizados no Madeira, não há dados que nos permitam estabelecer, apesar da semelhança de grafia, uma relação com os Urupá localizados por esse autor no Tapajós e na região intermediária.

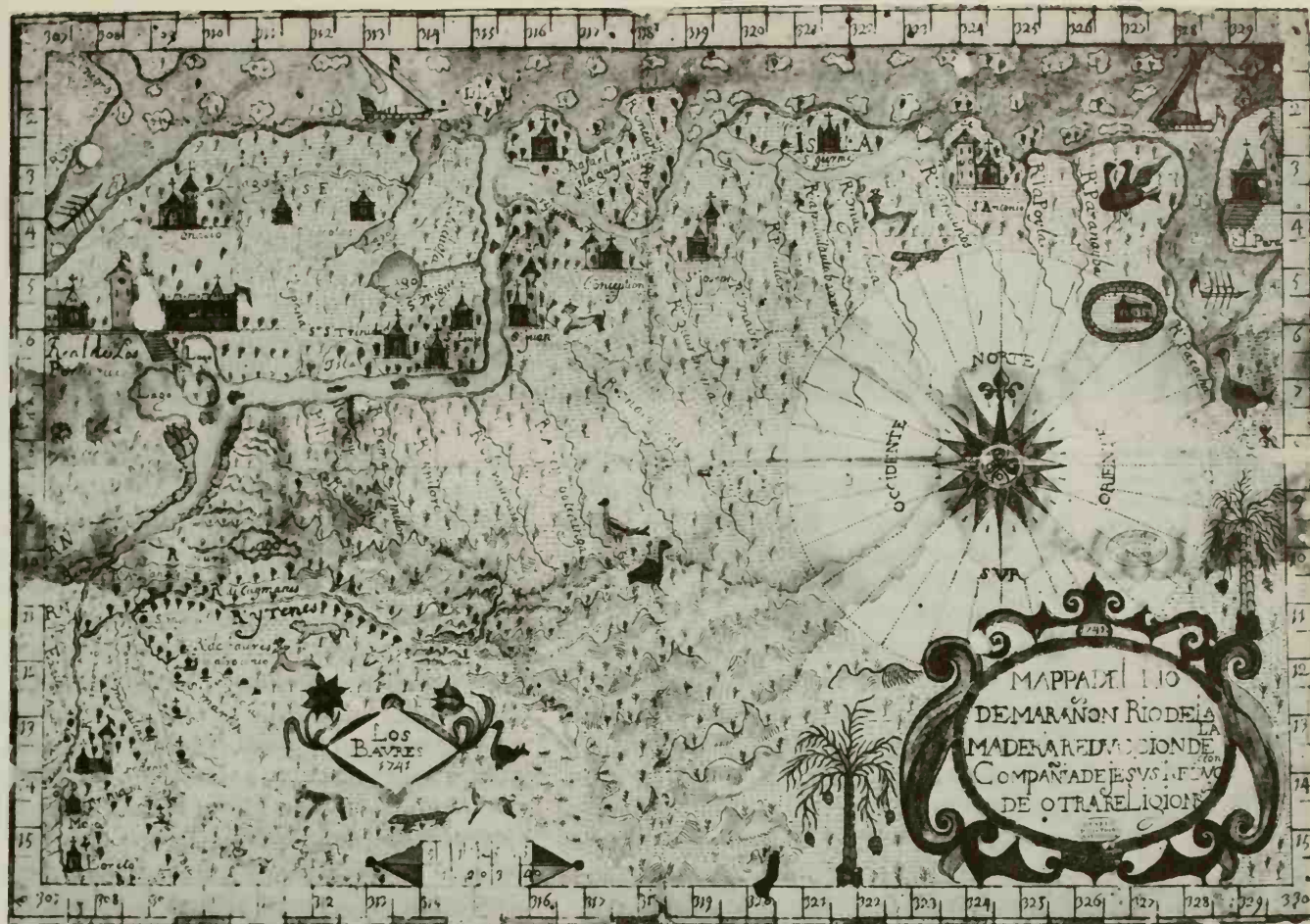
Das restantes designações tribais que Noronha deixou para o rio Madeira, Arara, Marupá, Pama, Tura, Tocuma, Mami, Cauaripuna, Yuqui, Matanauí-ou Matanawi e Yauretiuara, os dois últimos voltam a aparecer em diversos registros, evidenciando muitos deslocamentos dentro da área.

A última fonte do século XVIII para a localização de grupos indígenas na área é Ricardo Franco de Almeida Serra, com uma rápida enumeração dos que se encontravam ao longo do sistema Tapajós-Juruena-Arinos. Para o Tapajós temos os Tapajós, Manducus, Mondruci, Xavantes, Urubus, Passabus, Hia-u-ahins, Erereuuas, Magues, Ituarupas, Hy-aii-ahim, Urucu, Tapujas. Na confluência Tapajós-Juruena, os Mombrianas, U-y-apes, Cabaibas e Apiacás. No Juruena, os Mambares, Sarumas, Uhahias, Camarares, Matusares. E no Arinos, os Arinos, Bacuris e Guajojus. Os Ituarupa parecem ser os Guarupa ou Uaurupa mencionados pelas fontes anteriores. Caeiro (1936:491) e Daniel (1860:171) coincidem ao assinalar que esse grupo abandonara o aldeamento do baixo Tapajós, onde fora descido em 1722.

À altura da quarta cachoeira situavam-se os Hy-aií-ahim. Segundo Horton (1963:272), esses indígenas são os Jaguaim ou Yauaim, mencionados respectivamente por Daniel e Noronha. Os Hia-u-ahins (Almeida Serra, 1869:3), também moradores do Tapajós, devem ser os Hy-aií-ahim mencionados por Almeida Serra no mesmo trabalho (1869:5).

Por outro lado, a designação Mondruci (Munduruku) é a segunda referência para esse grupo no Tapajós. O primeiro a fazer referência a eles nesse rio é Ribeiro Sampaio, quando informa que os "Muturicus [que] de quatro anos [1770] a esta parte hostilizam as nossas povoações do rio Tapajóz" (1825:30).

Almeida Serra (1847:5) os dá como já pacíficos moradores do rio Vermelho, que parece corresponder ao atual Costa Pinheiro (afluente do Juruena). Se essa informação for correta, essa é a posição mais atual que possuímos para os Munduruku.

Mapa das aldeias jesuíticas do rio Madeira em 1741.

Por último, no Juruena, Almeida Serra localiza os Apiaká, Mombrianas, U-y-apes e Kawahiwa, sendo essa a primeira vez que as três últimas denominações aparecem na literatura.

Isso posto, das designações apresentadas por Almeida Serra, as de maior interesse para nós são as que se referem aos Munduruku, Apiaká, Mawé e Kawahiwa, na medida em que a preponderância desses grupos na região, desde fins do século XVII e ao longo do XIX, levou posteriormente a caracterizar o território Tapajós-Madeira.

Essa presença marcante que Munduruku e Apiaká tiveram na área Tapajós-Madeira ao longo do século XIX, os primeiros no curso do Tapajós e na região intermediária, os segundos no Juruena e Arinos, é confirmada desde as primeiras notícias que possuímos para esse período histórico (Castro e França, 1812).

No outro lado da área, no rio Madeira, os Mura, que desde 1784 tinham encerrado as hostilidades com o branco, são assinalados no curso baixo e médio, com sete aldeias, em 1828. Fernandez de Sousa os assinala no rio Matupiri e em Três-Casas, também na margem esquerda do Madeira, com apenas três casas mas em que "moram muitos centos de famílias, por consiguinte mui grandes" (1848:425).

Na região intermediária, existiam desde fins do século XVIII três povoações fundadas por elementos brancos: Vila Nova da Rainha, com índios Sapupé e Mawé; a Missão do Mahué, com índios dessa tribo; e a Missão do Canumá (Munduruku). Em 1828 essas povoações possuíam, respectivamente, 1700, 1500 e 1800 ocupantes entre índios e brancos (Sousa, 1848:418, 425). Pode-se observar que toda essa informação corresponde à periferia da área, sendo o seu interior escassamente conhecido. Em 1820, o rio Sucunduri — curso superior do Canumá — era conhecido, pelo menos, até a cachoeira do Airi — 6° 45' de latitude sul —, em local denominado Porto dos Munduruku (Spix, s. d., III:307; e Coudreau, 1977:45). Só em 1853 é realizada uma exploração aos "sertões interiores" ao longo dos rios Abacaxis e Crauiry, com o objetivo de procurar uma via de comunicação mais rápida entre Manaus

Apiacás na vista do Salto Juruena, conhecido como Salto Augusto. Nanquim aguado de Hercules Florence.

e Cuiabá (Furtado, 1853:255). Pode-se dizer, porém, que o território entre os cursos médios do Madeira e Tapajós permanecia "terra incógnita" ainda em fins do século XIX.

Aires de Casal, ao referir-se à Mundurucânia, diz que "à exceção de alguns pedaços sobre as margens dos rios que a limitam, tudo o mais é dominado por várias nações selvagens, das quais as mais conhecidas são os Jumas, os Maués, os Pamas, os Parintintins, os Muras, os Andiras, os Araras e Mundurucus, que dão nome ao país: cada uma com seu idioma, e todas repartidas em hordas, das quais umas são errantes ainda, outras já têm aldeias fixas onde habitam como os cristãos" (1976:324).

Ao ocupar-se das cabeceiras dos rios Mahué, Abacaxis e Canomá, Fernandez de Sousa informa que "os seus centros são habitados de várias tribos gentílicas de diferentes linguagens. Os mais conhecidos são: Sapupé, Caripiá, Mandrucu, e Parintintim".

A informação mais precisa que possuímos para os grupos arredios que habitariam a região intermediária, além daquela fornecida por Aires de Casal e Fernandez de Sousa, é a subministrada, em 1853, a Rodrigues Medeiros (Penna, 1853:197), na sua exploração dos rios Abacaxis e Cruary por Munduruku aí localizados. Ela refere-se a Matuaues, Araras, Parintintins, Juruas e Pirianus. Desses cinco grupos, os três primeiros já eram conhecidos nessa data. Quanto aos Juruas, provavelmente correspondam aos Jurazes mencionados por Daniel (1860:173).

Os Pirianus também são mencionados pela primeira vez e de acordo com Nimuendaju correspondem aos Pirahã, uma subtribo dos Mura (1925:142).

Na análise da área nesse período devem ser levadas em conta tanto a presença dos Mawé, cada vez mais marcante desde fins do século XVII no território compreendido entre o rio homônimo e o Tapajós, como a expansão munduruku que, desde 1770, vinha se efetuando por toda a região. Esses dois fatos determinam o quadro da situação desse setor da área em meados do século XIX, dado o grande número de assentamentos desses dois grupos aí registrado.[19]

Um artigo do jornal *Telégrafo Paraense* (1829) relaciona como habitando o Madeira: Mura, Arara, Marupo, Pama, Unupa, Tucuna, Manu, Cauripuru, Sapupe, Turocu, Caripea, Mane, Munduruku, Parintintin, todos arredios. Destes, os Marupos ou Marupa já mencionados para o Madeira por Noronha em 1768 e os Caripea ou Caripiá localizados por Fernandez de Sousa na região dos rios intermediários Mahué, Abacaxis e Canumá.

Outra fonte importante é o relatório de Ferreira Penna (1853:259), em que vêm registrados os grupos tribais conhecidos na época para a província do Amazonas, o rio do qual procediam e o local onde se encontravam alojados (vide Menéndez, 1981:336). Como arredios constam, no Madeira, os Aricunane, Ariquena, Bari, Juqui, Pamma, Yaurá e Itatapriá, os últimos também no rio Capana. Itacoatiara, Coari, Parauari, Andirá, Lusea, Canoma, Maués e Tupinambarana já aparecem como povoações "modernas", de brancos, mestiços e índios cristianizados.

A maior parte das designações de Ferreira Penna já foram mencionadas por fontes anteriores. Novas são as designações de Aricunane, Ariquena, Bari, Catauixi, Itatapria e Sará, que se referem a grupos e indivíduos que foram levados para o rio Madeira, como por exemplo os Ariquena que, oriundos do rio Negro, encontravam-se em 1774 em Borba junto

de Baré, Tora e Orupa (Sampaio, 1825:10). Todavia, em 1782 os indígenas desse rio foram levados para o Madeira com a finalidade de fundar São João do Crato na foz do Jamary (Baena, 1832:439). Quanto aos Catauixi, eram localizados no rio Purus (Sousa, 1848:434). No que diz respeito às outras designações presentes na lista pela primeira vez, não foi possível achar nenhuma referência em outras fontes, o que permite concluir que esses grupos indígenas só pouco antes haviam sido contatados, ante o grande avanço da frente de expansão nesse século.

Para a segunda metade do século XIX, as fontes para o rio Madeira se referem quase exclusivamente aos Mura, Parintintins, Munduruku, Arara e Tora no curso baixo e médio desse rio, indicando as freqüentes hostilidades que esses grupos mantinham entre si e com o branco.

Desde 1852 é registrada na região do rio Marmelos a presença maciça dos Parintintins (Penna, 1853:178). E, em 1857, é mencionada na foz do rio Aripuanã a presença de Arara, Matanau, Ariê, Canga-piranga e Jauarite (Amaral, 1857:614). Em 1887 encontramos designações tribais para o Madeira (Caldas, 1887:46), sem que elas nos permitam precisar localizações ou identificações mais exatas dos grupos. Essa carência de informações de fins do século sobre os grupos indígenas da região parece decorrente da própria situação de ocupação da mesma pelos brancos. A presença cada vez mais intensa da frente extrativista ao longo do curso do Madeira e a ausência de qualquer ação do governo ou de religiosos por falta de pessoal ou de verbas destinadas ao atendimento efetivo da população indígena da província obrigaram os grupos indígenas aí sediados a aceitar as condições impostas pela frente ou, pelo contrário, a recuar frente à sua pressão e a dos outros indígenas, num constante deslocamento. A exceção parece ter sido os Parintintins, que conseguiram manter seu território, por mais de oitenta anos, sob uma estratégia com base em contínuos confrontos.

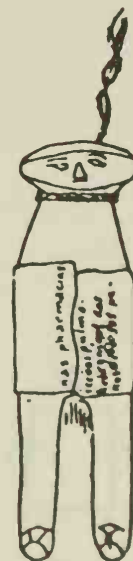
Quanto ao Tapajós, verificamos em primeiro lugar que tanto o seu curso baixo e médio como a região que se estende desde ambas as margens do rio para o interior do território continuavam densamente povoados pelos Munduruku: no curso baixo do rio existiam treze "aldeias" com 2671 ocupantes; a mais importante das aldeias desse grupo é a "taba das campinas [com] muitas malocas pequenas [...] situada à margem esquerda do Tapajós" (Sousa, 1874:26). O local contava com 7316 indígenas, totalizando o cômputo feito pelo autor em 9917 Munduruku para o curso do Tapajós.[20]

O setor encachoeirado do Juruena parece ter sido a fronteira natural para os assentamentos dos Apiaká e Munduruku. Assim, ao sul dessas cachoeiras e ao longo do curso do Juruena e Arinos, o território era nitidamente Apiaká até os 13° 30' de latitude sul, aproximadamente. Pelo rio dos Peixes os Apiaká dirigiam-se até suas cabeceiras à procura de pedras para seus machados. Aí encontrava-se o domicílio dos Tapanyuna e, ao que tudo indica, esse local era o ponto mais oriental que os Apiaká alcançavam. Para oeste, os Apiaká limitavam com os numerosos grupos que ocupavam a encosta oriental da serra dos Parecis, as cabeceiras e afluentes da margem esquerda do Juruena.

Não possuímos informação certa para calcular quantos seriam os Apiaká que povoavam a região do Juruena-Arinos,[21] embora uma estimativa grosseira do cronista citado calculasse em 16 mil seu número (Anônimo, 1898:103).

Chandless, que na década de 60 viajou pelo Arinos, nos deixou informações mais detalhadas sobre a cultura das populações indígenas da região (1862:273).

Apesar do incontestável predomínio de Munduruku e Apiaká na bacia do Tapajós, as fontes que se ocuparam do alto curso desse rio e de seus formadores nos fornecem diversas designações para outros grupos da área, e as mais importantes delas são Castelnau (1850) e Coudreau (1896). Veja-se em Menéndez (1981:339-46) uma discussão mais detalhada das duas fontes e dos dados de Martius para os grupos aí localizados. Aqui nos limitamos aos dados fornecidos por Coudreau, mais fidedignos, uma vez que esse autor percorreu a região, chegando ao salto Augusto no Juruena e ao de Sete Quedas no Teles Pires, enquanto Castelnau obteve suas informações de segunda mão, em Cuiabá.

No rio Bararati, um afluente da margem esquerda do baixo Juruena, localizavam-se os Pariauaia-Bararati. Esse local coincide com o assinalado por Castelnau para os Parintintins e os Jahuariti-Tapuyo. Nimuendaju (1948a:284),

sem fazer referência à designação, porém baseando-se na localização, conclui que um grupo de alto Bararati (os Pariauaia?) seria um setor dos Kawahiwa, ou seja, dos Parintintins.

Já no curso do Juruena propriamente dito e pouco acima da cachoeira de São Simão, começavam, na data da viagem de Coudreau, as habitações dos Apiaká. Esta localização ao longo do setor encachoeirado do Juruena difere daquela dada por Castro e França, que assinala a presença dos Apiaká só no curso livre desse rio, entre a última cachoeira e a confluência com o Arinos. A localização dada por Coudreau torna-se inteligível se recordamos as tentativas feitas para fundar, em 1832, um entreposto no salto Augusto com índios Apiaká (Leverger, 1949:344).

Baseado em notícias dadas pelos Munduruku, Coudreau localiza os Parintintins na faixa de terras que se estende do rio Juruena ao Teles Pires à altura do salto Augusto e do salto das Sete Quedas; não nos fornece, porém, outra informação. Ao sul destes encontravam-se os Taipe-xixi, que são os Parintintins ("Pari-Taypehpeh-shishi" para os Munduruku e "Tacaymbuewu" para as Apiaká, segundo padre Hugo Mense, 1937:82).

Imediatamente ao sul localizavam-se os Parauarête, vizinhos dos Parintintins, conforme Coudreau (1977:87), e ambos os grupos mantinham hostilidades com os Munduruku. Bates (1979:182) também registra a denominação e a inimizade entre as duas tribos localizadas no rio Copari. Segundo Bates, as hostilidades entre essas tribos começaram quando os Munduruku exterminaram os Juma e os Jacare. O fato de ambos os autores localizarem os Parauarête na margem direita do Tapajós leva a pensar que se referem à mesma etnia, que, hostilizada, deslocara-se para o sul.

Para os Tapayuna, Coudreau confirma as localizações fornecidas pelas fontes anteriores: o rio dos Peixes. E na margem oposta do Arinos, localizavam-se os Nambikwara. Mais ao sul, no rio dos Patos, um afluente da margem direita do Arinos, encontravam-se os Bakairi mansos. Entretanto, Coudreau dá uma segunda localização para esses indígenas, ou seja, na confluência do rio Paranaita com o Teles Pires. Finalmente, no território que existe entre esse rio e o Arinos encontrar-se-iam os Bakairi bravos e os Kayabi bravos.

A ECONOMIA EXTRATIVISTA E AS INCURSÕES PORTUGUESAS

A atividade extrativista portuguesa na área Madeira-Tapajós (em busca de cravo, cacau, salsaparrilha e outras "drogas do sertão") já tinha começado em inícios do século XVII, a partir de Belém, mas inicialmente sem estabelecimentos fixos. O povoamento militar na área começa com a construção pelos portugueses de um forte na foz do Tapajós. A viagem de Melo Palheta (1723) às cabeceiras do Madeira é a primeira tentativa oficial para um reconhecimento da área. Em 1749, na altura de Manicoré, já existem duas feitorias portuguesas, dedicadas ao cultivo de cacau. Posteriormente à expulsão dos jesuítas, porém, as hostilidades por parte dos Arara, Mura e Munduruku são apontadas como causa do despovoamento e do declínio da navegação do Madeira. Segundo Bates, poucos eram os que se aventuravam, em meados do século XIX, no interior do rio em busca de drogas (1979:124).

Com a frente mineradora que, no século XVIII, promove o povoamento de Mato Grosso, o interesse por uma ligação fluvial com o Pará, pelos rios Tapajós e Madeira, faz com que a navegação desses rios, inicialmente interditada (aparentemente para evitar o despovoamento do Pará com um êxodo para as minas), seja liberada, em 1852 para o Madeira e em 1790 para o Tapajós, o qual passa a ser utilizado, precariamente, pelos comerciantes de Cuiabá. Apesar do pouco sucesso das minas do rio Arinos (Santa Isabel), exauridas por voltas de 1747, a região foi sendo envolvida pela presença do branco, e em 1816 tomaram-se as primeiras providências para regularizar a navegação do sistema Tapajós-Juruena-Arinos. O ponto visado para um núcleo de povoamento definitivo foi a vizinhaça do salto Augusto (8° 50' de latitude sul), onde uma aldeia de Apiaká foi sede de um estabelecimento que, entretanto, poucos anos durou.

Com a elevação das capitanias a províncias e a criação da do Amazonas, em 1850, o território da área Madeira-Tapajós é dividido administrativamente entre esta, o Pará e Mato Grosso. O governo da primeira dá uma atenção particular à colonização e à catequese da região do Madeira, cuja navegação é reativada com o novo período de atividades e a eclosão do ciclo da borracha. Em 1869 tenta-se a construção de um caminho junto às cachoei-

ras que facilite a passagem das embarcações para Mato Grosso. Em 1878 procura-se construir, a partir da cachoeira de Santo Antônio, a estrada de ferro Madeira-Mamoré, que devia alcançar o território boliviano, empreendimento esse que só se concretiza no início do século XX.

O ESTABELECIMENTO DE MISSÕES

A área Madeira-Tapajós foi inicialmente entregue à catequese jesuítica, obedecendo esta à conhecida estratégia de aumentar a população de catecúmenos nas missões fundadas ("aldeamentos") com índios "descidos" de aldeias originais rio acima. A catequese provocou, assim, grande movimentação nas populações indígenas, não só pelos descimentos, concentrando num mesmo aldeamento indivíduos oriundos de grupos diversos, mas também porque muitos indígenas, abandonando as missões, se reagrupavam em locais diferentes das aldeias de origem. Não é fácil acompanhar esses deslocamentos, uma vez que muitas missões eram elas mesmas transferidas pelos jesuítas, além de figurarem nos mapas da Companhia às vezes com nomes diversos.

A primeira missão fundada na área foi a dos Tapajós (1661) na foz do rio homônimo, seguindo-se Tupinambarana (1669) com aldeamento no rio de mesmo nome, hoje Mamuru, transferido logo rio acima e terra adentro por Antonio da Fonseca, seu primeiro missionário (Betendorf, 1910:36).

Em 1683, José Barreiros e João Ângelo Bonomi fundaram uma missão entre os Iruri, já no Madeira (foz do rio Matuará), assistindo no ano seguinte entre os índios Parapixâna, Aripuanã, Torerizes e Onikoré, provavelmente a partir dessa missão-sede. Em 1691, após um ataque dos brancos, ela é transladada para a aldeia dos Abacaxis, na confluência desse rio com o Canumá, mais tarde (1757) mudada para a margem esquerda do Madeira, recebendo o nome de Serpa e, finalmente — com nova mudança, para a margem esquerda do Amazonas —, o de Itacoatiara, missão que, em 1768, estava povoada com Iruri e Arara provenientes da antiga aldeia dos Abacaxis.

Em fins do século XVII, Betendorf (1910:36-7) assinala a assistência dos missionários nas aldeias dos Andirá, Kuriató e Maguazes. No início do século XVIII, os jesuítas voltaram a missionar no Madeira, fundando em 1724 o aldeamento de Santo Antônio de Araretama (8° 55' de latitude sul). Atacada pelos Mura, esta missão — também chamada de Trocano — foi mudada várias vezes ao longo do Madeira, até constituir, finalmente, a vila de Borba.

No Tapajós foram fundadas pelos inacianos as missões de São José dos Maitapus (1722), Iburari (1723), Nossa Senhora dos Arapiuns (1723) e Santo Inácio (1740), havendo jesuítas também em Santa Cruz, local de leigos segundo Daniel (1860:437). De acordo com Serafim Leite (1943, III:365), os jesuítas não fizeram longas entradas no Tapajós, não passando do setor das cachoeiras, explorando-o e a seus afluentes, porém, em todas as direções.

Fica evidenciado, assim, o intenso grau de movimentação que os jesuítas tinham nessa região desde fins do século XVII e inícios do XVIII. Com a expulsão dos jesuítas em 1757, todas as suas aldeias foram elevadas à categoria de *vilas* ou *lugares* e passaram à administração secular. Surgem então as diretorias de índios com o objetivo de manter os aldeamentos e administrar o trabalho indígena, o que dificultou bastante a ação dos missionários, continuada nas décadas seguintes pelos carmelitas e franciscanos.

Já em 1798 está entre os Mawé, trabalhando intensamente na defesa dos índios contra a escravização, o franciscano frei José das Chagas, considerado o "Anchieta da Mundurucânia". A ele se junta anos depois o missionário João Pedro Pacheco, e em 1849 é criada a missão do Andirá, para onde vai também o capuchinho Pietro Ceriana, atuando aí até 1855 (Uggè, 1984:46).

Em 1827, os carmelitas fundaram a missão de Sapucaiaoroca, na margem esquerda do baixo Madeira (com índios Mura, Munduruku, Arara e Arupa), estendendo seu trabalho dali até o rio Machado. Outra missão, São Pedro Alcântara, estabelecida em 1854 na margem direita do Madeira (7° 20' de latitude sul) foi entregue aos franciscanos, que fundaram ainda, em 1871, na altura da ilha das Popunhas (num antigo aldeamento mura), a missão de Apóstolo Pedro e, no ano seguinte, a de São Francisco, no rio Preto, à margem direita do Madeira (com índios Tora, Arara e, posteriormente, Urupa, Jaru e Matanawi). A ação dos franciscanos estendeu-se também aos Karipuna e Pama, já no setor das cachoeiras. Atritos

Apiacás, desenho a tinta que ilustra o manuscrito "L'Inventeur au Brésil", de Hercules Florence (oitavo caderno, setembro de 1856).

com comerciantes abortaram um projeto de missão no Marmelos (com Tora, Matanawi e Pirahã) e, por volta de 1880, começou a decadência dos franciscanos no Madeira.

No Tapajós, em 1851, frei Egidio de Garesia atendia às aldeias de Santa Cruz, Curi e Ixiuba e, três anos mais tarde, às de Santa Teresa e Maloca Nova, todas integradas por Mawé e Munduruku. Mas, a partir de 1859, os capuchinhos só mantinham a missão de Bobure, atendendo exclusivamente aos Munduruku. A decadência se acentua a ponto de Coudreau, em sua viagem pelo Tapajós, não se referir a estabelecimento religioso algum.

CONSEQÜÊNCIAS DA DEPOPULAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO CULTURAL NAS SOCIEDADES LOCAIS

É muito provável que as relações que os Tupinambá mantinham com outros grupos tribais sejam responsáveis por uma tupinização dos Munduruku e Mawé. Por outro lado, as relações de dominação exercidas na margem esquerda do Tapajós, da foz até a cachoeira do Bobure, pelos Tapajós sobre outros grupos locais (Maraguá, Mawé, Curiato, Andirá) com certeza tiveram conseqüências importantes sobre os dominados, seja devido à guerra, seja devido ao intercâmbio.

A partir da segunda metade do século XVII, a aparição do branco de uma maneira mais organizada e efetiva apresenta-se como um elemento desestabilizador do *status quo* existente até então na área, tendo como uma das primeiras conseqüências já nos fins do século uma diminuição (por hostilidades ou epidemias) dos contingentes tupinambá, tapajós e iruri. Diminuída a resistência desses grupos que primeiro entraram em contato com o branco, outros grupos interioranos passam a ocupar territórios mais periféricos, passando a ter a mesma experiência.

Com o tempo, a presença cada vez maior do branco, representada tanto pelos buscadores de drogas e escravos quanto pelos missionários, obriga alguns grupos a uma aproximação. É o caso dos Tapajós que, após um contato inicial cruento, estabeleceram, pressionados pelos portugueses, um intercâmbio baseado na troca de escravos que obtinham por meio da guerra com os grupos vizinhos (Acuña, 1941:273).

Segue-se um período em que as relações dos indígenas com o leigo integrante da frente de ocupação desenvolvem-se num plano mais ou menos pacífico, em que os atritos são esparsos ou atenuados pela mediação dos inacianos, cuja expulsão tem como conseqüência, para a segunda metade do século XVIII, um novo período de confrontos violentos. Mawé[22] e Munduruku,[23] entre os quais a ação dos jesuítas foi bastante intensa, ilustram bem esse processo. Em 1714, o rio Mahué é um dos locais mais trabalhados pelos inacianos, não se tendo notícias sobre confrontos nessa área. Na segunda metade do século, os Mawé possuíam intenso comércio de drogas e de guaraná com o colonizador. Para 1763 são assinalados atritos entre eles e o branco (São José, 1847:100-1); em 1769 é proibido pelo governo do Pará todo comércio com os Mawé, proibição essa causada pela morte pelas mãos dos índios de vários brancos responsáveis pelo intercâmbio. Na mesma época, as relações entre os Munduruku e os brancos se deterioram, começando pelo ataque que aqueles efetuaram à fortaleza do Tapajós (1780) até que, em 1795, uma força militar do Pará consegue impor a paz definitiva.

Na parte sul da área Madeira-Tapajós, os brancos entraram em contato pacífico com os Pama e os Karipuna, sem que se registrassem quaisquer hostilidades até muito mais tarde, com o estabelecimento da frente extrativista da borracha e dos trabalhos da estrada de ferro Madeira-Mamoré. Quanto aos Apiaká, as notícias do século XVIII que possuímos para esses indígenas não registram hostilidades para com o branco, que passa a utilizá-los como mão-de-obra para a navegação e as atividades extrativistas, levando-os a uma rápida adoção do *modus vivendi* da frente.

A utilização de tropas mercenárias constituídas por aborígines — e especialmente Munduruku — contra outros grupos indígenas parece ser fator de capital importância para a mobilidade tribal na área, no decorrer de boa parte do século XIX, momento em que a presença do branco afirma-se de modo definitivo. Cumpre lembrar, porém, que essa utilização baseia-se na dinâmica própria dos grupos localizados na área Madeira-Tapajós, ou seja, o branco não cria hostilidades entre os Munduruku e seus vizinhos, mas aproveita-se das já existentes (Bates, 1979:181-2; Mattos, 1858:138; Tocantins, 1870:140). Os confrontos dos Munduruku, por volta de 1786, com efe-

tivos mura, obrigando estes a deixar o Madeira e dirigir-se para oeste (Anônimo, 1873:371), são anteriores a qualquer aliança com o branco. A esse período também parece possível remeter o início das hostilidades dos Munduruku com seus outros vizinhos — Arara, Juma, Jakare, Parintintins, Parauarête, Apiaká etc. —, que se estendem até o século XIX e por ele adentram, já então insufladas pelo branco.

Evidentemente, as conseqüências das guerras após a chegada dos europeus são outras. Embora não seja fácil levantar estatísticas, os confrontos, pelas suas próprias finalidades, se tornam mais destrutivos. Em primeiro lugar, porque redundam na escravização de tribos inteiras para trabalharem em atividades de exportação (como as "drogas do sertão", mais tarde, a borracha, a mineração) ou numa agricultura de sustentação do colonizador local (missionários e tropas militares no início, população das vilas, depois), incluindo-se mercados como Belém, Cuiabá e regiões mais distantes ainda.[24] Mesmo no caso de sociedades como a dos Tapajós, que conheciam a escravização, a exploração do trabalho escravo jamais teve essa intensidade em tempos pré-colombianos. A morte dos índios submissos ao colonizador branco foi igualmente muito mais significativa, não só pela violência com que foram submetidos, mas também pelo contágio de doenças antes desconhecidas. E, além disso, houve ainda as guerras de extermínio, como a contra os Mura e as muitas outras "guerras justas", como se denominavam essas expedições punitivas.

O PAPEL DA POPULAÇÃO INDÍGENA NA CABANAGEM (1835-9)

RELAÇÕES INTERÉTNICAS E DE CLASSE NA AMAZÔNIA DO SÉCULO XIX

As notícias da independência do Brasil chegaram com grande atraso ao Norte, ligado, desde a administração pombalina, diretamente a Portugal. Naturalmente isso não impede que cheguem ao Norte do Brasil notícias dos acontecimentos europeus e, particularmente, ecos das idéias de liberdade, fraternidade e igualdade que animaram a Revolução Francesa. Estes, naturalmente, são interpretados de modo

Acima, à esquerda: *Duas mulheres Apiacás socando milho*, 1828. Aquarela e nanquim a pena de Hercules Florence.

Acima, à direita: *Apiacás com ornamentos, 1828.* Aquarela e nanquim a pena de Hercules Florence.

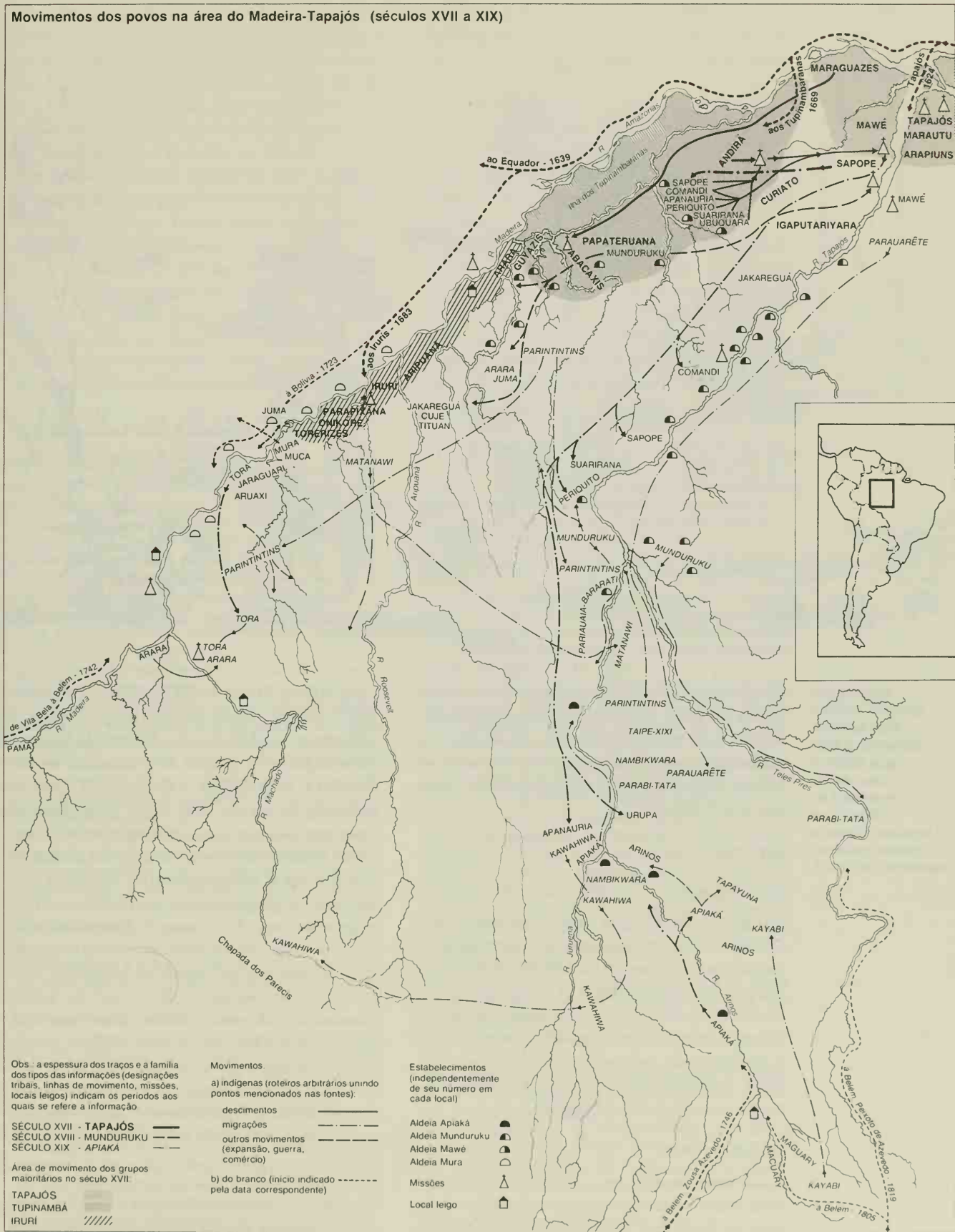
diverso pelos diferentes setores da população colonial. Para os portugueses radicados no Brasil[25] e os descendentes de portugueses nascidos no Brasil e pertencentes à classe dominante — leigos e religiosos, donos de terras ou de negócios, de carreira militar ou administrativa, classe esta que se apresenta, aliás, na Amazônia novecentista já bastante mestiçada —, os ideais revolucionários significavam geralmente tão-só um projeto de eliminação do status colonial e a equiparação de direitos com Portugal. Por parte de uma grande maioria de explorados — mestiços pobres, negros escravos ou quilombolas e índios — a expectativa foi a de liberdade para todos, ideal esse que animou a Cabanagem do Pará e Amazonas[26], que, por isso mesmo, nos fornece uma boa radiografia das relações interétnicas e de classe na Amazônia do século passado.

Entende-se, assim, que em todas as fontes oficiais, legalistas, a revolta seja caracterizada como "anarquia". Efetivamente, numa economia baseada no trabalho escravo e semi-escravo, tanto nas atividades extrativas (coleta, caça, pesca) quanto nos roçados de produtos para o consumo da população branca e mestiça tornada proprietária, a liberdade dessa mão-de-obra redundaria numa imediata e total desarticulação do modo de produção imposto pelo colonizador.

REBELDES E COLABORADORES: PARTICIPAÇÃO INDÍGENA NA REVOLTA

Houve, sem dúvida, uma participação considerável dos índios na Cabanagem. É preciso, no entanto, entender que não se trata de adesão de comunidades indígenas, de forma coesa. Como já referido, no século anterior, com a expulsão dos jesuítas, os diretórios de índios, instituídos por Pombal, sujeitavam os índios a um trabalho oficialmente remunerado, mas na prática nada diferente da escravidão. Apesar de todas as medidas para evitar índios arredios, "vagabundos", muitos se dispersavam: são portanto índios já destribalizados, "descidos" ou descendentes de "descidos", cujas aldeias originais em parte já não mais existiam. É parte dessa população "tapuia" internada em pequenos grupos com os seus tuxauas, que se junta aos cabanos. Já os índios responsáveis pelas roças que se havia conseguido fixar nas povoações estavam muito mais sujeitos às influências das autoridades religiosas ou leigas das vilas, e tiveram atitudes contraditórias em relação aos revoltosos, muitos deles chegando mesmo a lutar contra os cabanos. Assim, no tempo de Bararoá (um dos vencedores dos cabanos), o tuxaua Joaquim José Pereira e seus índios do rio Abacaxis "prestaram valiosíssimos serviços contra a revolução" (Bernardino de Souza, 1988:149). Parece tratar-se do mesmo tuxaua referido por Bates (1979 [1863]:181) como chefe "de toda a nação dos Mundurucús [...] recompensado por uma patente do exército brasileiro". É contudo significativo que nos documentos oficiais este seja o único registro de índios colaboradores dos legalistas, pois como observa Chiavenato (1984:152), "sobre a Cabanagem só existem os documentos do poder". Nas atas das Câmaras Municipais (Miranda, 1908; 1984) das vilas amazônicas (muitas das quais ficariam por algum tempo sob o controle dos cabanos) transparece, contudo, a grande adesão à revolta por parte da população indígena. Assim, por exemplo, os planos de defesa contra os cabanos, com as indicações para que se impeça a entrada de suspeitos nas malocas dos índios, se procure instruir pessoas a serem informantes infiltrados entre os índios da freguesia do rio Andirá etc. Nota esse mesmo autor que, já derrotados os cabanos em Belém, concentrando-se rio acima, "das cabeceiras do Tapajós, os rebeldes passavam facilmente para a bacia do Maués" (1984:91). Assim, embora os legalistas tenham derrotado os cabanos em Icuipiranga — onde, sob o comando de Apolinário Maparajuba, tinham em 1936 a sua grande concentração —, "esqueceram que internando-os, Tapajós a dentro, eles viriam engrossar as suas fileiras dentro da comarca. Luséa (ou vila da Conceição: Maués) viu-se assim presa de novas depredações e entregue à anarquia. No Madeira, os cabanos aliciavam de preferência os índios [...]. Borba caíra em poder de uma dessas hordas mais rapaces. Seus moradores tiveram de salvar-se a nado, deixando as casas e as roças à mercê dos saqueadores. No Crato sucedera a mesma coisa" (ibidem).

É nessa fase final da revolta que a "Mundurucânia" foi o espaço principal da Cabanagem, com a participação de Mawé, Munduruku e remanescentes Mura, chacinados em 1838, na região do rio Autaz. A rendição final dos cabanos se deu em Luséa, em 1840 (Bernardino Souza, 1988:221). O explorador italia-

Movimentos dos povos na área do Madeira-Tapajós (séculos XVII a XIX)

Maloca dos Apiacás sobre o Rio Juruena, desenho a tinta que ilustra o manuscrito "L'Inventeur au Brésil", de Hercules Florence (oitavo caderno, setembro de 1856).

no Gaetano Osculati, quando passou por Santarém em 1848, observou que a população dessa vila, que era de 6 mil antes da revolta, havia baixado para 4 mil (incluindo brancos, escravos negros e índios, principalmente Munduruku e Mawé).

FONTES

SÉCULO XVI

Crônica de Gaspar de Carvajal (1941 [1539]).[27] Essa crônica permite detectar algumas características do padrão de povoamento das nações que habitavam às margens do Amazonas. Ao percorrer o curso médio desse rio, Carvajal nos fornece também uma descrição paisagística do meio ambiente da floresta tropical, correspondente à várzea amazônica entre os rios Madeira e Tapajós.

SÉCULO XVII

A documentação para o século XVII é muito mais vasta e está constituída também por uma série de crônicas: Acuña (1941 [1637]), Cruz ('900 [1651]), Heriarte (1975 [1662]), Betendorf (1910 [1669]), Fritz (1918 [1691]). Destas, a "Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão" de Betendorf é, sem dúvida, o documento mais importante do século XVII, tanto pelas diversas oportunidades em que esse missionário esteve na região, como pelo fato de ele incluir na sua crônica as informações que os outros missionários apresentam nos seus relatos ou correspondências. A crônica de Betendorf é de grande valia, ainda, para termos uma visão aproximada dos aldeamentos religiosos estabelecidos na margem meridional do médio Amazonas e do seu trabalho. Esse missionário descreve a localização dos diversos grupos indígenas que registra, as suas práticas de subsistência, as características ambientais da região e, algumas vezes, fornece dados sobre o comércio e o contato intertribal.

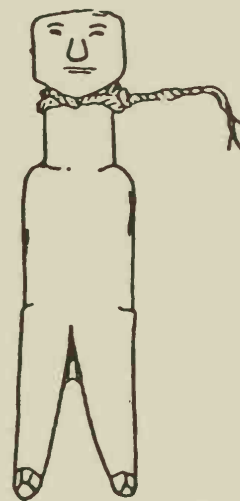
SÉCULO XVIII

Quanto à documentação para o século XVIII, é representada por correspondências e diários

de viagens de religiosos e agentes do governo, destacando-se, para a área Tapajós-Madeira, a carta do padre Bartolomeu Rodrigues ao padre Jacinto de Carvalho (1714); a obra do padre João Daniel (1976), que nos fornece um balanço do conhecimento e da obra jesuítica no Amazonas em meados do século XVIII e descreve muitos dos costumes das "nações" às quais se refere, possibilitando ainda uma visão das mudanças introduzidas nas práticas agrícolas tradicionais dos povos indígenas a partir do sistema de aldeamento religioso, tratado extensamente por ele; e ainda o diário de viagem do padre João de São José (1869 [1762-3]) pelo rio Amazonas e Tapajós, que menciona os aldeamentos religiosos deste último rio observando com precisão o cultivo do guaraná entre os Mawé e descrevendo muitos dos costumes destes, inclusive a Festa da Tocandira, um dos principais rituais dessa etnia.

SÉCULO XIX

As três principais fontes para esse período são os relatos de Spix e Martius (1961 [1817-20]), de Coudreau (1977 [1896]), de Bates (1978 [1848]) e João Barbosa Rodrigues (1875, 1882 e 1903).

Dos Relatórios de Presidente de Província, e outros relatórios administrativos, destaca-se o relatório da Diretoria Geral dos índios, escrito por João Wilkens de Mattos (1858), que relata com precisão a localização e o contingente de vários aldeamentos Mawé e Munduruku, nos rios Guaranatuba e Mahué-Assu.

NOTAS

(1) O raio de influência dos Tapajós na margem esquerda do rio homônimo estendia-se a uma área de aproximadamente 180 km^2, de acordo com o registro arqueológico evidenciado (Nimuendaju, 1949; Meggers, 1977). Quanto aos Tupinambaranas, além da grande ilha homônima, ocupavam no início do século XVII o território compreendido entre essa ilha e o rio Tupinambarana ou atual Mamuru, a leste.

(2) Excluídos os Abacaxis, Maraguás, Cariatos e Guayazis, a maior parte dos outros nomes desaparecem dos registros da região.

(3) A missão dos jesuítas entre os Iruri ficava na foz do rio homônimo (ou Matuará).

(4) Dois exemplos que ilustram esse processo são fornecidos pelo padre Fritz. O primeiro, quando indica os Tupinambá como "antigos moradores" da ilha Grande, que na sua época era habitada pelos Guayazis; mais ao sul o território aparece ocupado pelos Arara e Papateruâna, até então desconhecidos. O segundo exemplo refere-se ao setor oposto da área, na margem esquerda do Tapajós, onde, ao sul dos Maraguá, aparecem, pela primeira vez, os Mawé, Sapupé e Igapuitariyra, ocupando um território que antes estivera predominantemente sob a influência dos Tapajós.

(5) De norte a sul aparecem os Oantas, Guajaris, Purupurus, Capanas, Guaraces, Joahens, Pamas, Cavaripunas e Guarajus, os penúltimos e os últimos ocupando também a margem direita. Os Oantas, Guaraces e Joahens não são registrados por fontes posteriores.

(6) Como sendo a quinta cachoeira do Madeira, os Pama na margem direita e os Caripuna na esquerda (Braum, 1860:460). Os Guarajus voltam a ser mencionados como "Guaraiutá" por Gonçalves da Fonseca (1874:398-405) e são estudados em 1972 por Riester, localizados nas margens do rio Itenes (Guaporé), sob a denominação de Guarasugwa.

(7) Também no sentido norte-sul, aparecem aí os Iruri, Aripuanã, Anhagatiiga, Terari, Unicore, Mucas e Mura, Tora/Toratoraris-Jaraguaris-Aruaxis, Arara, Manis, Curupus, Purerus, Jaguaretus, Abacaxis (antigos Chichirinins), Pamas, Camaraterís e Guarajus.

(8) Os Mura tornar-se-ão posteriormente extremamente agressivos contra os brancos, e Daniel (1860:167) assinala, como causa para o início das hostilidades, os desmandos de um português que, aproveitando-se do trabalho feito entre eles por um missionário, escravizara um grupo de Mura.

(9) Rio Canumá: Guapinas, Muraguaz, Pixunas, Carapayanas.

(10) Não dispomos de dados para relacioná-los com os Maraguas localizados nesse rio. Estes últimos parecem ser integrantes dos Maraguas descidos para a aldeia dos Abacaxis, em 1692, pelo padre Antonio da Cunha (Betendorf, 1910:526).

(11) Rio dos Maguês: Neutus, Aitoriâ, Aneuguat, Opptiâ, Moguiriâ, Aigobiriâ, Sapopes, Periquitos, Pencorariâ, Mocaioriâ, Apanariâ, Soarirana, Monçaû, Paramoriâ, Surridiâ, Ubucoaras, Sapium.

(12) Rio Andirá: Unaniâ, Guaranaguat, Abuaturiâ, Uipiriâ, Kiâoiat, Acaioaniâ, Pyrapoiguat, Abucoât, Jacareoât, Pyraroât, Pyririá, Avueteriâ, Uematrê.

(13) Rio Guamuru: Maniquera, Abiariâ.

(14) Rio Mariacoâ/Acuriato: Mariarõi, Abucaoaniâ, Moriciru, Janhagoâ, Sacorimatiâ, Itixingoaniâ, Mokriutrê, Arixaroi, Muraât, Mateupû, Ocpiporiâ, Içuaioât.

(15) Numa outra passagem de sua viagem, ao descrever os furos do rio Matary, um afluente da margem setentrional do Amazonas, pouco acima da desembocadura do Madeira, Noronha refere-se a Sapupe e Periquito nessa região.

(16) No curso médio e superior, os grupos só relatados por São José: Bradocas, Necurias, Semicurias, Anijuarias e Apecuarias.

(17) Os outros são: Marixitas, Apucurus, Murivas e Muquírias.

(18) Nimuendaju relaciona os Arinos com os Tapayuna e os Maguary com os Bakairi (1948:310).

(19) Para o rio Andirá, temos uma missão com 507 Mawé (Anônimo:1906). No rio homônimo, além da vila de Maués, existia uma aldeia Paricatuba, com 22 casas. No rio Guaranatuba, havia um total de cinqüenta sítios, num total avaliável em trezentos Mawé ou mais. Quanto aos Munduruku, na margem direita do Mahué encontrava-se a aldeia Mucajatuba, e a uma dis-

tância de trinta léguas dela, havia 75 sítios com uma população de seiscentos índios. No rio Abacaxis, além da aldeia propriamente dita com dezessete casas, contabilizavam-se 134 sítios com 1072 Munduruku; e na freguesia do Canumá existiam 111 sítios com 888 índios dessa tribo (Mattos, 1858:138).
(20) Para essa mesma época, Rodrigues (1875:124, 135) informa da existência de doze "malocas" munduruku no curso do Tapajós, sendo duas delas extintas: uma na foz do Jamaxim e a outra na altura da cachoeira do Mangabal. Das habitadas, a de Bacabal era a mais populosa, somando entre todas 1200 indígenas. Já para as campinas localizadas no curso do alto Cururu, afluente da margem direita do Tapajós, esse autor menciona 32 "malocas", porém sem dizer-nos o número de seus ocupantes.
(21) "[...] cada uma das aldeias não tem mais de uma casa muito grande, comprida, repartida em três corredores, servindo o do meio para passeio e nos lados é onde estão as redes, e sobre elas tem um girau de madeira para empilharem o milho e outros mantimentos, ficando-lhes as baixas portas nas quatro frentes: as paredes desta casa são de casca de pau de castanheiro: Toda esta nação habita 100 ou 150 passos distantes do rio" (Anônimo, 1898:102).
(22) Em 1691, quando os Mawé são registrados pela primeira vez, os jesuítas já tinham uma ação significativa no território.
(23) Na realidade, os Munduruku passaram desde cedo a comerciar com o branco. No Tapajós, esse comércio baseava-se na troca de salsaparrilha, fava tonca e mandioca — 3 mil a 5 mil cestos anuais — por produtos manufaturados (Bates, 1979:181). Os índios dos rios Canumá, Abacaxis e Mahué dedicavam-se também ao cultivo do guaraná, mandioca, milho, tabaco, café e empregavam-se na extração do óleo de copaíba, devendo também comercializar o excedente desses produtos. Um dos centros devia ser a vila de Mahués, na foz do rio homônimo, e a importância desse comércio está dada pelo fato de os habitantes de Cuiabá ali irem uma vez ao ano comprar guaraná.
(24) "Cada ano descem pelo Madeira mercadores da Bolívia e Mato Grosso [...] vão a Maués, donde levam mil arrobas de guaraná regressando então com suas ubás carregadas [...] que vão vender nos departamentos de Reni, Santa Cruz de la Sierra e Cochabamba, na Bolívia, e nas povoações de Guaporé e seus afluentes" (Souza, 1875:3ª parte, 10).
(25) Os portugueses natos, só com a notícia da abdicação de d. Pedro I (que também chega com atraso à Amazônia), são hostilizados abertamente.
(26) Ainda que, no decorrer da revolta, os negros acabem sendo traídos, como observa Chiavenato (1984:125-33).
(27) A primeira das datas mencionadas corresponde ao ano em que a obra foi escrita, e a segunda à edição utilizada.

CORSÁRIOS NO CAMINHO FLUVIAL
Os Mura do rio Madeira

Marta Rosa Amoroso

Em 1785 o militar Henrique João Wilckens, oficial da administração pombalina servindo no Grão-Pará, escreve o poema "Muhuraida, ou o Triunfo da Fé",[1] onde canta em versos épicos a pacificação da "feroz nação do Gentio Mura". Dublê de poeta e militar, Wilckens conviveu com os Mura na condição de comissário da demarcação dos limites. O poema é fruto dessa convivência, que envolveu o comando de tropas de enfrentamento. Perseguidos pela lei e pelas armas, os Mura foram fonte de inspiração literária e científica, eternizados em sua selvageria. Este capítulo procura acompanhar a formação da crônica setecentista, revendo os mecanismos do registro histórico sobre uma população hostil, considerada inimiga dos colonizadores.

A vida dos Mura, argonautas que habitavam originalmente o rio Madeira, índios de língua isolada, portadores de uma cultura material extremamente simples,[2] nos chega na forma de um repetitivo noticiário de guerra. Sobre essa população nos foi legado pelo século XVIII um documentário onde se destacam as palavras-chave "seqüestro, saque e pirataria", com as quais o conquistador português procurou caracterizar o perfil do selvagem rebelde, inimigo dos brancos e dos outros índios.

Foram conhecidos como "gentio de corso", imagem náutica utilizada no período colonial para definir os povos que permaneciam afastados dos povoamentos, constituindo uma ameaça aos empreendimentos coloniais, saqueando e roubando as aldeias de índios domésticos e as embarcações coloniais. No extremo oeste a expressão gentio de corso foi aplicada aos Paiaguá e Guaicuru da região do Chaco, ambas etnias lembradas pela selvageria épica com que investiam contra as embarcações monçoeiras.

O quadro histórico do contato com os Mura nos séculos XVIII e XIX permite que se pensem três situações: 1) as missões jesuítas no rio Madeira e as monções que freqüentaram essa via fluvial nas primeiras décadas do século XVIII; 2) o período pombalino e os trabalhos da Comissão Demarcadora de Limites, quando se oficializa a posse do território mediante o traçado das fronteiras externas, com a Espanha, e internas, entre as capitanias do Rio Negro, Mato Grosso e Grão-Pará, momento em que os Mura estarão sendo escravizados nos rios Madeira e Negro; e, finalmente, 3) a situação celebrada pelas autoridades depois de "redução voluntária" de 1784, 1785 e 1786, com as tentativas de montagem de aldeamentos fixos.

Retomamos aqui algumas imagens dos Mura construídas pelo século XVIII, como as representações da guerra mura, que lemos nos viajantes. Também a instituição da "murificação" — o tornar-se Mura —, e seu contraponto, a deserção dos índios das aldeias. Finalmente, discutiremos a adoção pela antropologia de noções imprecisas, como a do território fantástico ocupado pelos Mura, tomadas de empréstimo do século XVIII.

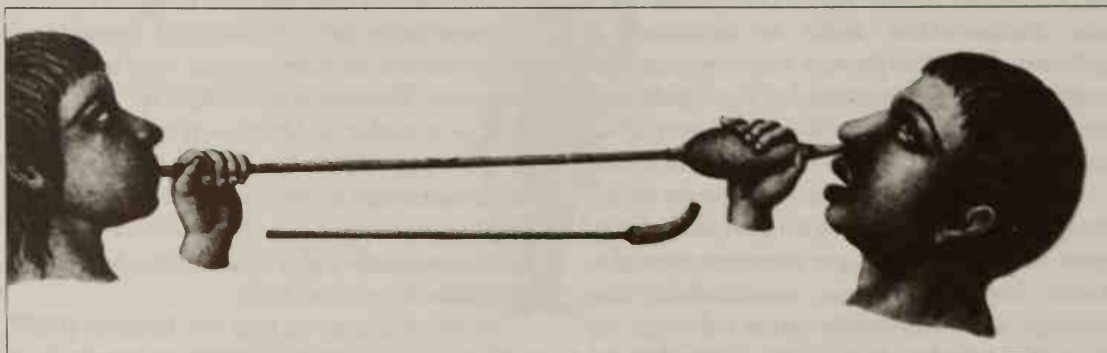
A etnografia mura tem em Tastevin (1923) e Nimuendaju (1925 e 1948) seus principais

autores. Padre Tastevin esteve com os Mura do Autaz, onde realizou a primeira aproximação efetiva com a língua e a sociedade mura, captadas até então de forma preconceituosa e insatisfatória pelos viajantes do século XIX. De seu trabalho resulta um vocabulário Mura, que coloca por terra a idéia difundida por Martius (1863-7) de que à língua Mura, falada por aqueles a quem o naturalista identificava com a "escória da humanidade", não corresponderia nenhuma regra gramatical. Martius considera o Mura um etnônimo, utilizado de maneira genérica no período colonial, sob o qual se abrigavam os deserdados da lei e da sociedade branca, mistura de índios de várias origens, com negros, brancos e mulatos.

Nimuendaju (1948) realiza por sua vez um importante levantamento bibliográfico e documental dos três séculos de contato dos brancos com os Mura. É do etnólogo a confirmação de uma história dos Mura, reprodução da crônica setecentista, especialmente Ribeiro de Sampaio (1825) e Alexandre Rodrigues Ferreira (1887), que fala da guerra, da expansão dos Mura em meados do século XVIII e da aproximação pacífica do grupo no final do século. Em Nimuendaju veremos reproduzido o quadro da expansão atribuída aos Mura no século XVIII, que lhes garante um território fantástico, compreendido pelos rios Madeira, Solimões, Negro e Japurá. A esta geografia corresponderia uma população mura estimada em 60 mil ou 30 mil índios (Anônimo, 1826; Spix e Martius, 1976; cf. Nimuendaju, 1948). Tanto a expansão como o crescimento populacional do grupo são explicados pelo etnólogo como efeito da ação das *tropas de resgate* e das missões, agentes depopulacionais que desocupam as regiões próximas das margens dos rios. Esse espaço será ocupado pelos Mura, que aparecem em Nimuendaju[3] como "selvagens cônscios da sua superioridade", uma etnia hegemônica, em um momento no qual as outras etnias estão fragilizadas, vivendo em vilas e aldeias, sob o jugo do sistema colonial. A redução voluntária em 1784 se explica para Nimuendaju por três fatores: o enfraquecimento causado pelas epidemias, a chegada dos inimigos Munduruku no rio Madeira e a adoção pelos Mura de elementos estrangeiros.

SOBRE AS FONTES DA HISTÓRIA DOS MURA NOS SÉCULOS XVIII E XIX

I. Os jesuítas são os primeiros informantes da história dos Mura e da população do rio Madeira, ainda no final do século XVII. Dois dos cronistas da Companhia de Jesus — João Daniel e João Felipe Betendorf — são também atores da história do contato com a população nativa do rio Madeira. Estiveram na região, participaram das viagens ao sertão, e Betendorf foi importante personalidade política da era das missões. Assim, João Felipe Betendorf (1909 (1699)) e João Daniel (1976) são leitura bastante proveitosa, fornecendo detalhes importantes do cotidiano das missões. Sobre as aldeias jesuítas do rio Madeira deve-se citar também uma carta de 1714 (Leite, 1943) e uma carta inédita sobre a aldeia dos Abacaxis, datada de 1749, do acervo da Biblioteca de Évora, que constitui importante acréscimo ao inventário de documentos setecentistas sobre o rio Madeira. A "Informação da Aldeia dos Abacaxis (e Rio Madeira), que manda o p. Missionário Theotonio Barbosa ao p. Provincial, anno de 1749" fala da situação de uma aldeia jesuíta no sertão do rio Madeira, dos métodos de resgate das populações nativas e do problema do contágio que atinge os índios aldeados. Os "Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e Nações do rio Tocantins

Inalador de Paricá. Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-92).

(1738-9)" devem ser lidos no contexto de atuação da Junta das Missões no Grão-Pará, e ilustram a disputa que havia entre as diversas ordens pela administração dos índios.

II. Depois da abertura do caminho fluvial pelo rio Madeira (1753), uma série de relatos oficiais sobre o percurso que comunica as capitanias do Mato Grosso ao Grão-Pará faz referências aos assaltos dos Mura. A análise dessa documentação deve levar em conta o fato de que o conhecimento do percurso pelo rio Madeira era pré-requisito para a formação da tripulação das expedições, o que justifica a presença dos mesmos nomes, e conseqüentemente a semelhança das descrições sobre o gentio e a natureza da região. Assim, os companheiros da aventura pioneira de Manoel Félix de Lima, de 1742 (apud Southey, 1949), participam também da primeira viagem oficial, de 1749, descrita pelo secretário José Gonçalves da Fonseca, e por outros tripulantes da mesma viagem (ver Reis, 1948:38). Da mesma forma, João de Souza de Azevedo, que testemunha contra os Mura em 1752, quando fala nos assaltos do gentio de corso do rio Madeira, refere-se à mesma viagem de 1749 da qual participou com José Gonçalves da Fonseca (in "Parecer de João de Souza Azevedo ao Tratado de Madrid, de 16 de janeiro de 1752", RIHGB, t. 179, 1943, pp. 183-207).

Acrescenta-se a esse inventário já publicado a documentação do Arquivo Público do Pará e do Núcleo de Informação e Documentação Histórica Regional (NIDHR), da Universidade Federal do Mato Grosso, acervos fundamentais para a revisão da história dos povos indígenas das respectivas regiões.

III. A crônica de Alexandre Rodrigues Ferreira corresponde ao momento da história do Grão-Pará e Mato Grosso inaugurado pela administração pombalina, quando aos trabalhos técnicos que auxiliam a demarcação das fronteiras se somaram observações científicas e literárias, escritas e compiladas por bacharéis. Quanto à repercussão da crônica alexandrina na etnografia brasileira, no que tange à história dos Mura, o texto de Alexandre Rodrigues Ferreira informa a maioria dos autores que trabalharam a história setecentista dos Mura (Goeldi, 1895:13; Nimuendaju, 1948:255-69; Moreira Neto, 1988; Oliveira e Rodrigues, 1977). Os manuscritos de Alexandre Rodrigues Ferreira estão dispersos em acervos de Portugal e do Brasil. Algumas iniciativas no sentido de mapear os originais do naturalista foram realizadas pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, que publicou em 1952 *Alexandre Rodrigues Ferreira. Catálogo de manuscritos e bibliografia*. Ver também: *Boletim do Museu Nacional*, vol. 9, nº 2, 1933, "Roteiro das viagens que fez pelas capitanias do Pará, rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá", cópia do documento original que está sob a guarda da Biblioteca do Palácio d'Ajuda, em Lisboa. Alguns documentos da "Viagem Filosófica" encontram-se ainda nos apêndices da bibliografia relativa a Alexandre Rodrigues Ferreira. Sobre o rio Madeira, temos: "Relação Circunstanciada do Rio Madeira e seu Território, desde a sua foz, athé a sua primeira cachoeira, chamada de Santo Antonio. Extracto do Diário da Viagem Philosophica, para a Capitania do Mato Grosso. pello Dr. Naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, a quem acompanhavam os desenhadores Joseph Joaquim Freire Codina [...] e o Jardineiro Botanico Agostinho Joachim do Cabo [...] nos annos de 1788 e 1789", na Seção de Manuscritos de Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (I 4-4, nº 10, 21, 1, 3); "Suplemento do Diario do rio Madeira", "Suplemento à Memoria dos Rios do Mato Grosso", e "Memória sobre o Gentio Mura", de 30 de agosto de 1787, lida na Academia Real das Ciências de Lisboa em 1830.

Do período pombalino temos ainda a "Notícia da Voluntária Redução de Paz e Amizade da Feroz Nação do Gentio Mura nos annos de 1784, 1785 e 1786", documentação compilada por Alexandre Rodrigues Ferreira. Deve-se ressaltar ainda a contribuição de Henrique João Wilckens, que, além do poema "Muhuraida" (1785), produziu extensos relatórios de viagens e manteve uma vasta correspondência com as autoridades coloniais, onde encontramos referências sobre a população indígena (apud Amoroso, 1991).

IV. No século XIX os Mura serão descritos por viajantes que percorrem o rio Madeira como uma população indolente, uma quase desumanidade: "Indolent comme un Mura qui dort sur trois cordons" [indolente como um Mura que dorme sobre três cordões], comentava Paul Marcoy (1849). As imagens setecentistas projetadas no século XIX compõem uma ideologia radical na representação negativa dos Mura: desmilitarizados enquanto inimigos, so-

brevivem as imagens depreciativas de uma humanidade incompleta, incapaz. Assim, o uso do paricá, a dança e o "nomadismo" dos Mura são registros usados por esses viajantes como provas da depravação dos costumes de uma população de hábitos viciosos. Esse tipo de tratamento aos Mura encontramos, por exemplo, em Spix e Martius (1976) ou em Barboza Rodrigues (1875 e 1892). Em Bates (1978), que visita os Mura do Matari, no rio Madeira, aparece o quadro de um povo vencido e abandonado, que não planta e dos brancos espera o fornecimento de cachaça. É do naturalista inglês a idéia de que os Mura seriam um ramo degenerado dos Tupi, por terem sua dieta alimentar restrita ao peixe.[4] Os Tupi mais "puros", na classificação de Bates, dominam a agricultura e as técnicas de cerâmica e tecelagem. Mesmo os trabalhos que enaltecem a resistência mura à colonização, como Amazonas (1852) e Hartt (1885), onde se lê o elogio às técnicas de guerrilha do grupo, à sua rapidez, ao domínio das águas e dos percursos fluviais, não livram o Mura do estigma setecentista do índio irascível, inimigo dos brancos e dos outros índios. Em Amazonas (1852) também está a idéia da origem peruana dos Mura, extraída, segundo o autor, do documento "Notícia da Voluntária Redução de Paz e Amizade da Feroz Nação do Gentio Mura".

OS JESUÍTAS E A DEVASSA CONTRA OS MURA

A gênese da detratação institucionalizada, que caracterizou a narrativa do contato dos colonizadores com a população mura, está na documentação jesuíta. É da Companhia de Jesus a primeira referência que temos sobre o grupo, em 1714 (Leite, 1943:392), na relação dos índios conhecidos do rio Madeira. Também dela parte o primeiro processo-crime movido contra os Mura em 1738-9, os "Autos da Devassa do Gentio Mura".

Os jesuítas estavam no rio Madeira há mais de setenta anos quando o padre Joseph de Sousa dirige um certificado endereçado ao governador, com o qual inicia o processo-crime contra os Mura. Da aldeia de Santo Antônio, empreendimento ainda novo dos jesuítas, localizado nas cachoeiras do rio Madeira, vinha a notícia de freqüentes ataques "de uma nação de índios bárbaros chamados Muras". Ocupavam, segundo os cálculos do missionário da aldeia, padre Manoel Fernandes, "um grande distrito", que ia do rio Aripuanã ao Giparana. Afirmava o documento que os Mura haviam matado muitos índios remeiros das canoas que iam ao Madeira para a colheita do cacau. Haviam matado também um homem branco, cabo de uma canoa, e estiveram em Santo Antônio saqueando as roças e atacando os índios aldeados. Nessa aldeia jesuíta, declarava padre Joseph de Sousa, os Mura haviam saqueado todos os bens, incluindo "duas canoas possantes, nas quais andam fazendo muitas insolências por aqueles rios e sertões" ("Autos da Devassa", 1986:10-1).

As denúncias dos assaltos e saques do gentio de corso são utilizadas como justificativa dos colonos e religiosos para a obtenção junto à Coroa da legalização da guerra contra os Mura, liberando assim a região do rio Madeira para a extração do cacau.[5] Convocando testemunhas que jamais estiveram na região do rio Madeira, ou colhendo depoimentos de comerciantes e militares interessados na empresa extrativista, os jesuítas montaram uma peça jurídica amplamente apoiada em depoimentos forjados, que repetem o que se ouvia dizer daquela população. A farsa da devassa contra os Mura preparada pelos jesuítas é denunciada pelas outras ordens por ocasião da leitura do processo na Junta das Missões. Lida na Corte por d. João V em 1738, a devassa não foi considerada um documento juridicamente apreciável, que justificasse por parte da Coroa medidas de uma guerra ofensiva. Não havendo interesse em franquear o caminho para as minas de ouro de Mato Grosso e Goiás, os índios bravos do Madeira e do Tocantins tinham a função estratégica de assustar os aventureiros. O rio Madeira permaneceu, dessa forma, resguardado das *tropas de guerra*, que por volta de 1747 também deixam de operar nos rios Negro, Branco e Japurá, obedecendo ordens reais (Farage, 1986:102).

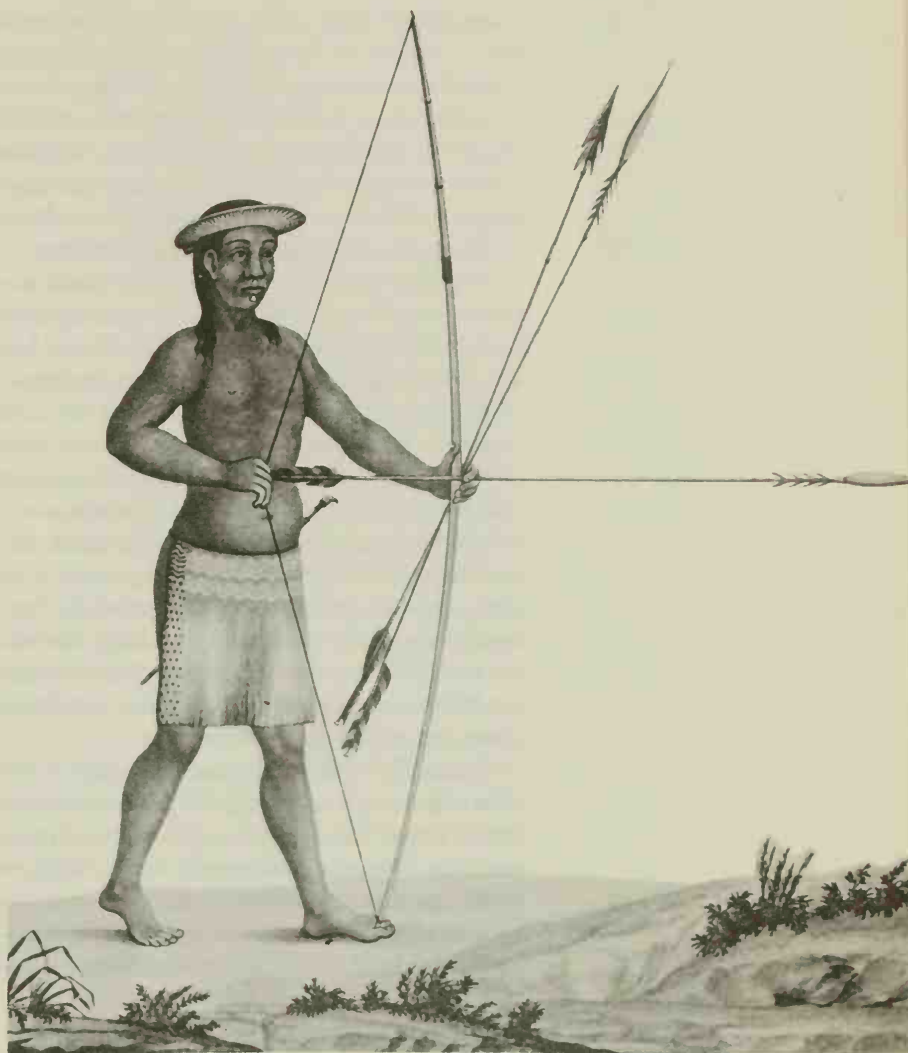
Temos notícias, no entanto, do que representou para a população indígena da região o contato com os missionários e comerciantes de cacau do rio Madeira. Dez anos depois da devassa contra os Mura chega ao provincial da Companhia de Jesus uma notícia sobre a aldeia dos Abacaxis (Barbosa, 1749), revelando o triste quadro depopulacional dos empreendimentos jesuítas no sertão, situação generalizável para toda a população indígena

do Grão-Pará, duramente atingida no final dos anos 30 do século XVIII pelo contágio da varíola (Azevedo, 1901:191).

Dizia o missionário Theotônio Barbosa que a antigamente populosa aldeia dos Abacaxis, cujos habitantes foram dizimados, abrigara mais 23 outras nações, que por sua vez também haviam desaparecido. A população da aldeia naquela ocasião estava reduzida a menos de seiscentas pessoas, oriundas das mais diferentes nações de índios da região. Os descimentos se apresentavam como a forma mais rápida para a reposição da população atingida pela doença. Ao contágio brutal a que se submetia o índio aldeado, somavam-se ainda outros fatores igualmente perversos para os planos das missões. Conta o missionário dos Abacaxis que as índias aldeadas evitavam a concepção, por meio da ingestão de drogas. Da mesma forma, tornava-se praticamente impossível manter a população aldeada nos limites da missão diante do quadro da morte cotidiana, com pelo menos oitenta mortes por ano (Barbosa, 1749).

A população do rio Madeira vive, portanto, nessa primeira metade do século XVIII, os efeitos do contágio e dos descimentos, responsáveis pela erradicação da população das margens das principais vias fluviais. A reação belicosa dos Mura contra os agentes missionários, ao mesmo tempo que resguardou o grupo do convívio com uma população condenada pelo contágio, evidenciou os Mura como nação inimiga dos portugueses. Nas décadas seguintes veremos a notícia da expansão e do crescimento dos Mura como inimigos militares. Antes de mergulharmos na crônica da pacificação dos Mura, vejamos como o grupo foi registrado pela frente de colonização que vem do Mato Grosso. Veremos que o contato do narrador do oeste com os jesuítas das missões do rio Madeira induz a uma mesma descrição dos Mura e da sua ferocidade.

CORSÁRIOS NO CAMINHO FLUVIAL

Os Mura são citados várias vezes ao longo do texto de Manoel Félix de Lima, um dos muitos aventureiros do ouro que tentava a sorte em Cuiabá, e que em 1742-3 empreende a travessia pioneira do rio Madeira, rumo ao Grão-Pará. A expedição de Manoel Félix de Lima[6] partiu do Mato Grosso em 1742 com 150 pessoas, indo em busca de possíveis negócios com o gado das missões dos jesuítas espanhóis (Lapa, 1973:214). Estando o trânsito pelo rio Madeira impedido por ordem régia desde 1733, a expedição de Manoel Félix aventurava-se duplamente: no território do desconhecido e da ilegalidade.

Lemos em Southey que os Mura teriam sido reconhecidos por Manoel Félix de Lima inicialmente junto aos Moxos, em aldeias administradas pelos jesuítas espanhóis, sendo descritos como hábeis agricultores. Tais características nos levam a supor uma possível confusão de etnônimos que os autores possam ter feito com os Mores do Guaporé (citados em Cortesão, 1956; Meireles, 1989). Já na confluência do Madeira com o Amazonas, a ex-

Índio Mura com arco e flecha, desenhado na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira.

pedição de Manoel Félix de Lima encontra o missionário de Abacaxis, que lhe fala dos assaltos do "gentio de corso" às missões e aos acampamentos de coleta de cacau pertencentes a colonos do Pará. Após o encontro com o jesuíta, a narrativa de Manoel Félix coincide com outras descrições dos Mura conhecidas: estes seriam uma nação bárbara, violenta e feroz. A narrativa passa a descrever um confronto hostil com os Mura, que recuam diante da reação armada dos expedicionários.

Da viagem de Manoel Félix de Lima, expoente da força da iniciativa privada na ocupação do sertão colonial, a Coroa retira as bases para ações de posse efetiva do território da fronteira oeste. O final dos anos 1740 será marcado pelas tentativas oficiais de reconhecimento e posse da ligação fluvial das bacias amazônica e platina. Uma série de narrativas sobre o percurso pelo rio Madeira, ainda interditado pela Coroa portuguesa, preparou os termos de um tratado entre as Coroas de Portugal e Espanha, o Tratado de Madri, assinado em 1750, que pretendia atualizar as balizas imprecisas e pouco respeitadas, estabelecidas em acordos anteriores.

Entre 1747 e 1749 algumas expedições oficiais refazem a rota inaugurada por Manoel Félix de Lima. Tais viagens exploratórias fazem parte do contexto configurado com a implantação das diretrizes do consulado pombalino no Grão-Pará, pela administração de Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Técnicos estrangeiros e militares portugueses irão compor os quadros administrativos do novo governo, que assume com o propósito de substituir os jesuítas em setores nos quais os inacianos extrapolassem as funções essencialmente espirituais. Região de fronteira, ocupada por jesuítas castelhanos, portugueses e de outras nacionalidades, servidores das duas coroas, o rio Madeira torna-se na segunda metade do século XVIII cenário do drama que culminou com a expulsão da Companhia de Jesus e com a denúncia pombalina do "Império Teocrático dos jesuítas", incidente que marca a passagem do controle dos aldeamentos indígenas das mãos dos religiosos para a administração leiga.

Nos relatos de viagem produzidos na década de 1740, a denúncia contra os Mura, repetida em todas as narrativas que descrevem o rio Madeira, multiplica no papel o perigo do gentio de corso. Depois da abertura comercial do eixo Madeira-Mamoré-Guaporé, oficializada pela Coroa em 1753, as denúncias servirão de base para uma série de expedientes. Contra o perigo do gentio de corso, os comboios adotam a escolta armada que acompanha as canoas, assim como convencionam uma sinalização própria para alertar sobre assaltos dos Mura, que combinava "uma bandeira larga, dois tiros e toque de chamada ou de reunir. O toque de rebate, com dois tiros sucessivos, indicava que o inimigo havia deflagrado ataque" (Lapa 1973:68-9). Juridicamente, a perseguição aos Mura era garantida pela manutenção da legalidade do cativeiro para essa população, em pleno vigor da Lei da Liberdade dos Índios.

Com as notícias do percurso pelo rio Madeira segue para Lisboa a informação de que dois impedimentos dificultavam a viagem: um, eram as dezenove cachoeiras, de difícil transposição; o outro era o gentio Mura, que atacara o acampamento dos militares em 1749, assalto posteriormente descrito pelo secretário do governo do Grão-Pará, José Gonçalves da Fonseca, e reproduzido mais uma vez pelo prático de navegação João de Souza de Azevedo (Reis, 1948:140).

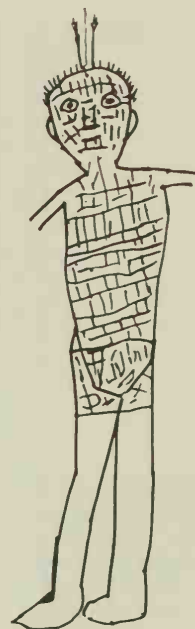
Nas décadas seguintes a população mura estará diante das frotas comerciais que percorrem o rio Madeira, abastecendo a região do Mato Grosso de manufaturados e escravos negros. De maneira geral, o aparato bélico montado contra os "índios bárbaros" extrapolava as dimensões reduzidas da ação guerreira dos Mura, feita de saques às embarcações e aldeias.[7] Tal fato não escapa à apreensão de Rolim de Moura, primeiro governador do Mato Grosso, que por diversas vezes comenta em sua correspondência a fragilidade dos Mura enquanto inimigos militares dos portugueses — suas embarcações feitas de cascas de árvores não constituiriam ameaça às embarcações coloniais; por terra os Mura se limitariam a flechar, à traição, do alto do barranco, alguns viajantes. Ainda assim o governador solicita à Coroa a guerra contra os Mura. Em 1756 Rolim de Moura chegava a afirmar que os Mura, mesmo não constituindo ameaça, tinham, enquanto perigo imaginário, a função estratégica de justificar a montagem do aparato bélico de que os portugueses necessitavam para garantir a posse da fronteira oeste (Rolim de Moura, 1983: 13, 62, 191).

É também em nome de uma efetiva ocupação da fronteira com a Espanha que Mendonça Furtado vai pessoalmente, em 1756, fundar a vila de Borba, a Nova, onde existia a aldeia jesuíta de Trocano, estabelecimento que acumularia as atribuições de guarda militar contra o contrabando de ouro das minas do Mato Grosso e lugar de descanso para os viajantes da via Madeira-Guaporé-Mamoré. Pretendia-se com Borba a construção de um modelo administrativo leigo, em oposição à ordem jesuíta das aldeias. Tal projeto correspondia à aplicação prática das diretrizes do Diretório Pombalino de 1755,[8] que apoiava-se em dois pilares: a administração militar e os casamentos interétnicos, estes estimulados por Mendonça Furtado mediante o incentivo do estabelecimento de casais europeus ou de europeus casados com índias nas novas vilas pombalinas (apud Mendonça, 1963:940).

A passagem do governador pelo rio Madeira resulta em outros desdobramentos. Em Trocano, Mendonça Furtado encontra dois canhões, que os jesuítas haviam recebido em administrações anteriores, usados para assustar os Mura. A notícia da "artilharia" jesuíta encontrada no rio Madeira chega à Corte e os canhões de Trocano são tomados por Sebastião José como emblemas da militarização dos padres contra o governo colonial. Falou-se na ocasião num levante armado de índios e jesuítas, semelhante ao que enfrentara Gomes Freire de Andrade em Sete Povos das Missões, em 1753. Em novembro de 1757 sai publicada em Lisboa a *Relação abreviada*, folheto pombalino que denuncia a resistência armada dos índios organizada pelos jesuítas. Como exemplo máximo das atitudes belicosas da Companhia de Jesus contra a administração colonial, o folheto citava os canhões encontrados na recém-criada vila de Borba, local onde os padres alemães estariam armados.

Afastados os jesuítas e franqueada a via fluvial pelo rio Madeira, a segunda metade do século XVIII corresponde ao momento de intensa ocupação leiga do caminho fluvial, e a notícia sobre os ataques dos Mura ganha nova geografia: do rio Madeira, passa para o Solimões e o Negro. Das vilas de Barcelos, Carvoeiro, Moura, Ayrão, Silves, Alvelos, Ega e Nogueira, chegam denúncias das administrações locais de saques dos Mura aos brancos e aos índios. As autoridades locais passam a justificar a improdutividade das aldeias e lugares pelos freqüentes assaltos dos Mura, ou ainda pelo temor de tal perigo. De um lado, tal deslocamento corresponde ao movimento real da população mura do Madeira, acuada pelo contato com as frentes de colonização. Tais documentos, dos quais deduzimos a expansão, revelam uma curiosa coincidência, em que uma fórmula burocrática, repetida anualmente pelas autoridades provincianas, utiliza o perigo mura para explicar a timidez na implantação dos projetos pombalinos de agricultura. Assim, entre os anos de 1772 e 1782 notamos uma incidência considerável de memorandos dirigidos ao governador pela administração de diversos povoados, que explicam a baixa produção e a ausência de remessas para a capital pelos assaltos do "gentio de corso".[9]

Aos olhos dos colonizadores, os Mura estariam atacando todos aqueles que se afastavam do círculo restrito da "polícia e civilidade", representado pelo espaço urbano traçado pela administração colonial. A agricultura não prosperava porque os terrenos férteis, externos ao espaço das vilas, permaneciam improdutivos por estarem no território dominado por aqueles índios. O gentio de corso, índio bárbaro que não estava nas aldeias nem nas vilas, do qual não se sabia o paradeiro, fazia parte da natureza indomada. Não são poucas as vezes em que os Mura aparecem na documentação dessa época justapostos às formigas, igualados enquanto agentes nocivos à agricultura. Pertencendo à natureza indomada, os Mura lutavam contra os planos racionais de desenvolvimento agrícola implementados pelo consulado pombalino. A idéia do Mura como grande empecilho à agricultura está presente no discurso do intendente e ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, que percorre o Grão-Pará entre 1773 e 1774.

Encontrados ou capturados nas proximidades das vilas, os Mura são mortos ou escravizados. Em 1775 o sucessor de Mendonça Furtado no governo do Grão-Pará, João Pereira Caldas, recebe de presente do governador da capitania do rio Negro, Joaquim Pinto Valente, "uns galos e passarinhos e dois Mura para o serviço da cozinha de v. exma., ou para distribuir para quem for servido". Haviam sido apreendidos junto à Fortaleza do rio Negro, onde os militares diziam haver matado quatro índios do grupo de seis presos no local.[10]

"O MURA AGIGANTADO"

Se as monções do norte amplificam o perigo de um gentio de corso do Madeira, ainda pouco conhecido na primeira metade do século XVIII, no final do século a guerra mura ganha maior definição nas descrições literárias e científicas dos técnicos que acompanham Mendonça Furtado.

Os Mura aparecem como temíveis inimigos nas primeiras observações que Alexandre Rodrigues Ferreira tece sobre o grupo, logo que chega a Belém, em 1783. No ano seguinte, antes mesmo de dar início à expedição filosófica que o ocupará por quase dez anos, e que o aproxima das populações indígenas, Alexandre Rodrigues Ferreira já expunha ao governador Martinho de Souza de Albuquerque sua opinião:[11] as tentativas de redução dos Mura não resultaram em nada, estes se negavam sistematicamente a qualquer aproximação, o que já os caracterizava, aos olhos do naturalista, como inimigos da Coroa, e portanto passíveis de sofrerem a pena da guerra ofensiva.

No seu *Diário da viagem filosófica* (1788) o perfil do gentio Mura é traçado de forma truncada, a partir da compilação de textos de diferentes naturezas. Alexandre Rodrigues lança mão especialmente do diário de outro ilustre visitante da capitania do rio Negro, o ouvidor Ribeiro de Sampaio, que anos antes descrevera os Mura como inimigos da colonização e das outras nações de índios. Assim o naturalista, citando Ribeiro de Sampaio, descreve os Mura como cruéis e irreconciliáveis inimigos de todas as nações, "não excetuando os índios", contra as quais exerciam guerras e assaltos bárbaros.

É do ouvidor Ribeiro de Sampaio o terrível quadro das vilas e povoações sobressaltadas diante do ataque iminente dos Mura, que assim impediam o desenvolvimento da agricultura. Imobilizados pelo temor dos ataques, os índios das povoações deixavam de cultivar as roças, concluindo o ouvidor pela necessidade de se dar um fim a esses agravos. Nas descrições que faz do estado da agricultura e das povoações dos rios Madeira, Solimões e Japurá, os Mura aparecem apavorando as vilas, desalojando populações indígenas, que procuram asilo junto às cidades. Eles eram também a explicação fornecida pelo ouvidor para o decréscimo populacional de estabelecimentos promissores da Coroa.

Passados mais de dez anos, Alexandre Rodrigues Ferreira retoma as anotações de Ribeiro de Sampaio para confirmar a idéia do imenso território — toda a capitania do rio Negro — marcado pela presença nefasta dos Mura. Nos diários de Ribeiro Sampaio e Alexande Rodrigues Ferreira os Mura ocupam um território fantástico, que vai do rio Tocantins ao Solimões, entrando pelos rios Madeira, Negro e Japurá.

A mesma fonte documental inspira outra série de textos sobre os Mura neste final do século XVIII: a "Notícia da Voluntária Redução de Paz e Amizade da Feroz Nação do Gentio Mura nos Anos de 1784, 1785 e 1786",[12] compilação de cartas das autoridades coloniais encarregadas da montagem dos aldeamentos dos Mura.

Pertence a essa família de documentos o poema "Muhuraida, ou o Triunfo da Fé", escrito em 1785 por Henrique João Wilckens. No poema são retomadas de forma exacerbada todas as imagens que o século XVIII construiu sobre os Mura. A idéia de uma territorialidade superdimensionada se expõe de maneira clara e completa nos versos do militar. Veremos que o poema registra o rio Madeira como território originário do grupo. A partir de 1756 ocorre o que Wilckens chama de "expansão do grupo", e os Mura passariam a ocupar todos os confluentes do rio Amazonas. O poema nos fornece também os três elementos dessa espacialidade fantástica atribuída aos Mura no século XVIII: o nomadismo, o desconhecimento geral de quem são os Mura e a ação das frentes de colonização, que empurram essa população até a sua última fronteira com a civilização — o rio Japurá.

A imagem do "Mura agigantado", metáfora aplicada à geografia do grupo, no poema dá a idéia de que ao número real de indivíduos se somavam os milhares que deveriam ocupar os bosques marcados como território mura. Em toda essa família de documentos, a idéia de que os Mura abrigavam outras etnias é uma constante. Esses índios refugiados junto aos Mura eram egressos das povoações, que reagiam aos duros encargos que lhes impingiam nas aldeias. Eram ex-remeiros, índios já civilizados e cristianizados, que desertavam, procurando escapar à morte precoce a que estavam fatalmente condenados. Assim, tanto nas cartas da "Voluntária Redução de Paz" como

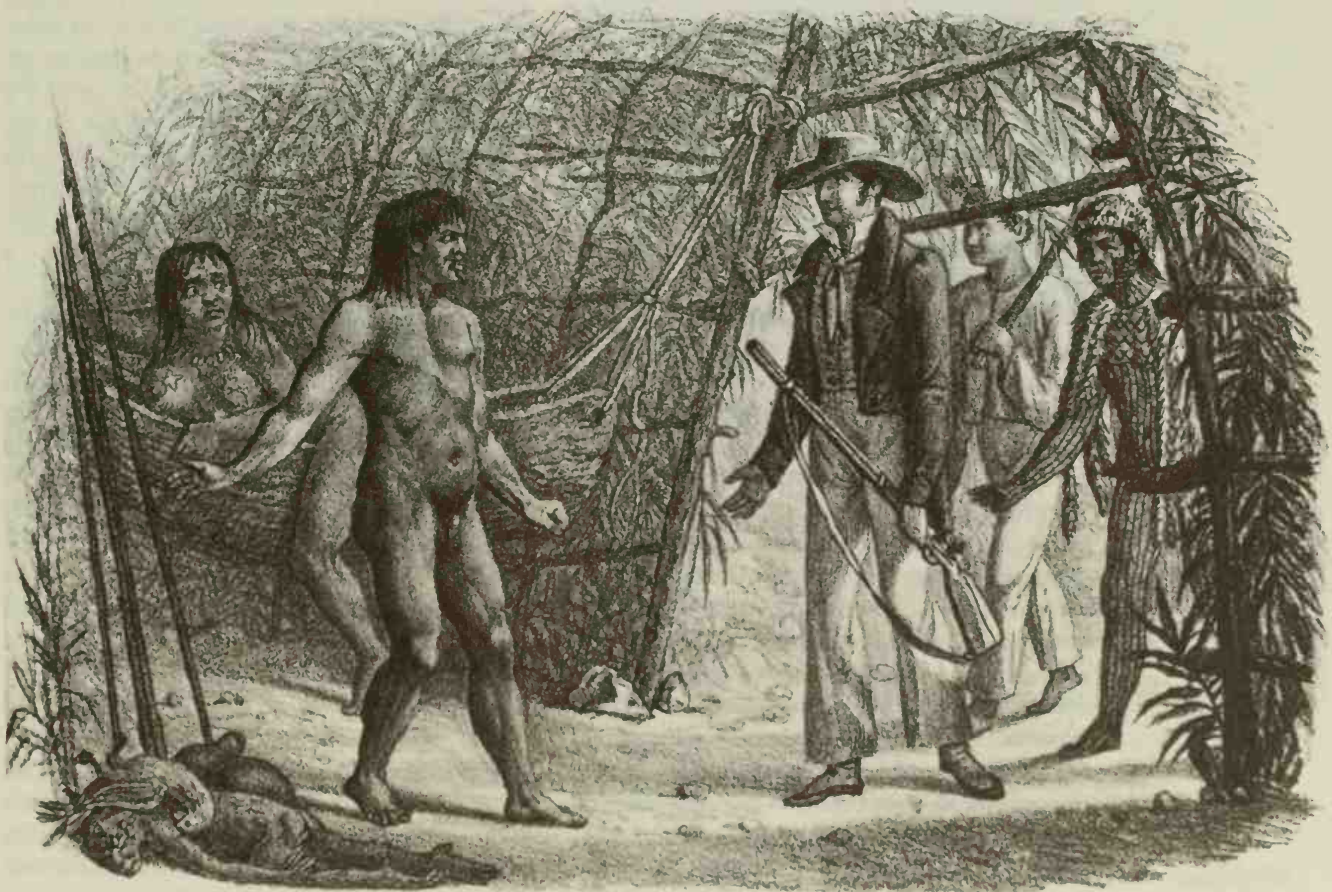
no poema de Wilckens encontramos referências aos "ladinos", índios das aldeias e falantes da língua geral, encontrados junto aos Mura na época da aproximação. No poema, Wilckens retoma a mesma idéia do território fantástico, para a qual também colabora o elemento da organização social nômade do grupo. A "incerteza do lugar de sua morada" (Wilckens, 1785:10) somada à ação predadora convence os brancos, que não sabem onde habitam os Mura, de que eles estão em todos os lugares.

Todas as informações sobre a organização social ou sobre a cultura material que Wilckens fornece participam da construção do perfil do guerreiro inimigo dos colonizadores e dos outros índios. Seu poema fala das características da guerra mura, guerra de guerrilha, dissimulada e traiçoeira, que foge aos padrões setecentistas europeus de guerra.

Também em Alexandre Rodrigues Ferreira a notícia sobre os Mura é antes de tudo um noticiário sobre a guerra. O perfil que Alexandre Rodrigues Ferreira traça do inimigo mura é um amálgama grosseiro de todas as visões de guerra que formou ao longo de sua estada na Amazônia, ou que teve acesso por meio de leituras. Na "Memória do Gentio Mura", o item dedicado ao tema "Sobre a Guerra que Fazem", por exemplo, corresponde a um *pot-pourri* sobre a guerra nativa, onde colaboram, indistintamente, os cronistas do século XVI que escreveram sobre os Tupi da costa atlântica, além de outras informações retiradas de notícias sobre grupos belicosos da Amazônia, como os Munduruku.

A EXCEÇÃO DE LIBERDADE

Esse universo de representações dos Mura constitui no século XVIII um corpo homogêneo de conceitos compartilhados pelas diversas esferas do poder colonial, e molda a práxis das autoridades portuguesas para o caso Mura. Essa população constitui durante todo o período pombalino (1750-77) o que se convencionou chamar de "caso de exceção de liberdade", nas palavras de Alexandre Rodrigues Ferreira (Ferreira, 1887[1788]:73). Vigorava en-

Índio Munduruku leva os brancos até uma maloca mura. Cena recolhida por Spix e Martius (1817-20). Os Munduruku, inimigos tradicionais dos Mura, foram usados para combatê-los no rio Madeira.

tão a "Lei das Liberdades", de 6 de julho de 1755, cuja aplicação fora regulada pelo ato de 3 de maio de 1757, de Mendonça Furtado, o "Directorio que se deve observar nas povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário" (apud Moreira Neto, 1988:165-205), estabelecendo total liberdade à população indígena, que passava a dispor livremente de suas pessoas e de seus bens.

Em um contexto de liberdades irrestritas aos índios asseguradas pelo Diretório Pombalino, Alexandre Rodrigues Ferreira irá justificar a necessidade da guerra e cativeiro dos Mura, Munduruku e Karajá, enquanto casos de "exceção de liberdade".[13] Seus argumentos são acolhidos pelas autoridades coloniais. A última referência aos Mura que consta na legislação desse período está na Carta Régia de 1798, que extingue os diretórios e garante a indiferenciação de índios e brancos diante da lei, mas mantém a excepcionalidade aos mesmos Mura, Munduruku e Karajá, anteriormente denunciados por Alexandre Rodrigues Ferreira. Esses índios poderiam ser recrutados para os serviços dos colonos, mediante a garantia de que seriam educados e batizados. Quanto aos demais índios, a lei colocava-os sob a tutela do *juiz de órfãos*, forma encontrada pelos poderes coloniais de impedir a evasão dos índios libertos (Carneiro da Cunha e Farage, 1987:110).

Em 1781 temos um exemplo concreto da aplicação prática da lei aos casos de exceção da liberdade, e nele está envolvido Wilckens, o poeta-militar, na ocasião em serviço no Japurá, comandando uma expedição de reconhecimento. Wilckens aporta no Lugar de Santo Antonio do Imaripi para abastecer as canoas e fica sabendo que os Mura pretendiam atacar o povoado, visando as roças maduras. Manda, então, ao encontro dos índios uma tropa formada por dois oficiais e mais vinte homens, que avistam os Mura transportando a mandioca e as frutas das roças de Imaripi, no momento em que a povoação se encontrava deserta. A pequena tropa dá cerco aos Mura, mata por volta de quinze pessoas, além de trazer no despojo sete crianças e duas mulheres. Encontram flechas, canoas e uns cinqüenta tijupares dos Mura, sendo tudo destruído pela tropa. Do lado português, Wilckens registra haver sido flechado um índio da expedição. As índias apreendidas na ocasião do confronto eram de outras etnias, uma Mefuri e outra dos Caiauará, e declaram a Wilckens estarem há dezoito meses prisioneiras dos Mura. Das índias Wilckens obtém ainda a informação de que o assalto a Imaripi estava sendo preparado havia algum tempo, para o que tinham os Mura muita farinha, canoas furtadas e flechas (Wilckens, 1781:116, apud Amoroso, 1991).

CALÇÃO, CAMISA E BASTÃO

É nesse contexto de caça aberta aos Mura que o episódio da "voluntária redução de paz" deve ser entendido. Em julho de 1784 chega às mãos do governador João Pereira Caldas a informação de que cinco índios Mura haviam estado em Ega, procurando o vigário do Lugar de Imaripi. Comunicando-se em língua geral, os Mura falavam no fim das mortes e no propósito de não mais acolherem entre eles "gente ladina das aldeias" ("Notícia", 1984[1784 - 6]:16). Passados seis meses, mais uma centena de índios Mura, homens, mulheres e crianças, voltam a Imaripi, trazendo tartarugas e salsaparrilha. Estava iniciada a jornada da redução dos Mura, que por três anos ocupou as autoridades do Grão-Pará, ao final da qual se celebrou a vitória contra o gentio de corso e o estabelecimento dos Mura em aldeias. As autoridades prontamente ficam sabendo da aproximação dos Mura de Imaripi, e já nas primeiras correspondências que trocam sobre o episódio falam na "sincera conversão à paz e à amizade".

Para a aproximação dos Mura, as autoridades portuguesas contaram com uma figura-chave, o índio de nome Ambrózio. Fora eleito pelos agentes do contato como "principal", isto é, figura na qual o sistema colonial investia com presentes e títulos, reforçando os traços pessoais de liderança junto aos índios. Ambrózio, ele mesmo um índio de outra etnia, "murificado" depois de longa convivência com os Mura dos Autazes, se destacou na crônica da pacificação dos Mura, identificado com o murificado que conduz os Mura à civilização, imagem que aparece também no poema "Muhuraida". Havia sido criado pelos Mura, fora pego ainda criança com sua mãe Joana na povoação de Paraguari. Casara-se com uma Mura, falava mal a língua geral e na ocasião assemelhava-se em tudo com um Mura: era descrito como um homem gigantesco, alto e

musculoso, que trazia dois ossos de javali encravados nos lábios superior e inferior, distintivo dos Mura ("Notícia", 1984[1784-6]:25).

O trabalho de aproximação é totalmente conduzido por Ambrózio, que além dos Mura reduz também alguns grupos Chumana e Iruri. Por seu intermédio são efetivados na época da aproximação (1784-6) descimentos de grupos mura dos rios Negro, Juruá e Madeira e iniciados sete aldeamentos mura no Solimões, Japurá e Madeira: Imaripi, no lago Amaná; Manacapuru, próximo ao Pesqueiro Real de Caldeirão, que recebe posteriormente o nome de São Sebastião da Pedreira; Piaurini, um dos três lagos paralelos ao rio Negro (Cudajás, Piaurini e Achequiurini); Mamiá, perto de Alvellos, depois São Pedro do Mamiá; dos Guatazes, no rio Madeira; no Lugar de Ayrão, posteriormente transferido para São Sebastião da Pedreira; e Piraquequara, no lago Japurá.

A "Notícia da Voluntária Redução de Paz", coleção de cartas que narram o episódio, reproduzidas também em verso e prosa, se interrompe no ano de 1786, com a notícia da montagem dos aldeamentos e a certeza do controle de mais uma nação inimiga. Significativamente, uma série de informações sobre o cotidiano desses estabelecimentos vai contra tais afirmações, e talvez por isso tenham ficado fora da compilação realizada por Alexandre Rodrigues Ferreira. Solicitados por Pereira Caldas a prestarem contas dos aldeamentos mura em 1788, os diretores dos locais informam que raramente encontravam os Mura nos estabelecimentos, o que dificultava, segundo eles, uma idéia mais precisa do número de "almas arrebanhadas". Diz o administrador do Pesqueiro Real de Caldeirão: "o mais gentio anda sempre por fora; se ajuntam quando as roças estão capazes para comerem".[14] Também de Borba, no rio Madeira, vinha a mesma notícia: impossível precisar o número de índios reduzidos, porque não se achava grande quantidade deles, uns no mato, outros pescando para seu sustento, outros na castanha, sempre acompanhados das mulheres e filhos.

Em 1788 temos uma última notícia sobre Ambrózio, o "célebre capataz reconciliador dos Mura", nas palavras de Wilckens. Escrevendo a Pereira Caldas, Wilckens relata que Ambrózio estivera em Ega, trazendo algumas tartarugas de presente, as quais o principal e seus companheiros se encarregaram de comer. Trazia também uma arroba e meia de salsa para trocar por gêneros para seu vestuário pessoal. A salsa rende um traje completo para Ambrózio, composto de camisa, calção, meia, chapéu, um par de sapatos com fivela e um bastão de fita. Com os distintivos de um principal a serviço da Coroa, Ambrózio segue em sua missão de aproximar os Mura. Relata no encontro com Wilckens que vinha do Japurá, onde estivera com outros Mura, e que estes, temendo a vida nas aldeias, se negavam a seguir o capataz. Ambrózio havia capturado, então, um deles, e trazia para Ega, mas o índio conseguira fugir. Pretendia agora voltar ao Japurá e lograr melhores resultados.[15]

A importância estratégica de contar com alguém como o principal Ambrózio era exatamente atingir o contingente incalculável de índios que se imaginava sob o etnônimo Mura. "O império desses miseráveis é grande, composto de muitos de diferentes línguas, e muitos refugiados entre eles, apanhados das povoações, todos passando debaixo do nome de Muras", comentava João Batista Mardel, coronel comandante de Ega ("Notícia", 1984:44). As autoridades fazem reiteradas referências a esses agregados, índios que abandonam as povoações e passam a morar com os Mura. Em toda a documentação examinada sobre a redução, a idéia de que os índios Mura abrigavam em sua sociedade outras etnias é uma constante.

Sabemos o que significou para os poderes coloniais o problema da deserção dos índios. A "Viagem Filosófica" nos fornece um exemplo do perigo que representava para o colonizador a alternativa oferecida pelos Mura para as outras etnias. Em 1789 Alexandre Rodrigues Ferreira é vítima de uma deserção em massa dos índios remeiros, que, refugiando-se com os Mura, se negam a enfrentar a terrível travessia do rio Madeira.

Em sua correspondência dessa época com o governador, o naturalista faz referências à população mura, com a qual, afinal, teve oportunidade de conviver. Inicialmente relata que tivera um encontro absolutamente pacífico com pescadores mura, ainda na foz do rio Madeira (Correspondência de Alexandre Rodrigues Ferreira com o governador, in Lima, 1953:115). Conta que avistou os Mura em uma feitoria de tartarugas, com eles estabeleceu um acordo de fornecimento sistemático de pescaria para a

expedição, em troca de farinha. Os Mura venderam naquele dia do encontro 43 tartarugas, e estiveram convivendo com os viajantes por dois dias. Acontece então a deserção em massa, liderada por um dos índios remeiros que Alexandre Rodrigues Ferreira havia trazido da povoação de Airão, de nome Diogo, ele também um murificado. Havia sido criado pelos Mura, e agora servia de intérprete ("língua") no diálogo com os Mura do Madeira.

Alexandre Rodrigues usava esse caso de deserção, no qual os Mura foram envolvidos, para exemplificar "como nossos índios vão dispondo a má fé dos gentios" (Lima, 1953:275). Induzidos pelos índios remeiros da expedição, os Mura voltaram para a floresta juntamente com os índios domésticos, deixando o naturalista desamparado. A deserção dos índios remeiros que auxiliavam na "Viagem Filosófica" é pauta de uma das correspondências trocadas entre os governadores do Mato Grosso e Grão-Pará. Em maio de 1790 João d'Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres comenta que Alexandre Rodrigues Ferreira, a exemplo do que já havia acontecido ao próprio governador, chegara a Vila Bela com poucos índios, todos os outros que acompanhavam a expedição haviam fugido, "animados com a amizade dos Gentios Muhuras, que até os socorrem nas suas fugidas, como eu experimentei" (Lima, 1953:326). Assim, os Mura acabam figurando na correspondência dos governadores como a principal explicação para a evasão dos remeiros. Vale lembrar que tudo isso ocorre anos depois da celebração oficial da "voluntária redução de paz do gentio Mura", o que de certa forma explica a atitude da Coroa na formulação da lei de 1798, que mantém a legalidade da escravidão para os Mura, Munduruku e Karajá.

CONCLUSÃO

O número pouco significativo de índios que consta dos levantamentos populacionais efetuados pelo governador Pereira Caldas ao final do processo de redução dos Mura indica que talvez devêssemos relativizar as fontes que atribuem aos Mura do século XVIII uma população de 60 mil índios, esta, sem dúvida, uma idéia recorrente da imagem setecentista do "Mura agigantado". O quadro relativo à população mura aldeada demonstra que os números que efetivamente se conhecem são bastante inferiores àquela cifra: Imaripi em 1784 conta com duzentos índios Mura e Chumana; Mamiá, no mesmo ano, 250 Mura; Manacapuru, entre 1785 e 1788, tem 523 Mura; Guatazes (Autaz) reúne uma população que entre Mura e Iruri soma, em 1786, 1442 índios; no Lugar de Airão os Mura são sessenta em 1787 e em Piraquequara, no lago Japurá, em 1788, temos trezentos Mura (Documentos CEDEAM/AHUL; "Notícia", 1984).

Da mesma forma, a idéia do imenso território ocupado pelos Mura no século XVIII talvez devesse dar lugar à noção de uma fronteira colonial que avança e desloca a população mura do rio Madeira para o Japurá. Qualquer tentativa de mapeamento do território mura, a partir das fontes dos séculos XVIII e XIX, reproduz os preconceitos e imprecisões que se tentou tematizar ao longo deste trabalho. O mapeamento do território e da população mura deve levar em conta o movimento dos pequenos grupos, que no documento setecentista se confunde com nomadismo, como um dos fatores determinantes da espacialidade mura no século XVIII.

Também a eficiência da redução dos Mura pode ser discutida a partir das evidências contidas na documentação posterior a 1786, que atestam a baixa densidade populacional dos aldeamentos e uma população extremamente flutuante. Os Mura freqüentavam as povoações e aldeamentos em grupos pequenos, visando o abastecimento de mantimentos e ferramentas. Com exceção de um caso, no qual um principal mura se aproxima de Airão e colabora no plantio da roça, sendo por isso considerado "menos mau" pelo vigário, os Mura se negavam a fazer as roças e as casas de índios previstas pelas autoridades coloniais para os aldeamentos. Nunca se encontravam nos estabelecimentos, indo a eles apenas quando as roças estavam maduras. Terminada a colheita, voltavam para o mato.

A instituição da murificação, a incorporação de outros índios à sociedade mura, seria outro fator determinante para a compreensão da dinâmica da sociedade mura no século XVIII. Abordada freqüentemente pela documentação setecentista, a murificação é por vezes definida como a ação voluntária dos índios de diferentes etnias, aldeados ou não, que se agregam e passam a viver com os Mura (no sé-

culo XIX, serão os negros e os ciganos que se beneficiarão da hospitalidade mura). Outras vezes a murificação é definida como sendo uma prática resultante dos conflitos intertribais. O murificado seria então o prisioneiro de guerra, obtido juntamente com os despojos materiais. Essas duas visões não são excludentes, podendo subsistir as duas formas — a voluntária e a compulsória — de ingresso na sociedade. Durante o período colonial a murificação subsidia tanto o temor de uma hipotética expansão belicosa dos Mura como a idéia de um imenso território desconhecido, ocupado pelos Mura e seus agregados.

A política dos diretórios, mantida ainda na administração de Pereira Caldas, tem na deserção dos índios um dos principais problemas. Para a população aldeada, os Mura passam a figurar como espaço étnico alternativo para aqueles que, fugindo do sistema de aldeamentos, buscavam a vida na floresta. Essa deserção, quando traduzida em murificação, acaba dando ao Mura uma condição de adversário especial. Atraindo e "convertendo" etnias distintas, o Mura configura-se não apenas como inimigo militar, mas como concorrente, que contrapõe um modelo civilizador a outro, uma força de atração a outra.

Durante a Cabanagem (1834-6), os Mura participaram do levante contra as forças legalistas e sofreram reação militar violenta. Da história desse episódio, porém, pouco se sabe, já que na literatura paraense sobre a revolta o índio é na maioria das vezes tratado de forma genérica. Por outro lado, a literatura de viagem do século passado referente aos Mura, informando-se largamente na crônica setecentista, dela extrai a forma preconceituosa de abordar essa população. O levantamento das fontes primárias do século passado, que permanecem inéditas nos arquivos do Pará, Mato Grosso e Amazonas, assim como a recuperação da tradição oral dos Mura certamente deverão esclarecer este e outros momentos da sua história. Da mesma forma, o contato com estudos etnográficos recentes sobre os Mura-Pirahã (Gonçalves, 1989) apresenta novas perspectivas para a revisão dessa ideologia. Talvez aí possamos, a exemplo do que se fez com as imagens setecentistas dos Mura, recuperar criticamente o processo pelo qual representações historicamente datadas deformam o conhecimento de uma população.

O uso do paricá (*Piptadenia sp*) pelos Mura, assim como pelos Mawé, foi registrado pelos viajantes que percorreram a região do Tapajós-Madeira. Deles obtemos descrições de rituais mura de consumo do paricá, em meio a festas que chegam a durar uma semana.

NOTAS

(1) Juntamente com o "Uraguay" (1754) de Basílio da Gama e "Caramuru" (1781) de Santa Rita Durão, o poema "Muhuraida" de Wilckens, que permanece inédito, passa a contar como o terceiro representante brasileiro da poesia do arcadismo. Sobre o nascimento do indianismo e da literatura inspirada nos índios brasileiros, ver Holanda (1991) e Amoroso (1991).

(2) Uma estimativa recente da população mura dos municípios amazonenses de Manicoré, Auxiliadora e Autazes calcula por volta de 1300 pessoas (CEDI, 1987:116).

(3) Na correspondência de Nimuendaju com Métraux o etnólogo alemão comenta com certo espanto a expansão dos Mura no século XVIII, que justificava pela erradicação dos grupos sedentários e agricultores, escravizados pelos portugueses desde o início da ocupação do vale amazônico (Nimuendaju, 1925).

(4) Os Mura se aproximariam dos Tupi pelo costume de usar o alucinógeno paricá, como os Maué (Bates, 1978:129).

(5) Sobre a empresa extrativista dos jesuítas no sertão do Madeira, ver Azevedo (1901) e Alden (1976).
(6) O relato da viagem de Manoel Félix de Lima está em Southey (1949), cuja versão do manuscrito original da expedição é prejudicada por enxertos de textos de outros autores — como Aires de Casal — e por interpretações pouco precisas acrescentadas pelo historiador inglês.
(7) Também contra os Paiaguá foi sistematizada, desde a década de 1720, a defesa dos rios por canoas armadas. Na administração de A. Rolim de Moura (1751-63) as canoas foram ainda aparelhadas com umas "pecinhas de amiudar os tiros", que podemos identificar como uma máquina precursora das modernas armas de repetição.
(8) "Directorio, que se deve observar nas povoações dos Indios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrário", apud Moreira Neto (1988).
(9) Correspondência de diversos com o governador Vila de Moura, 1772 e 1774; Barcelos, 1775; Santo Antônio do Imaripi, 1782. Arquivo Público do Pará (APP), Belém, códice 126.
(10) APP, códice 148, carta de Joaquim Tinhoco Valente, governador da capitania do rio Negro, ao governador João Pereira Caldas, do Grão-Pará, 12 de fevereiro de 1775.
(11) Carta de Alexandre Rodrigues Ferreira, de Belém, dirigida ao governador Martinho de Souza de Albuquerque, de 15 de março de 1784 (Ferreira, 1887[1788]:72).
(12) As cartas sobre a redução dos Mura foram compiladas por Alexandre Rodrigues Ferreira. Posteriormente o documento foi publicado, sem menção ao compilador, pela *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 36, parte 1:223-392, e pelo *Boletim de Pesquisa CEDEAM*, v. 3, nº 5, 1984.
(13) O precedente histórico usado pelo naturalista para justificar a guerra e cativeiro dos Mura, ainda na vigência do "Directorio", eram as ações bélicas do governador Pereira Caldas contra os Gueguê, Timbira e Açoruá do Piauí, em 1761. Sobre a jornada sangrenta de Pereira Caldas no Piauí, ver Mott (1985).
(14) Pesqueiro Real de Caldeirão p/ Pereira Caldas, 12 de janeiro de 1788, manuscritos CEDEAM, Manaus (Arquivo Histórico Ultramarinho (AHU), 018).
(15) Carta de Wilckens ao governador, de fevereiro de 1788, manuscritos CEDEAM, Manaus (AHU).

Este texto é parte de minha tese de mestrado (Amoroso, 1991), orientada por Roberto Cardoso de Oliveira.

OS MEBENGOKRE KAYAPÓ: HISTÓRIA E MUDANÇA SOCIAL
De comunidades autônomas para a coexistência interétnica

Terence Turner

Tradução: Beatriz Perrone-Moisés

Neste capítulo, procuro fazer uma síntese da história dos índios Kayapó, povo de língua Jê localizados no Brasil Central, desde a sua origem como um povo Jê distinto até a época atual. Os índios Kayapó sofreram uma série de transformações em sua organização social e estrutura cultural nos quase quatrocentos anos de sua existência independente. Muitas dessas transformações foram trazidas por sua crescente integração na sociedade nacional envolvente, da qual passaram também a depender. Esse processo acarretou algumas perdas de população e território, e alguma perda de autonomia social, política e cultural. Mas não foi um processo puro de erosão cultural, declínio político ou perda de solidariedade social. Num grau notável, os índios Kayapó conseguiram preservar e até mesmo expandir seu controle sobre assuntos comunitários internos e reproduzir seus valores sociais, enquanto os modificavam e adaptavam suas instituições domésticas e comunitárias para responder às demandas da situação de contato em constante transformação.

Assim sendo, as estruturas sociais, políticas e culturais kayapó só são compreensíveis em seu contexto histórico. O exatamente oposto é, contudo, igualmente verdadeiro: a história kayapó, incluindo especificamente a história da interação dos Kayapó com a sociedade nacional e a economia política mundial, só é compreensível à luz das instituições sociais e políticas e estruturas culturais que orientaram e motivaram a ação histórica particular dos índios Kayapó.

OS KAYAPÓ DA ORIGEM À "PACIFICAÇÃO": C. 1600-DÉCADA DE 50

Os Kayapó são um entre vários grupos intimamente correlacionados do tronco lingüístico Jê setentrional. As estimativas glotocronológicas mais confiáveis situam sua separação dos Apinayé e Suyá, seus parentes jê setentrionais mais próximos, há aproximadamente quatro séculos. O tronco ancestral Kayapó-Apinayé-Suyá parece ter se separado dos precursores dos grupos timbira orientais, tais como os Krahô, Krikati, Gavião e Ramkokamekra-Canela, uns cem anos antes disso. O nome "Kayapó" é de origem tupi (significa literalmente "como macaco"). O nome que os Kayapó dão a si mesmos é "Mebengokre", que significa literalmente "gente do espaço dentro da(s), ou entre a(s), água(s)".

O nome "Kayapó" foi originariamente aplicado a um outro povo jê setentrional, os Kayapó meridionais, cuja língua está muito mais distante da dos Kayapó setentrionais, Apinayé, Suyá e Timbira do que essas últimas entre si. Os Kayapó meridionais, que habitaram o norte do Mato Grosso e atacaram expedições portuguesas naquela área nos séculos XVII e XVIII, eram considerados extintos no final do século XIX. Entretanto, graças a recentes pesquisas etnológicas, descobriu-se que os Kreen-akarôre ou Panará da serra do Cachimbo no oeste do Pará, pacificados e transferidos para

o Parque Nacional do Xingu na década de 70, são um grupo sobrevivente dos Kayapó meridionais (Schwartzman, s. d.).

A afirmação sumária de Lowie quanto à extensão histórica e geográfica dos Kayapó setentrionais reflete muitas das confusões que assolam a pesquisa etno-histórica em fontes dos séculos XVII, XVIII e até muitas do século XIX, ou seja, basicamente, a aplicação dos mesmos nomes tribais a vários povos distintos, e de nomes diferentes para o mesmo povo, tanto por parte dos escritores europeus quanto de informantes indígenas, e a falta de esclarecimento, na maior parte das fontes, quanto aos critérios para identificar ou distinguir os grupos a que se referem:

"Os Cayapó setentrionais [...] antigamente chamados no Mato Grosso de Coroá e no Pará de Carajá, apareciam a oeste do Araguaia como Cradaho [...]. Desde o século XVII, as várias hordas foram encontradas do baixo Xingu para o sul, às vizinhanças de Cuiabá, até os afluentes do rio Tapajós a oeste e do rio Araguaia a leste" (Lowie, 1946a:478).

À luz de uma leitura crítica das fontes escritas e de relatos históricos kayapó contemporâneos, a identificação feita por Lowie dos Coroá do Mato Grosso como Kayapó, e a afirmação de que os Kayapó estavam presentes, no norte do Mato Grosso, de Cuiabá às cabeceiras do Xingu desde o século XVII, devem ser rejeitadas.

Couto de Magalhães afirmava, em 1863, que os Bororo lhe haviam dito que os "Coroá" eram "uma nação muito poderosa [...] no meio do sertão, contra os quais foi enviada uma bandeira comandada por Antonio Pires de Campos, o pai do homem do mesmo nome que devastou os invasores Cayapó de [Goiás em 1741]" (Couto Magalhães, 1934:261).

O nome "Coroá" é semelhante ao termo "Coroado", que também era utilizado para os Kayapó (meridionais) das cabeceiras do Xingu e São Manoel no norte do Mato Grosso. Mais ao sul, na região de Cuiabá, contudo, o mesmo termo era utilizado para os Bororo (Von den Steinen, 1894:442-3). Castelnau, viajando de Goiás para Cuiabá em 1844, refere-se freqüentemente ao perigo de saqueadores "Cayapós", mas conta que encontrou sinais "também de outra nação, os coroados (Xerente?)" (Castelnau, 1844:252). Moure considerava os Coroados, que "atacam caravanas entre Cuiabá e Goiás", como diferentes, "mas semelhantes em caráter" aos Bororo. Também se referia a eles, contudo, como inimigos dos Kayapó, que "no entanto [...] eram uma ramificação dos Coroado" (Moure, 1862:28-30, 35). No relato de Couto de Magalhães, os "Coroá" são distintos tanto dos Kayapó meridionais (aqueles "devastados" por Pires de Campos filho em 1741) como dos Bororo. Assim sendo, a bandeira de Pires de Campos pai deve ter ocorrido no início do século XVIII. Tais características tornam esse relato a fonte provável da afirmação de Nimuendaju de que os "Kayapó setentrionais eram conhecidos como Coroá no Mato Grosso desde o século XVII até depois de 1844" (Nimuendaju, 1962:427). O próprio Nimuendaju não apresenta documentos para fundamentar sua declaração, o que é lastimável, já que parece ter sido tomada, por Lowie entre outros, como a declaração definitiva sobre os "Kayapó setentrionais do Mato Grosso", como atesta a citação acima. Também é problemático o fato de Nimuendaju ter enigmaticamente deixado de dizer como os Kayapó eram chamados no Mato Grosso "após 1844", já que não eram "Coroá" nem "Coroado". Não só esses dois termos eram utilizados em relação a vários povos nativos, por autores que não distinguiam em outros contextos entre "Kayapó" setentrionais e meridionais, como também o ano de 1844, data que Nimuendaju aponta, sem maiores explicações, para a mudança na terminologia, dá origem a graves pressentimentos. O ano de 1844 é principalmente marcante na história da etnografia brasileira como o ano da expedição de Castelnau. Mas Castelnau, além de identificar os Coroados com os Xerente (fornecendo assim a base provável da afirmação de Nimuendaju de que os Kayapó deixaram de ser chamados de "Coroado" "após 1844"), foi também o principal responsável pela confusão entre os Kayapó setentrionais do baixo Araguaia e os Kayapó meridionais.

A palavra tupi, ou epíteto, "Kayapó" aplicava-se originariamente, como foi dito acima, aos Kayapó meridionais que habitavam o norte do Mato Grosso, entre Cuiabá e as cabeceiras do Xingu. O mesmo termo, ou corruptelas dele, era utilizado, entretanto, por povos nativos da região em relação a vários grupos indígenas, e a maioria das alegações de presença kayapó setentrional na área baseia-se nessas

informações indígenas. Os Bororo eram inimigos mortais de um povo que chamavam de "Kayamo" ou "Kayuma". Tais termos, declararam Von den Steinen e Ehrenreich, referem-se aos "Kayapó" (Von den Steinen, 1894:459; Ehrenreich, 1894:35). Entretanto, parecem ter se aplicado também aos Akwe-Xavante (Maybury-Lewis, comunicação pessoal). A descrição bororo dos "Kayamo" citada por Von den Steinen de modo algum se aplica aos Kayapó setentrionais: "[...] os Kayapó [...] utilizavam arcos leves, curtos mas muito fortes e resistentes, flechas muito pequenas de tacoarinha, com penas e duas farpas de ferro, e bordunas chatas em forma de peixe, de um metro de comprimento, feitas de madeira seriba e penduradas por um fio em seus pescoços" (Von den Steinen, 1894:516).

Nenhum desses itens de cultura material apresenta a menor semelhança com os artefatos kayapó. Podem referir-se aos Kayapó meridionais, ou talvez aos Akwe-Xavante. Os Bakairi disseram a Von den Steinen que um grupo que chamavam de "Kayaxo" tinha se unido a eles para expulsar os Suyá da região do rio Verde para o alto Xingu. Von den Steinen identificou esses "Kayaxo" aos "Coroados" dos relatos brasileiros, e equiparou ambos os termos a "Kayapó", mas parece nunca ter feito distinção entre os Kayapó setentrionais e meridionais. Seus relatos devem, portanto, ser vistos como se referindo aos Kayapó meridionais, e não aos setentrionais (Von den Steinen, 1894: 393-5).

Em suma, grupos chamados de "Coroá" ou "Coroado" eram distintos, em alguns contextos e por algumas autoridades, dos "Cayapó" envolvidos na campanha de Pires de Campos filho, geralmente considerados como sendo "Kayapó meridionais" e, no entanto, identificados por outros aos "Cayapó". Se todas essas afirmações forem tomadas em conjunto, é possível inferir que indicam a existência de um grupo ou grupos de "Kayapó" que não eram "Kayapó meridionais". Tal inferência parece, contudo, pouco justificada pela natureza das fontes. Embora seja aceita, não há fundamento para uma identificação positiva de qualquer um dos "Kayapó" em questão com os Kayapó setentrionais. Seriam mais provavelmente bandos distintos e hostis de grupos kayapó meridionais ou semelhantes.

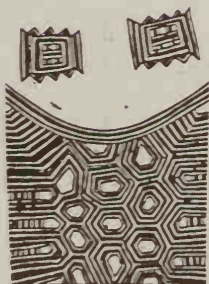
As tradições kayapó falam da diferenciação dos povos Jê como tendo ocorrido na área entre os rios Araguaia e Tocantins, no atual estado de Tocantins. Segundo um mito, os ancestrais dos Jê viviam juntos como um só grupo nessa área até descobrirem uma grande árvore nas margens do Tocantins da qual nasciam espigas de milho. Derrubaram a árvore, obtendo assim o milho como planta de cultivo, mas, à medida que recolhiam as sementes, começaram a falar línguas diferentes, e se separaram nos diversos grupos jê atuais. Relatos portugueses do século XIX falam de vários povos Jê distintos habitando a área entre o Tocantins e o Araguaia. A maior parte desses grupos pode ser identificada, por seus nomes, a grupos timbira orientais existentes e aos Apinayé, mas um grande grupo, os "Nhyrykwaye", não tem nenhum cognato Timbira ou Apinayé contemporâneo. "Nhyrykwa" é uma expressão kayapó para "casa" que não parece ser utilizada por outros Jê setentrionais. É provável, portanto, que esses Nhyrykwaye fossem Kayapó. Há assim boas razões para aceitar as

Índia Cayapó vivendo em Camapuam, desde a idade de doze a catorze anos, chamada em seu país, Potété-insi. Nanquim aguado de Hercules Florence.

alegações da tradição kayapó de que essa área a leste do Araguaia e a oeste do Tocantins foi, de fato, o lugar onde os Kayapó surgiram como povo Jê distinto, onde se diferenciaram dos grupos jê setentrionais aparentados, como os Apinayé, Suyá e Timbira. Pode ser que a área entre o Tocantins e o Araguaia seja o "espaço entre as águas" mencionado na autodesignação kayapó, "Mebengokre".

Outra tradição kayapó conta que após a derrubada da árvore do milho apareceram brancos na região e os atacaram. Depois de uma luta na qual os Kayapó sofreram pesadas perdas, foram para o oeste, atravessando o Araguaia, então a fronteira da penetração branca. Existe corroboração histórica dessa história. O primeiro contato registrado com os "Nhyrykwaye" deu-se com caçadores de escravos portugueses, que os atacaram juntamente com outros grupos jê na área entre-rios, em 1810. Pouco depois desses contatos hostis iniciais, esses Kayapó foram para o oeste, atravessando o Araguaia, então limite da penetração brasileira. O explorador brasileiro Cunha Mattos relatava em 1824 que os Kayapó, que chamava de "Gradaús", nome dado a eles pelos Karajá, ainda ocupavam o cerrado entre o Tocantins e o Araguaia ao norte de um lugar chamado Santa Maria, no Araguaia, a aproximadamente 50 km ao sul da atual Conceição (Cunha Mattos, 1824; reimpressão, 1874:361, 392-3; 1875:18). Castelnau também menciona os "Gradaús" dessa área, sem especificar de que lado do Araguaia habitavam, no relato de sua expedição de 1844 (Castelnau, 1850, parte I, vol. II:115). Quando o primeiro contato pacífico foi estabelecido com esses "Gradaús" por missionários capuchinhos, em 1859, sua aldeia estava localizada na margem oeste do Araguaia, diante de uma localidade na margem leste chamada Santa Maria Nova, a uns 50 km ao sul de Santa Maria Velha, local da atual Conceição do Araguaia. Os capuchinhos fundaram uma missão para os Gradaú nesse local.

Esses "Gradaú" chamavam a si mesmos de "Irã'a mrayre" ("os que viajam em terreno limpo"). No momento do primeiro contato capuchinho, acabavam de repelir um ataque de um grupo de Xikrin Kayapó e Karajá reunidos, que tinham tentado capturar suas crianças. As hostilidades entre os Irã'a mrayre e os Karajá eram crônicas e assim se mantiveram por várias décadas, bem como a aliança entre os Karajá e os Xikrin Kayapó ao norte. Os Irã'a mrayre reagiram amigavelmente aos missionários, mas mudaram sua aldeia da beira do rio para o interior (Coudreau, 1897:196). Quatro anos mais tarde, em 1863, foram novamente contatados pelo general Couto de Magalhães, que descia o Araguaia. Couto convenceu-os a mandar muitas de suas crianças para uma escola que fundara para a catequese dos índios (Couto de Magalhães, 1934:xxvi). Os Irã'a mrayre trocavam animais (caititus são a espécie mencionada) por ferramentas e miçangas com o destacamento do forte que tinha sido fundado em Santa Maria. Entretanto, conforme o vilarejo em torno do forte e da missão cresceu, os conflitos começaram a aumentar. Em 1882, os Irã'a mrayre romperam as relações comerciais e mudaram sua aldeia para uns 50 km a noroeste, um lugar entre os rios Arraias e Pau d'Arco, tributários da margem ocidental do Araguaia (Ehrenreich, 1894:36). Krause cita a informação de Ehrenreich de que hostilidades com os Karajá foram responsáveis pela mudança da aldeia, e diz que os Irã'a mrayre estavam tentando restabelecer contato com os colonos na época da visita de Ehrenreich, em 1888 (Krause, 1911:368). A partir dessa época, os Irã'a mrayre passaram a ser conhecidos como Kayapó "Pau d'Arco" por causa do rio ao longo do qual construíram suas aldeias.

Os Irã'a mrayre-Pau d'Arco não parecem ter sido os primeiros Kayapó a cruzar o Araguaia em direção ao oeste. A ocupação kayapó, ou pelo menos os ataques, até o Xingu e até mesmo a São Manoel-Tapajós, parece ser pelo menos um século mais antiga. A mais antiga menção histórica aos Kayapó provém, de fato, do Xingu, uns cinqüenta anos antes dos primeiros encontros entre escravizadores portugueses e os Nhyrykwaye do Tocantins-Araguaia. Em 1750, os Juruna do médio Xingu, a uns 400 km a oeste, disseram ao viajante jesuíta Roque Hundertpfund que tinham sido atacados várias vezes por um grupo que chamavam de "Carajá-ucu". Como indica o sufixo tupi, eram considerados como especialmente altos e perambulavam pela região a montante (isto é, sul) "sem habitação fixa" (Nimuendaju, 1932:552; De Melo Moraes, 1872: 482-3). Nimuendaju acreditou que se tratava de uma referência a bandos migrantes e belicosos de Kayapó. A identificação é apoiada pela antiga tradição kayapó de atacar os Juruna e outros

povos do médio Xingu. Os Jê têm sido, em geral, descritos por outros povos nativos da região como mais altos do que o comum, e esse fato, aliado à forma tipicamente jê de organização em grupos seminômades e belicosos, apóia a identificação dos "Carajá-ucu" como Jê, enquanto o fato de os Juruna conhecerem e distinguirem claramente o único outro grupo jê da região do Xingu, os Suyá, aponta para a sua identificação como Kayapó. Há várias outras referências do século XIX a ataques ao longo do Xingu por um povo jê que pode ser identificado como Kayapó. Adalberto da Prússia, que subiu o Xingu em 1843, escutou relatos sobre um povo "selvagem", "hostil", "mais alto do que o resto", "muito temido pelos Juruna e outras tribos do alto Xingu", que os Juruna chamavam de "Ticuapamoin" (Schomburgk e Taylor, 1849:320). É a mesma palavra, geralmente grafada "Txukahamae" ou "Txukarramãe", que continuou sendo utilizada para os Kayapó do Xingu até os tempos modernos. Araújo Brusque afirmava, em 1852, que bandos nômades de "Carajás-pucus" andavam pela margem leste do Xingu e eram muito temidos por outras tribos da área por sua "selvageria" e pelo uso de bordunas "de cinco palmos e meio de comprimento" (citado em Nimuendaju, 1932:552). Coudreau informava, em 1897, que um grande grupo de Kayapó, os Gorotire, tinha se fixado a 150 km a oeste do Araguaia, perto do Xingu e "provavelmente se estendendo para além dele" por volta da década de 1860, e que um segundo grupo de Kayapó, os Purukaru, tinha se estabelecido, naquela altura, perto do Itacaiunas, aproximadamente a meio-caminho entre o Araguaia e o Xingu, a uns 200 km para o norte (Coudreau, 1897:200, 202, 205). Em 1880, uma família de colonos brasileiros foi morta em Souzel, perto de Altamira no baixo Xingu, e as armas deixadas junto aos corpos identificavam seus atacantes como Kayapó (Nimuendaju, 1932:552-3).

Mais a oeste, há relatos do século XIX sobre um povo jê hostil, que pode ser identificado como Kayapó, ao longo do São Manoel-Paranatinga, afluentes meridionais do Tapajós a uns 300 km a leste do Xingu. Os Munduruku queixavam-se a Gonçalves-Tocantins, em 1875, de ataques de um povo "selvagem" que chamavam de "Iptowat" ou "homens da borduna". Segundo seus relatos, esse povo tinha recentemente recuado para o sul, em direção a Cuiabá, o que situava o período de contatos hostis na área munduruku ao longo do São Manoel-Tapajós algum tempo antes (Gonçalves-Tocantins, 1877:96-8). A "retirada" para o sul parece ter sido temporária; Hohne informaria sobre a presença de "Ipjwat" no São Manoel novamente em 1911 (citado em Nimuendaju, 1932:556). Nimuendaju encontrou e entrevistou um desses "homens da borduna" em 1915, no alto Curuá. Tinha abandonado uma expedição guerreira e auxiliado um seringueiro brasileiro, com o qual estava vivendo na época. Dizia ser um "Mebengokre", mas rejeitava os termos "Gorotire" e "Kayapó", dizendo que se referiam a outros grupos localizados a leste. Indicou que sua aldeia ficava a oeste do Curuá, perto do São Manoel, mais ou menos a sudoeste de Prazer. O homem era indubitavelmente um Kayapó; sua rejeição à denominação "Kayapó" deve ser entendida à luz do fato de não se tratar de uma autodenominação kayapó, e de que o termo tinha ficado, nessa época, associado ao grupo kayapó mais aculturado e oriental, os Pau d'Arco-Irã'a mrayre do Araguaia. O fato de ele distinguir com firmeza sua comunidade do bando Gorotire da margem leste do Xingu e localizá-la a oeste, perto de São Manoel, fornece sólida evidência da existência de pelo menos uma aldeia kayapó bem a oeste do Xingu em 1915. A identificação de sua aldeia com os "Iptowat" dos relatos munduruku de 1875 sugere que pudesse estar localizada naquela área antes dessa data.

As primeiras informações etnograficamente confiáveis sobre um grupo kayapó provêm do explorador francês Coudreau, que visitou os Pau d'Arco-Irã'a mrayre em 1896 e 1897, na companhia do missionário dominicano francês frei Gil Vilanova. Vilanova fez três viagens aos Pau d'Arco, em 1891, 1896 e 1897, que culminaram com a fundação da missão dominicana e colégio de Santa Maria Velha, em torno da qual a vila de Conceição do Araguaia rapidamente brotou. Coudreau informava, em 1897, que os Pau d'Arco estavam divididos em quatro aldeias, com uma população total de 1500 pessoas. A menor das aldeias era "fechada" e hostil às outras. As aldeias que viu tinham uma casa dos homens solteiros (Coudreau, 1897:205). Coudreau também mencionava a existência de outros quatro grupos kayapó, todos na margem oeste do Araguaia, que ele não pôde visitar. Os Pau d'Arco, infor-

ma Coudreau, tinham mantido relações hostis com um grande grupo a oeste, os Gorotire, pelo menos desde 1860, e com um outro grupo menor ao norte, os Xikrin, que eram, contudo, firmes aliados dos Karajá. Outro grupo, os Purukarut, ficava a noroeste. Estimava que a população dos Gorotire e dos Purukarut seria aproximadamente a mesma que a dos Pau d'Arco (1500 cada), e a dos Xikrin menor, da ordem de quinhentos. Mencionava ainda um outro grupo, conhecido, como os Pau d'Arco, como "Gradaús" mas distinto deles, também localizado na margem oeste do Araguaia, mas mais ao norte, diante dos Apinayé na margem leste, perto da confluência com o Tocantins. Esse grupo, informava, estava quase extinto, apesar de alguns de seus membros estarem vivendo com os Apinayé (Coudreau, 1897:95-6). Era esse provavelmente o povo que os Apinayé chamavam de "Kradau-ye", insistindo com Nimuendaju que não eram "Kayapó setentrionais" (Nimuendaju, 1939:121). Infelizmente, Nimuendaju não deixa claro como os Apinayé entendiam esta última denominação. Estariam possivelmente apenas distinguindo os seus "Kradau-ye" dos "Gradaú" Pau d'Arco. Parece provável, de qualquer modo, que os "Gradaú" do norte fossem Kayapó no sentido mais amplo, étnico, ou um grupo jê próximo. Extinguiram-se pouco após a visita de Coudreau.

Os "Purucaru" (a palavra kayapó é Put Karôt) eram os antepassados das atuais comunidades xikrin de Cateté e Pacajá, localizadas nos rios com esses nomes. Os membros dessas comunidades conservam uma tradição de origem comum com os Kayapó Gorotire e Irã'a mrayre. Como estes últimos, os Put Karôt-Xikrin acreditam que a separação desse grupo ancestral comum, cujo nome lembram como Me akre goroti, dos das outras tribos jê ocorreu na derrubada do grande pé de milho, localizado entre o Tocantins e o Araguaia (Vidal, 1977:18-25). Vidal nota, entretanto, que as diferenças lingüísticas, tanto fonéticas como lexicais, entre os Xikrin e outros grupos kayapó, assim como as diferenças na organização social, mitologia e pintura corporal, indicam que a separação entre os ancestrais dos Xikrin e os dos outros grupos deve ter ocorrido muito antes da divisão entre os Gorotire e os Irã'a mrayre (Vidal, 1977:22-3). Uma data provável é o início do século XVIII.

De acordo com os relatos etno-históricos dos Xikrin contemporâneos registrados por Vidal, o grupo ancestral xikrin, os Porekru, separou-se do antigo grupo dos Irã'a mrayre e Gorotire (também chamado Gorotire) após uma disputa causada por um caso de adultério. Mapas desenhados por informantes de Vidal situam o lugar no cerrado a oeste do Araguaia e ao sul de Cateté e Itacaiunas (Vidal, 1977:19). Se essa divisão ocorreu por volta do início do século XVIII, segue-se que os ancestrais dos Kayapó já tinham se estabelecido a oeste do Araguaia nessa época.

Segundo as tradições históricas dos Xikrin contemporâneos, a fissão dos Porekru foi o resultado de uma disputa interna entre categorias de idades de solteiros e recém-casados, de um lado, e homens casados mais velhos, apoiados por alguns dos mais jovens solteiros sem noivas, do outro, surgida da celebração dos ritos finais da cerimônia de iniciação (Vidal, 1977:25). Essa história é praticamente idêntica aos relatos dos Gorotire e dos Irã'a mrayre da separação de seus respectivos grupos do bando ancestral Gorotire após a separação destes últimos dos Porekru. Essas histórias explicam a fissão da comunidade ancestral comum como resultado de uma disputa entre categorias de idade de homens jovens e homens mais velhos sobre a apropriação pelos últimos de canções que os primeiros deveriam cantar nos ritos finais de uma cerimônia (Nimuendaju, 1932; Wilbert, 1984:57; Turner, 1987). O interessante é que, embora as duas instâncias de fissão sejam ostensivamente diferentes, pertencem ao mesmo nível de segmentação do tronco kayapó ancestral (em ambos os casos, os grupos envolvidos são os formados pela divisão primária da comunidade kayapó original de Me akre goroti). O fato de a mesma história ter sido preservada pelas duas ramificações independentes dessa fissão primária pode sugerir que tenha se originado como um relato da fissão do próprio grupo kayapó original de Me akre goroti. Uma explicação alternativa seria que a história é essencialmente um mito para explicar o início da história kayapó enquanto tal, isto é, o primeiro e prototipicamente "histórico" evento após o período totalmente mítico que culminou com a derrubada do pé de milho. Essa visão é apoiada pelo fato de que a mesma história é aplicada a eventos históricos empiricamente diferentes (isto é, as fis-

sões de grupos diferentes). Nesse sentido, a história pode ser considerada como uma profunda intuição da tensão fundamental no seio da organização social kayapó tradicional, que a estrutura das instituições kayapó ao mesmo tempo gerou e procurou conter (veremos até que ponto o conseguiu).

A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DE COMUNIDADES KAYAPÓ AUTÔNOMAS ANTES DO CONTATO INTENSIVO COM OS BRASILEIROS

A organização social e a cultura kayapó tal como existem atualmente são o produto de um longo processo histórico de interação com a sociedade brasileira, e interação entre diversos grupos kayapó indiretamente motivada pelo contato com a sociedade brasileira (como os ataques e enfrentamentos entre as comunidades para a obtenção de armas de fogo). Antes de a interação hostil com a sociedade brasileira e a correlata intensificação dos ataques entre as comunidades kayapó assumirem o papel importante que passaram a ter, a organização e cultura kayapó baseavam-se num sistema de comunidades grandes que eram totalmente auto-suficientes e autônomas.

A organização dessas grandes aldeias pode ser resumidamente descrita como segue. Todas as aldeias kayapó eram organizadas como grandes círculos ou casas de famílias extensas em torno de uma praça central, onde havia uma casa dos homens. As aldeias maiores do passado possuíam duas casas dos homens, uma na parte leste e a outra na parte oeste da praça, e até três círculos concêntricos de casas. A maioria das aldeias atuais mantém a forma circular, mas algumas, como Gorotire, Kubenkranken e Kokraymoro, são formadas por linhas paralelas de casas ao longo de uma "rua" central, segundo as instruções das instituições oficiais encarregadas dos assuntos indígenas. Nesses casos, a casa dos homens se encontra numa das extremidades ou no centro dessa "rua", que serve de local de dança ritual. As aldeias são geralmente construídas junto de um rio ou riacho, de preferência rico em peixes; a distância até o riacho mais próximo nunca é, de qualquer modo, grande. Há roças em torno da aldeia, a uma distância que varia de algumas dezenas de metros até 10 km ou até mais de canoa. Nas vizinhanças das aldeias há também grandes áreas de floresta e cerrado cheias de caça e frutos silvestres. As comunidades kayapó passam a maior parte do ano nessas aldeias de base, onde as cerimônias comunitárias são invariavelmente celebradas.

A mudança mais radical provocada pelo contato mais intenso com a sociedade nacional foi a perda dessa relativa auto-suficiência: bem antes do estabelecimento de contato pacífico com a sociedade brasileira, todos os grupos kayapó tinham deixado de ser unidades políticas, sociais e culturais autônomas. A perda de autonomia resultava em parte da necessidade de defesa contra os ataques de representantes da fronteira em avanço e em parte da dependência em relação à sociedade brasileira para a obtenção de bens essenciais, como armas e ferramentas, assim como de artigos "de luxo" de valor simbólico, como miçangas e pano. As guerras intestinas e com os brasileiros que acompanhavam essa dependência minaram ainda mais a autonomia das comunidades kayapó, deslocando seu centro de gra-

Índio Kayapó do grupo Iraã Mrayre (Pau d'Arco)

vidade para operações militares dirigidas para fora. Tal deslocamento teve, e ainda tem, efeitos tanto qualitativos como quantitativos sobre as instituições e padrões sociais kayapó. As mudanças na organização social foram acompanhadas de transformações nas formas culturais de consciência social. As mudanças decorrentes da incorporação histórica das comunidades kayapó a sistemas mais abrangentes de relações de interdependência (ainda que inicialmente hostis), entre si e com elementos da sociedade brasileira, podem ser mais bem compreendidas a partir de uma descrição da estrutura social e cultural kayapó durante o período de comunidades autônomas e auto-suficientes. Tal descrição é possível porque a maioria dessas estruturas institucionais e culturais ainda se encontra ativa nas comunidades kayapó, alteradas quantitativamente mas não qualitativamente descontínuas em relação às formas anteriores. A observação etnográfica contemporânea pode, ainda, ser complementada com a história oral kayapó, que tem sido registrada extensivamente por pesquisadores recentes.

Aquarela de um índio Gamela do rio Mearim, datada provavelmente de 1751, quando alguns deles foram levados como reféns para São Luís, como garantia da segurança de um jesuíta que iria missionar sua aldeia. A legenda original reza o seguinte: "*Forma do novo gentio que veio a esta cidade do Maranhão à presença dos governos e que por usar de um enfeite tão abominável como o é o grande batoque que trazem no beiço de baixo, do tamanho da palma de uma mão, causou admiração nesta cidade a cujo gentio lhe dão o nome de gamelas por assim o representar o beiço que traz e a postura com que se pinta; é a forma em que eles costumam dançar ao som de grandes urros*".

Para se compreender de que modo a sociedade kayapó mudou, assim como os pontos em que não mudou, sob o impacto de seu encontro com a sociedade ocidental, é imprescindível apreender seu caráter interno como uma ordem política baseada numa estrutura hierárquica de relações de exploração da produção social, gerando uma distribuição assimétrica dos valores sociais. As características centrais desse sistema, comum a todas as sociedades jê, são a residência matri-uxorilocal, a oscilação entre expedições de grupos e aldeias de base, e um conjunto de instituições caracterizadas pela ênfase em categorias de idade ou associações comunitárias e a estrutura de metades. Tais instituições ao mesmo tempo afetam a reprodução das unidades segmentares básicas de produção social, como lares de famílias extensas e famílias nucleares, e servem como canais pelos quais os valores gerados nas atividades de subsistência e produção social que se realizam dentro delas circulam publicamente e se realizam numa escala comunitária. O sistema de instituições comunitárias pode ter essa dupla função por ser a encarnação, em escala comunitária, das transformações nas relações familiares e dos grupos domésticos, pelas quais se dá a reprodução social dessas unidades domésticas segmentares.

Essa estrutura de relações e transformações está igualmente contida nos produtos imediatos desse processo de (re)produção, as personalidades sociais. A ordem cultural e social da sociedade kayapó está, assim, baseada no princípio da reprodução da mesma estrutura de relações nos níveis da personalidade social, da família, do grupo doméstico e da aldeia. Tal estrutura de relações não é, contudo, um simples padrão de classificação ou oposição simbólica, mas a forma de um processo de produção social cujos produtos são personalidades sociais, unidades familiares e domésticas por meio das quais estas são imediatamente produzidas e, finalmente, as comunidades nas quais essas unidades se reproduzem por sua vez. Assim, os produtos carregam, em sua estrutura interna, a forma do processo por meio do qual são produzidos; a ontogenia social, poder-se-ia dizer, recapitula a filogenia social

Índios Kayapó do grupo Ira'a Mrayre (também conhecido como Pau d'Arco). Fotos realizadas em 1909, em Conceição do Araguaia, por ocasião da expedição do dr. Francisco de Carvalho Nohi. Na época, os Ira'a Mrayre ainda eram um grupo grande, com cerca de mil pessoas, habitando várias aldeias perto de Conceição do Araguaia. A missão dominicana fundada no local pelo frei Gil Vilanova se ocupou de atender as carências espirituais dos Kayapó, mas negligenciou suas necessidades físicas, sobretudo a assistência médica. Depois de um declínio rápido, resultado de uma série de doenças e epidemias, os últimos sobreviventes do grupo morreram na década de 1940.

numa hierarquia recorrente de reproduções da mesma estrutura em níveis sucessivos de organização.

A reprodução de todo esse complexo sistema de relações é orientada pela busca de valor pessoal por parte de indivíduos kayapó homens e mulheres. Os Kayapó reproduziram seu sistema social através da história porque isso produzia e tornava acessíveis para eles os valores pessoais que davam a suas vidas e identidades significado e razão de ser. Mas o sistema não produz quantidades homogêneas de valor para todos os Kayapó que cooperam em sua reprodução. As propriedades hierárquicas e de exploração do sistema foram reproduzidas porque produzem incrementos diferenciados de valor para grupos dominantes de Kayapó, definidos por sexo, geração e posição social dentro da estrutura doméstica e comunitária: as mulheres obtêm menos do que os homens, e os mais novos menos do que os mais velhos.

O caráter hierárquico interno desse sistema determinou, por sua vez, o modo como interagiu e se transformou, em suas relações com a sociedade brasileira. As formas de interação e as mudanças resultantes foram predominantemente ditadas pelos homens mais velhos, que constituem o grupo dominante na estrutura indígena. Os homens mais novos utilizaram sua relativa falta de integração na estrutura hierárquica de dominação tradicional e sua conseqüente maior flexibilidade social para aprender a cultura e a tecnologia da sociedade dominante, melhorando assim a sua posição em relação aos mais velhos, social e culturalmente conservadores. Dos três grupos básicos da sociedade kayapó, as mulheres, num dos níveis mais baixos, tiveram menos possibilidades de desempenhar algum papel nas relações externas da comunidade com a sociedade nacional envolvente, mas tiveram alguma participação no processo.

FAMÍLIA, PARENTESCO E GRUPO DOMÉSTICO: A FAMÍLIA EXTENSA MATRI-UXORILOCAL ENQUANTO UNIDADE SEGMENTAR SOCIAL

Os Kayapó são monogâmicos e possuem uma regra de residência matri-uxorilocal após o casamento. A família nuclear funciona como unidade básica da produção social, tanto de meios de subsistência como de personalidades sociais, mas não é institucional ou ritualmente reconhecida como uma unidade social distinta; não há palavra para "família" na língua Kayapó. A unidade básica de relações familiares é a família extensa gerada por residência uxorilocal, consistindo em mulheres irmãs e homens de outras casas incluídos por casamento (ou seja, maridos). A família extensa matri-uxorilocal, chamada "casa" (*kikre*), é o segmento ou unidade fundamental da organização social kayapó. Consiste geralmente em três gerações: as gerações mais novas de mães e pais e seus filhos, compreendendo as famílias conjugais ativamente reprodutoras que constituem as unidades internas da casa; e a geração mais velha de chefes da casa, que são os avós das crianças, pais das jovens mães e sogros de seus maridos de fora.

Existe um aspecto claramente hierárquico nessa relação entre pais da mulher e genro, marcada por formas de tratamento cerimonioso e respeito por parte deste, assim como por contribuições para a subsistência (caça, pei-

xes e frutos colhidos por homens, tais como castanhas-do-pará e babaçu para óleo capilar), trabalho e manufaturados. Essa ordem hierárquica de relações dentro da casa torna-se o molde para as relações hierárquicas em nível comunitário ao ser incorporada na estrutura de grupos comunitários tais como as categorias de idade, grupos rituais e metades.

O relativo controle social das mulheres, gerado pela divisão do trabalho por sexo e geração, é um dos fatos fundamentais da vida social kayapó. Sobre a fundação dessa assimetria sexual é erigida a estrutura da família extensa matri-uxorilocal, afirmada no controle das mulheres mais jovens por seus pais (e, em menor escala, por suas mães), como um meio de controlar os homens jovens (maridos). Esse controle dos sogros sobre as famílias conjugais jovens em seu estágio ativo de expansão e reprodução dentro da família extensa é, por sua vez, a relação de exploração básica de produção social (incluindo aqui tanto a subsistência como a produção humana ou socialização) que permite às gerações mais velhas (já não mais ativas como produtoras humanas diretas) extrair um excedente, em produtos e valores sociais, do trabalho das gerações mais novas de produtores diretos.

Deve ficar claro que não se trata de um mero resultado natural de um padrão social arbitrário. As mulheres que não estão criando crianças pequenas não vão, de qualquer modo, caçar e pescar. A família nuclear constitui a unidade social de cooperação na produção e consumo dos bens de subsistência, mas enquanto unidade social deve sua forma basicamente ao seu papel na produção de novas personalidades sociais, e não a suas funções na realização de atividades de subsistência. A produção da subsistência material na sociedade kayapó, em outras palavras, constitui parte integrante do processo de produção de seres humanos (personalidades sociais), não uma esfera separada de atividade à qual se possa aplicar o termo "produção" (ou, "a economia"). Não existe "economia" nesse sentido restrito na sociedade kayapó. Uma implicação importante disso é o fato de a divisão do trabalho para a produção da subsistência ser determinada pela divisão do trabalho para a produção (ou "socialização") de seres humanos como personalidades sociais.

Na sociedade kayapó a família extensa constitui a unidade da produção humana, assim como da produção de subsistência material (sendo a segunda parte integrante da primeira). Isso não significa, contudo, que represente o nível mais alto da organização da produção social, pois não contém o aparato institucional de sua própria reprodução. A família extensa é, na sociedade kayapó, a unidade padronizada, uniformemente reproduzida. Essa uniformidade estrutural é mantida apenas por um sistema de instituições comunitárias que regula a produção social de pessoas e famílias de modo a garantir a reprodução do padrão das relações da família extensa. Essa é, na verdade, a função principal do sistema de instituições comunitárias que constituem a estrutura coletiva da aldeia kayapó.

Resumindo, a sociedade kayapó é constituída como um processo integral de produção social, que contém a produção de subsistência material, a produção de personalidades sociais, a produção de famílias e famílias extensas (enquanto unidades sociais de relações de produção), e o aparato institucional da reprodução dessas unidades.

A forma dessa hierarquia doméstica, assim como a estrutura das relações familiares na qual está baseada, é repetida, como já foi mencionado, no padrão de relações entre agrupamentos comunitários, especialmente nas relações entre categorias e subcategorias de idade na casa dos homens.

AGRUPAMENTOS COMUNITÁRIOS: CATEGORIAS DE IDADE, CASAS DOS HOMENS, METADES E ORGANIZAÇÃO RITUAL

Os Kayapó, como outras sociedades jê, possuem dois sistemas principais de instituições comunitárias: um sistema de categorias de idade de homens e mulheres (centrado, no caso dos Kayapó, na casa dos homens) e um sistema de organização ritual. Nas grandes aldeias de 1500-2 mil pessoas, que existiram em alguns grupos apenas até o início ou meados do século XIX e em outros até um século mais tarde, o sistema categoria de idade-casa dos homens assumiu a forma de sistema de metades. Uma das casas dos homens, construída na metade leste da praça central, foi designada como a casa dos homens da "raiz" e, juntamente com as associações femininas a ela ligadas, chamada de "gente de baixo", ao passo

que a casa dos homens do oeste foi designada como a do "topo" e, com suas associações femininas, chamada de "gente de cima". O sistema ritual continuava, entretanto, sendo organizado a partir de uma oposição assimétrica entre um pequeno grupo dos que recebiam nomes especiais ou outras prerrogativas rituais e a massa dos celebrantes desprovidos de tal *status* honorífico no ritual que se realizava (embora pudessem pertencer ao grupo privilegiado em outros rituais). Essa não é uma divisão de metades, os dois grupos não são recrutados segundo os mesmos critérios, nem representam uma bipartição do mesmo universo ou categoria social (os receptores de nomes e prerrogativas são crianças com menos de oito anos, ao passo que os participantes do ritual são basicamente adolescentes e adultos).

Os meninos são introduzidos na casa dos homens por volta dos oito anos de idade por um padrinho ritual chamado de "pai substituto" (*bam kaãk*), com quem não devem ter relações de consangüinidade ou de afinidade. O menino se instala na casa dos homens do padrinho (no caso de haver duas casas dos homens). Mais tarde, quando arranja uma noiva e a engravida, passa da categoria de idade dos solteiros para a dos "pais". A partir de então torna-se seu próprio padrinho no que diz respeito ao estatuto de membro de uma casa dos homens (metade). Nas aldeias com as duas metades (isto é, duas casas dos homens), os homens podiam optar por juntar-se à casa dos homens oposta ao se tornarem "pais" verdadeiros. Nesse momento, o homem também deixa de residir na casa dos homens como um solteiro e se muda para a casa de sua mulher e de sua sogra. Assim, para os homens (e também para as mulheres, como veremos), as metades de categoria de idade na verdade constituíam um sistema de metades *duplo*, composto de dois conjuntos sucessivos de metades recrutados com base em relações complementares opostas: primeiramente, a categoria da metade dos solteiros, recrutada pelo apadrinhamento de um antipai que, para efeito de identidade social pública, corta a relação entre o menino e seu próprio pai; em seguida a categoria da metade dos adultos ("pais"), à qual se passava ao tornar-se pai por conta própria. As relações domésticas e de parentesco associadas ao sistema de categorias de idade, e conseqüentemente também ao sistema de metades quando funcionava na prática, são portanto as relações familiares pai/filho e marido/mulher. Esses *status* estão indissoluvelmente ligados para os Kayapó, já que o casamento só é considerado consumado pela gravidez e pelo nascimento de um filho.

As mulheres passam por uma série paralela de mudanças de categoria de idade e (potencialmente) metades, ainda que em pontos diferentes de seu ciclo de vida, e não diretamente ligadas a mudanças de residência ou transferência para algo equivalente a uma casa dos homens. Quando atingem a idade fértil são introduzidas na categoria de idade das mulheres mais novas (chamada "mães de poucos filhos") por uma "mãe substituta", equivalente ao "pai substituto" dos rapazes e, como no caso deles, não-parente. Mais tarde, quando suas famílias se dispersam, os filhos indo para a casa dos homens e as filhas começando a ter namorados, ingressam, sem apadrinhamento, na categoria das mulheres mais velhas, "mães de muitos filhos".

Nas aldeias com as duas metades, as mulheres ingressavam na associação de mulheres da categoria de idade apropriada associada ao mesmo lado da praça que a casa dos homens a que pertencia o marido, deixando, se fosse o caso, a associação a que fora admitida por sua "mãe substituta". O sistema feminino de metades de idade é, portanto, "duplo" como o dos homens, composto de dois conjuntos consecutivos de associações de idade recrutados a partir de critérios complementares. Como no caso dos homens, as relações em questão são pais/filhos e mulher/marido. As associações femininas e masculinas eram, assim, formalmente ligadas pelo casamento, de modo que as metades eram compostas pelas associações de idade masculinas consecutivas ligadas a uma das casas dos homens, e pelas consecutivas associações de idade das mulheres mais jovens e mais velhas, ligadas a elas como "esposas da casa dos homens", como se diz em Kayapó. Embora as metades kayapó não regulassem o casamento, constituíam-se como famílias conjugais em escala aumentada: "casais", associações de "maridos" e "esposas", cada uma delas dividida ao longo de linhas de geração em categorias de idade de "pais" e "filhos" (ou, mais precisamente, de "filhos substitutos"). Em aldeias com uma única casa dos homens, como as da atualidade, se mantém a

mesma identificação dos sistemas paralelos de categorias de idade masculinas e femininas ao casamento e à família conjugal.

A OSCILAÇÃO ENTRE MOBILIDADE E RESIDÊNCIA NA ALDEIA PRINCIPAL COMO MODOS COMPLEMENTARES DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL KAYAPÓ

A vida social kayapó se apresenta como uma alternância regular entre períodos de residência numa aldeia principal coletiva e grupos seminômades que se deslocam por períodos de um a vários meses para caça e coleta. Tais deslocamentos freqüentemente envolvem toda a população da aldeia, mas também podem ser feitos, especialmente em grandes comunidades, por sociedades masculinas, casas dos homens ou categorias de idade isoladas. Os homens às vezes se deslocam com suas famílias, às vezes sem elas. A freqüência, escala, variedade de organização e papel ritual central das expedições indicam que se trata de uma das características fundamentais da sociedade kayapó.

É necessário dissipar certas impressões equivocadas e generalizadas em relação aos deslocamentos jê em geral, e kayapó em particular, para que se possa compreender essa instituição notável. Em primeiro lugar, embora a caça e, em alguns casos especiais, a coleta sejam as atividades centrais numa expedição, estas não são exclusivamente expedições de caça e coleta. Os grupos retornam regularmente às roças da aldeia para obter produtos vegetais, e geralmente se alimentam de uma mistura de carne de caça e produtos das roças semelhante à que comeriam naquele período do ano na aldeia principal. Nessas aldeias principais, por outro lado, há atividade de caça, pesca e coleta constantemente. Portanto, é um erro associar as aldeias principais à horticultura e os deslocamentos à caça e coleta, como se fossem manifestações sociais de tipos distintos de atividades produtivas. Ao contrário, as aldeias principais e as expedições parecem representar modos complementares de organização social da mesma base de atividades de subsistência.

As expedições costumam durar de um a três meses. Cada comunidade pode participar de duas ou três delas por ano. Antigamente, acontecia de comunidades passarem metade do ano em deslocamento, mas na maior parte dos casos essa mobilidade tendeu a diminuir, ficando a maioria das expedições reduzida a caçadas rituais de um mês de duração. As expedições de vários meses durante a estação seca são, cada vez mais, coisa do passado. As formas de organização são variadas. Categorias de idade isoladas (freqüentemente a dos solteiros) podem ser enviadas para coletar castanhas ou frutas sazonais. Sociedades masculinas isoladas, com as respectivas esposas, filhos e solteiros como dependentes, podem partir em expedição separadamente. Ou a aldeia inteira parte conjuntamente, com as sociedades masculinas mantendo áreas separadas dentro dos acampamentos de caça. Ou, ainda, a maior parte da aldeia pode se juntar numa expedição para coletar alimento para um ritual, e nesse caso o formato de sociedade masculina é normalmente ignorado, os homens se dividem em equipes de caça, cada qual a serviço de um dos pais das crianças a serem homenageadas no ritual.

A alternância regular entre os deslocamentos e a ocupação da aldeia principal parece, assim, ser parte integrante da organização social kayapó. A razão disso não é evidente. Os deslocamentos de grandes grupos são um meio relativamente ineficaz de explorar os recursos naturais de uma área. Apenas os homens adultos caçam. Os solteiros e meninos geralmente são encarregados de limpar a trilha que conduz ao local de acampamento do dia seguinte, assim como o próprio acampamento, ou de trazer produtos das roças da aldeia. As mulheres, enquanto isso, ficam ocupadas em montar ou desmontar o acampamento, cortar lenha, preparar a comida e cuidar das crianças. O acampamento é deslocado a cada um ou dois dias, geralmente para uma distância de apenas um ou dois quilômetros, uma caminhada de uns quinze minutos. Mais caça poderia certamente ser capturada em menos tempo e com menor esforço por grupos pequenos de homens sozinhos, capazes de se moverem mais depressa e por distâncias maiores. A caça e a pesca costumam ser praticadas assim quando a comunidade está residindo na aldeia principal, e não são certamente menos produtivas do que a caça feita durante os deslocamentos.

Os deslocamentos tampouco parecem causados por uma necessidade de expandir a área de caça ou de recursos naturais, a não ser por umas poucas expedições especializadas envia-

das para colher castanhas-do-pará ou piqui. Como quer que ocorresse com as grandes aldeias do passado, mesmo as maiores comunidades kayapó atuais parecem subsistir confortavelmente com a caça, pesca e frutos silvestres das redondezas da aldeia e de suas hortas. Além disso, mesmo que se fizesse necessário recorrer às caçadas de longa distância e/ou expedições de coleta para complementar o que se encontra perto das aldeias, os deslocamentos coletivos, tais como efetivamente praticados pelos Kayapó, estão longe de ser o meio mais eficiente de angariar tais recursos. Os deslocamentos de comunidades inteiras ou de grandes grupos não podem, portanto, ser considerados como o método disponível mais eficiente de conseguir proteínas ou outros alimentos.

A freqüência do movimento tampouco pode ser considerada como um mero resultado da necessidade material de deslocar a base das comunidades. Não há, na verdade, nenhuma evidência de que os Kayapó jamais precisassem se deslocar em grupo de uma aldeia permanente para obter toda a carne, peixe e vegetais, sem mencionar a terra adequada ao plantio, de que têm necessidade. Apesar disso, as aldeias kayapó antes da pacificação tendiam a mudar-se regularmente a cada período de dois a cinco anos. Uma mesma comunidade podia ter até uma dúzia de locais de aldeamento, e ocupar a maioria deles ao longo de um período de vinte anos.

As expedições e freqüentes mudanças de aldeia e o contínuo movimento entre locais existentes parecem resultar de uma dinâmica inerente à sociedade kayapó. Cabe repetir que o movimento deve ser entendido em si como um fato social essencial. As necessidades básicas de subsistência não explicam por si sós a existência da atividade organizada coletivamente, já que, como vimos, a caça e a coleta praticadas individualmente bastariam para supri-las. Explicam ainda menos a variedade de formas de organização das expedições já mencionadas, ou o fato de as expedições serem parte obrigatória da maior parte dos rituais comunitários.

Também se percebe que as expedições são apenas uma entre várias formas de movimento coletivo para fora das aldeias permanentes praticadas pelos Kayapó, e que em certa medida aparecem como uma alternativa entre tantas outras formas, das quais pelo menos algumas definitivamente não têm a subsistência como motivação. Entre elas estão as mudanças de aldeias e ataques de vários tipos. Nos tempos pré-pacificação, essas outras formas de movimento eram freqüentemente combinadas às expedições ou organizadas como uma alternativa a elas, como na prática de partir para uma expedição ou para um ataque após um grande ritual. A explicação do lugar das expedições na sociedade kayapó deve, portanto, ser concebida como parte de uma compreensão mais ampla da importância do movimento coletivamente organizado de qualquer tipo na vida social kayapó.

Vários aspectos da organização social das expedições como forma de atividade comunitária remetem diretamente a essa questão geral. Em primeiro lugar, a atividade central das expedições comunitárias e rituais (deixando de lado no momento as expedições de coleta especializada realizadas por categorias de idade isoladas) é a atividade dos homens adultos como caçadores. O acampamento de caça se opõe, nesse sentido, à aldeia principal, onde a atividade central é a agricultura, realizada essencialmente por, ou sob a direção de, mu-

Indios Kayapó do grupo Ira'a Mrayre (Pau d'Arco).

lheres adultas. Em segundo lugar, a localização do acampamento é diretamente determinada pelos homens adultos em sua condição de caçadores, mais uma vez em contraste com a localização da aldeia principal, determinada pela proximidade em relação às roças das mulheres. Assim como a aldeia principal poderia ser qualificada como um todo, nesse sentido, como coletivamente "uxori-" ou "matrilocal", o grupo em deslocamento poderia ser qualificado coletivamente como "viri-" ou "patrilocal". Nesses dois sentidos, o grupo em deslocamento e a ordem social do acampamento podem ser vistos como uma inversão masculina da ordem normal da aldeia principal horticultora.

O mesmo ocorre em dois aspectos mais especificamente políticos. A aldeia principal, enquanto unidade auto-suficiente baseada tanto na agricultura como na caça e pesca extensivas (realizadas individualmente), constitui, por assim dizer, a "situação de base" ou condição inercial da sociedade kayapó. A mobilidade, ao contrário, requer um esforço específico, organizado e dirigido. Em outras palavras, os deslocamentos requerem e dão vazão ao exercício da liderança e à mobilização ativa da solidariedade coletiva, contrastando com o pano de fundo da vida na aldeia principal.

Correlativamente, a vida da aldeia principal está centrada, pelo menos num sentido inercial, nas unidades de famílias extensas que constituem seus segmentos básicos. A tendência inercial da vida cotidiana na aldeia principal é, em outras palavras, atomística, inclinada a uma fragmentação da solidariedade comunitária em favor do fortalecimento de laços familiares e domésticos. Ocorre exatamente o oposto com a vida no acampamento de caça. O simples fato de o acampamento ter de se deslocar todos os dias significa que o grupo como um todo torna-se uma entidade social mais importante do que qualquer uma de suas partes.

O mesmo é indicado por vários outros detalhes da vida no acampamento. Para começar, as atividades de levantar acampamento e construir novos acampamentos, assim como a caça, a obtenção e o preparo da alimentação para o consumo diário, são atividades exercidas por grupos organizados a partir de sexo e idade, em vez de famílias isoladas. Além disso, os abrigos construídos nos acampamentos de caça não são meras réplicas das casas de famílias extensas da aldeia principal. Na estação seca, famílias nucleares muitas vezes constroem barracas leves em qualquer local entre outras famílias de outras casas. Essas aglomerações relativamente desorganizadas de abrigos costumam, no entanto, se agrupar de acordo com as sociedades masculinas, de modo que as famílias dos homens de cada sociedade ocupam uma área distinta do acampamento.

Na estação chuvosa, são construídos abrigos compridos, aproximadamente na forma de uma aldeia circular, com um abrigo servindo de casa dos homens no centro. As unidades de famílias nucleares constituintes de uma família extensa tendem a permanecer agrupadas nessas "casas", que costumam, no entanto, ser muito maiores (isto é, mais compridas) do que as casas da aldeia, de modo que famílias de várias casas acabam dividindo o mesmo teto. Nos acampamentos da estação seca como nos da estação chuvosa, portanto, existe uma tendência de o segmento básico da aldeia, a família extensa, se dissolver em grupos mais abertos, identificados a agrupamentos comunitários, sejam as sociedades masculinas ou o acampamento como um todo.

As expedições, em todos esses aspectos, são uma forma de atividade que enfatiza a posição central dos homens adultos, tanto como produtores da subsistência material (isto é, caçadores) como enquanto líderes políticos, e a importância dos grupos masculinos coletivos (isto é, categorias de idade e associações masculinas, ou até mesmo a comunidade como um todo sendo guiada por homens coletivamente). Mais especificamente, retiram a ênfase do princípio da matri-uxorilocalidade e da segmentação da sociedade nela baseada em favor de uma espécie de patrivirilocalidade coletiva.

O movimento, organizado em escala comunitária, é um componente vital no equilíbrio dinâmico da sociedade kayapó enquanto ordem política. Talvez seja o modo mais importante de reforçar e reafirmar a solidariedade política e social dos agrupamentos masculinos contra a tensão centrífuga dos laços com as casas das mulheres que constituem a base das relações domésticas e de parentesco.

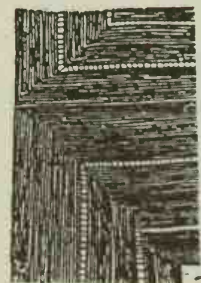
O papel importante desempenhado pelas expedições na organização dos principais rituais reforça a idéia de que elas são percebi-

Da esquerda para direita: Tsikiri, Komay, Kanhonk, Kenmù, Totoí. Kayapó, outubro de 1988.

das pelos próprios Kayapó como instrumentos da produção de sua ordem social enquanto tal, e não apenas meios de obter alimentos. Todos os rituais de nominação e o ritual de iniciação dos rapazes (que também contém um ritual de nominação) requerem, a um dado momento, que se realize uma expedição de um ou dois meses para acumular cágados, outros animais e peixe para o grande banquete realizado no último dia do ritual. Essa expedição, o grande acontecimento da chegada dos cágados à aldeia (trazidos em grandes armações com dez a quinze animais cada) e o banquete final são considerados partes indispensáveis do ritual. São, em outras palavras, culturalmente definidos como essenciais para a produção social de pessoas e para a própria ordem social, da qual os grandes rituais constituem um aspecto central.

A relação entre as expedições de caça coletivamente organizadas e a organização da sociedade como um processo total de produção social — que inclui mas não pode ser reduzido à produção de meios materiais de subsistência — é ainda comprovada pelo contraste entre a organização das expedições rituais e a das expedições comunitárias comuns. As associações de homens adultos não costumam servir de estrutura da expedição ritual. Em vez disso, os homens se dividem para "trabalhar para" os pais das crianças que recebem nomes, assim como se diz que as sociedades de homens adultos "trabalham para" seus respectivos chefes. Em outras palavras, dentro da organização da caçada ritual, ocorre a mesma espécie de neutralização da estrutura de agrupamentos comunitários, definida dentro do sistema de categorias de idade e de sociedades masculinas, que ocorre na organização dos rituais. O contraste entre a organização das expedições rituais e a das expedições comuns "seculares" é o mesmo existente entre a organização da atividade ritual e a da vida comunitária "secular" na aldeia principal.

A constante ênfase no movimento no nível da organização comunitária é contrabalançada por uma ênfase no caráter desejável de aldeias populosas (em termos ideais, de mais de mil pessoas). O tamanho do séquito de um líder é considerado como medida de sua eficiência enquanto líder, e o tamanho de uma aldeia é, do mesmo módo, uma medida da força e da viabilidade de suas instituições comunitárias e de sua liderança. Os chefes costumam dissuadir ou impedir membros de suas aldeias de irem para outras aldeias, seja permanentemente ou para visitas prolongadas. A emigração costuma ser vista como uma mani-

festação de hostilidade ou, na melhor das hipóteses, uma mostra de desconfiança em relação à liderança e ordem social locais. Por razões correlatas, a presença de uma grande população é considerada evidência de que a aldeia em questão deve ter constituído (ou constituiria no futuro) uma totalidade social harmoniosamente integrada capaz de reduzir o conflito e a competição entre seus grupos formadores.

Por essa razão, aldeias grandes são chamadas de aldeias "bonitas", "beleza" conotando a afirmação de uma totalidade capaz de abarcar e conter as partes que a constituem. Por essa mesma razão, a estrutura de metades é pensada como prototipicamente associada a grandes aldeias: por razões já explicadas, a estrutura de metades implica a subordinação de solidariedades separadas de casas dos homens, associações e chefes rivais à solidariedade da comunidade como um todo. O rompimento da estrutura de metades, por outro lado, é considerado como um aspecto da fragmentação de grandes comunidades em pequenas. Voltaremos a isso.

A solidariedade política de uma comunidade kayapó é, em suma, o produto de um equilíbrio complicado entre forças centrífugas e centrípetas. O jogo dessas forças manifestou-se concretamente, na época anterior ao contato intensivo, na tensão entre o movimento e a aldeia principal como modos complementares de organização social. A tensão entre esses dois modos de organizar a sociedade como um todo estava, contudo, diretamente relacionada à tensão interna entre os agrupamentos domésticos e comunitários. A separação entre esses níveis, concretamente realizada na oposição entre casa dos homens e casas das mulheres (isto é, as casas de famílias extensas em torno da praça central), constitui um campo polarizado no qual as relações dos homens (e, em menor medida, das mulheres) com suas famílias de origem são desligadas e deslocadas para o setor comum na forma de filiações a grupos comunitários. Essas ligações comunitárias, por sua vez, são a base da organização política kayapó. A polarização de laços comunitários e domésticos da qual depende a estrutura política da sociedade depende, por sua vez, da manutenção da tensão ou equilíbrio dinâmico entre os níveis comunitário e doméstico de organização social. Para os Kayapó, isso significa reafirmar periodicamente a preeminência de agrupamentos coletivos dominados pelos homens sobre as casas relativamente centradas nas mulheres da aldeia principal. Essa afirmação do poder preeminente dos grupos comunitários para despedaçar e reconstituir a comunidade da aldeia como um todo é o motivo político primordial das expedições. Consideradas sob esse prisma, como uma atividade de produção social no sentido amplo, elas têm não apenas significado político como também ritual e cosmológico, enquanto forma de atividade social por meio da qual os membros de uma comunidade em conjunto desfazem, refazem e assim implicitamente transcendem os limites normais da vida social na aldeia principal. Nesse sentido, o deslocamento se torna um meio de tomar parte nos poderes de criação cultural de outro modo atribuídos apenas aos heróis culturais do passado mítico. É por isso, sugiro, que as expedições são uma parte central de todos os rituais kayapó importantes. Esse aspecto de seu significado e de outras formas de movimento coletivo será desenvolvido na seção seguinte.

RESUMO: DINÂMICAS HISTÓRICAS E AS TRANSFORMAÇÕES DA SOCIEDADE KAYAPÓ DA ORIGEM À PACIFICAÇÃO

Os fatos marcantes da história kayapó até o estabelecimento de relações pacíficas com os brasileiros podem ser resumidos. Os Kayapó provavelmente se diferenciaram de outros gru-

pos jê setentrionais em algum momento do século XVI ou início do XVII. Isso ocorreu ao longo do rio Tocantins, provavelmente na área entre o Tocantins e o Araguaia ao norte da ilha do Bananal. Pelo final do século XVI ou princípio do XVII os Kayapó já tinham se dividido em dois ou três subgrupos principais, dos quais pelo menos dois tinham se deslocado para o oeste, atravessando o Araguaia, e estavam atacando, e possivelmente se estabelecendo por períodos grandes, a oeste do Xingu. Pelo menos um grupo kayapó principal parece ter permanecido a leste do Araguaia, na área original de diferenciação, até o início do século XIX, quando foram atacados por caçadores de escravos portugueses e retiraram-se para o oeste, cruzando o Araguaia. Até onde se pode inferir dos dados disponíveis, esse foi o primeiro contato direto entre um grupo kayapó e membros da sociedade nacional. Contatos pacíficos, provavelmente com esse mesmo grupo, foram iniciados ao longo do Araguaia em meados do século XIX por vários exploradores, missionários e colonos. A essa altura havia talvez 4 mil Kayapó, constituindo três grandes comunidades de aproximadamente 1500 pessoas (os Pau d'Arco ou Irã'a mrayre, os Gorotire e os Putkarôt), uma comunidade de quinhentas pessoas (os Kokorekre ou Djore) e possivelmente um outro grupo de tamanho indeterminado estabelecido a oeste do Xingu.

Comerciando com os colonos das redondezas, os Kayapó do Araguaia, conhecidos pelos brasileiros como Pau d'Arco, obtiveram armas de fogo, que utilizaram para atacar outros grupos kayapó, os Gorotire a oeste e os Xikrin ao norte. Seguiu-se uma escalada de hostilidades entre Kayapó e de ataques a brasileiros por Kayapó, feitos principalmente para obter armas de fogo e munição a serem empregadas em autodefesa ou vingança contra companheiros de tribo de outros grupos. Uma missão dominicana estabeleceu-se perto dos Pau d'Arco na década de 1890 e tornou-se um núcleo de povoamento de brasileiros regionais. As resultantes epidemias e atritos com colonos sem-terra levaram à extinção dos Pau d'Arco em quarenta anos. O grupo relativamente pequeno dos Djore extinguiu-se durante o mesmo período pelas mesmas razões. Os outros dois grandes grupos, os Putkarôt-Xikrin e os Gorotire, que até então não tinham tido contato direto com brasileiros, passaram por uma série de cismas internos que deram origem às catorze comunidades kayapó da atualidade. A atual população total dessas comunidades, de 2500-3 mil pessoas, está próxima à dessas duas comunidades no final do século XIX. Os Gorotire se dividiram por volta da virada do século. Um de seus segmentos foi para o oeste do Xingu e tornou-se o ancestral das várias comunidades contemporâneas de Mekranoti e Mentuktire do Xingu. O resto do grupo permaneceu no local original da aldeia perto da cachoeira da Fumaça, no Riozinho do Anfrisio, um tributário da margem leste do Xingu. Esse grupo dividiu-se novamente em 1936. Um dos grupos resultantes dessa divisão, que conser-

Índios Kayapó em conflito com garimpeiros.

vou o nome de Gorotire, foi o primeiro desses grupos kayapó ocidentais a estabelecer relações pacíficas com os brasileiros, o que ocorreu em 1937. Todos os outros grupos kayapó restantes, inclusive as outras porções do grupo gorotire original e os dois descendentes dos Putkarôt setentrionais, as comunidades xikrin do Bacajá e do Cateté, foram pacificamente contatados pelos brasileiros durante a década de 50.

Até a sua pacificação, esses grupos tinham estado envolvidos, durante os cinqüenta anos anteriores, num padrão de hostilidades crescentes em relação uns aos outros e aos brasileiros. A intensificação das hostilidades externas parece ter exacerbado os conflitos internos, de modo que o aumento de ataques dentro do grupo foi acompanhado por uma aceleração do ritmo de fissões comunais. O período de ataques constantes (basicamente de 1900 a 1950) foi assim marcado por contínuas fragmentações de comunidades grandes em comunidades menores e mutuamente hostis.

GUERRA, MOVIMENTO, POLÍTICA E ESTABILIDADE DAS COMUNIDADES

Este resumo da história dos grupos gorotire e mekranoti dá apenas uma idéia vaga e inadequada dos três traços principais da experiência histórica da sociedade kayapó durante a primeira metade deste século (isto é, até o estabelecimento de contato pacífico com a sociedade nacional): o movimento contínuo de comunidades inteiras e sociedades masculinas separadas (com ou sem os seus dependentes) entre locais de aldeamento numerosos e muito espalhados; guerra; e a inexorável entrada numa relação de dependência com a sociedade nacional.

A motivação original para a intensificação dos ataques, como notei, foi a busca de armas de fogo. Efetuada originariamente pelos grupos mais orientais em resposta aos ataques por brasileiros, tornou-se mais tarde generalizada como parte de uma corrida armamentista entre os próprios bandos kayapó, em que os grupos desarmados sofriam ataques devastadores por parte de outros grupos que já possuíam armas de fogo. Porém, desde o início, outras mercadorias brasileiras, como miçangas, tecidos e ferramentas, eram também trazidas pelas expedições guerreiras. Pela década de 40, a pilhagem tinha se tornado, para alguns grupos, o método corrente de obter uma grande variedade de bens brasileiros. Em comunidades como Mekranoti e Kokraymoro, os ataques a povoados brasileiros começaram a ser feitos uma ou até duas vezes a cada ano. Devido aos ataques kayapó, povoados brasileiros foram varridos ou abandonados em grandes áreas ao longo da margem leste do Tapajós até o início da década de 50. Os decorrentes protestos dos fazendeiros expulsos e especuladores de terras foram os principais responsáveis pelas missões de pacificação do final daquela década, que resultaram no estabelecimento de relações pacíficas com os grupos kayapó remanescentes.

A "pacificação" não marcou, portanto, o início da dependência político-econômica dos Kayapó em relação aos brasileiros, mas uma modificação na forma política dessa dependência. E nenhuma comunidade kayapó mantinha, no momento de sua pacificação, uma continuação intocada da estrutura da sociedade kayapó tal como se constituía antes dos primeiros contatos diretos com os brasileiros, no início do século XIX. A essência do impacto histórico do contato com os portugueses e brasileiros e o conseqüente aumento das hostilidades entre os próprios grupos kayapó podem assim ser resumidos como uma diminuição no grau em que a organização interna das comunidades constituía um foco auto-suficiente e uma estrutura de integração comunal, e um aumento no grau em que as relações externas das comunidades kayapó entre si e com os brasileiros tornaram-se o pano de fundo em relação ao qual cada comunidade kayapó definia sua coesão interna. Para cada grupo kayapó houve um momento em que essa virada quantitativa assumiu a força de uma mudança qualitativa. Aspectos importantes dessa mudança foram a fragmentação de comunidades maiores em comunidades menores e a impossibilidade dessas menores de reproduzir a estrutura de metades das comunidades originais.

A FREQÜÊNCIA E O SIGNIFICADO DO MOVIMENTO: NOMADISMO, EXPEDIÇÕES GUERREIRAS E DINÂMICA SOCIAL

Os temas de guerra e movimento estão intimamente relacionados, já que a expedição guerreira era uma das principais formas de movimento dos grupos, e o medo de represá-

lias um dos principais motivos de mudança de aldeia para locais novos ou afastados. O movimento também fazia parte, como vimos, da própria dinâmica da sociedade kayapó. Um período de dez anos na história de qualquer das comunidades kayapó incluídas nesta sinopse mostraria um padrão de movimento entre uma dúzia de locais, dispersos por uma grande área, alguns distantes até 200 km entre si. Os grupos se movimentavam entre esses locais a cada um ou dois anos, e longos deslocamentos para caça e coleta e caças rituais a partir de um mesmo local ocorriam duas ou três vezes ao ano.

O relato etno-histórico que Verswijver apresenta dos grupos mekranoti, desde o seu surgimento em 1905 até a sua pacificação (quase todos no final da década de 50), fornece dados valiosíssimos sobre movimentos de grupos e expedições guerreiras. Verswijver registra 82 mudanças de aldeia dos vários grupos mekranoti entre 1905 e sua pacificação. Se considerarmos que os Mekranoti começaram a existir enquanto comunidade distinta em 1905 e continuaram constituindo uma unidade social coletiva até 1952; que os Kokraymoro se separaram em 1941 e foram pacificados em 1957; que os Mekranoti setentrionais se separaram em 1947 e foram pacificados em 1958; e que os Mekranoti centrais e meridionais se separaram em 1952 e foram pacificados em 1958 e 1953 respectivamente, temos um total de 82 anos-grupo. O que nos dá um deslocamento por ano, o bastante para definir os Kayapó como "seminômades" segundo a maioria dos critérios usuais. Nas palavras de Ropni, o chefe mekranoti meridional, os Kayapó "mergulhamos em nosso território e nadamos pelas nossas terras".

Os dados de Verswijver sobre expedições guerreiras são igualmente impressionantes. Os mesmos grupos mekranoti, no mesmo período, efetuaram um total de 92 expedições guerreiras (sem contar as abortadas, que retornaram antes de atingir seus objetivos, por causa de maus presságios, desentendimentos ou outras causas). Isso dá uma média de mais de uma expedição guerreira por ano (um grupo chegou a efetuar cinco num único ano). A distribuição dessas expedições guerreiras por grupo alvo é significativa: 60, ou 65%, foram contra brasileiros; 22, ou 25%, contra outros grupos kayapó; 4, ou 4%, contra os Kreen-akarôre; e 6, ou 6%, contra grupos indígenas não-Jê. Esses dados sobre a mobilidade e expedições guerreiras mekranoti poderiam certamente ser repetidos sem diferenças essenciais para os Gorotire, Kubenkranken e Xikrin antes de suas respectivas pacificações.

AS EXPEDIÇÕES GUERREIRAS COMO UMA FORMA DE DEPENDÊNCIA EM RELAÇÃO À SOCIEDADE BRASILEIRA

O fato de 65% do total de expedições guerreiras mekranoti terem sido dirigidas contra brasileiros indica que a hiperatividade guerreira dos Kayapó, nos anos compreendidos entre os seus primeiros encontros com os brasileiros e sua aceitação de relações pacíficas com a sociedade nacional, deve ser entendida como resultado do contato. O que, por sua vez, significa que a militarização da sociedade kayapó até o nível indicado por uma média de mais de uma expedição guerreira por ano-grupo deve ser entendida como um fenômeno recente, iniciado no final do século XIX e início do XX. Tais considerações são fundamentais para se compreenderem as mudanças na sociedade e cultura kayapó durante aquele período e desde então.

O primeiro passo para uma compreensão dessas mudanças consiste, portanto, na apreensão dos traços da situação de contato entre Kayapó e a sociedade brasileira que teriam motivado as expedições guerreiras kayapó. A resposta não é difícil de achar. O único motivo, praticamente, para os ataques a brasileiros era a obtenção de armas de fogo e bens manufaturados: a guerra com os brasileiros era para os Kayapó, em outras palavras, essencialmente uma forma de circulação de mercadorias. Isso não se aplica, como Verswijver deixa claro, aos ataques a outras sociedades nativas. Expedições guerreiras contra outros grupos kayapó, e contra os Kreen-akarôre, assimilados à categoria de inimigos "Kayapó", eram feitas essencialmente para obter vingança e glória. Os ataques a povos não-Jê ("Mekakrit" ou "povos sem importância") eram concebidos quase como aventuras divertidas, cujo objetivo era capturar crianças para criar e artefatos exóticos e objetos rituais para acrescentar ao repertório kayapó de "riqueza" cerimonial ou "nekretch".

O ímpeto inicial para a aquisição de bens brasileiros por meio de expedições guerreiras

foi a necessidade de obter armas de fogo para a autodefesa. Como vimos, os primeiros encontros dos Kayapó (isto é, "Nhyrykwaye") com brasileiros no início do século XIX tinham tomado a forma de caça de escravos e levaram os Kayapó a fugir para o oeste atravessando o Araguaia, para onde os brasileiros foram em seguida. Mas a obtenção de armas de fogo para a defesa logo tornou-se uma necessidade auto-alimentada. Como cada grupo kayapó obtinha armas e as utilizava contra outros grupos kayapó, os outros grupos, por sua vez, foram levados a buscá-las. Com o crescimento da guerra interna entre os grupos kayapó, aumentou a necessidade de armas e munições, que levou a mais expedições guerreiras contra os brasileiros, que por sua vez também requeriam mais armas e munições, e daí por diante.

Num certo sentido, as armas e outros produtos brasileiros como redes, roupas e ferramentas eram uma nova forma de "nekretch", ou bens rituais, que constituíam o principal objeto de saque em ataques a povos indígenas não-Kayapó. Do ponto de vista da sociedade kayapó, tratava-se de fenômenos "a-sociais", produtos de técnicas e repositórios de poderes externos aos limites do social, cuja incorporação nas comunidades kayapó significava uma "socialização" análoga àquela operada pela incorporação de "nekretch" de tribos não-Kayapó em cerimônias coletivas. A utilidade intrínseca de bens brasileiros como os mencionados fazia, no entanto, com que adquirissem rapidamente um caráter diverso, e tivessem efeitos sociais fundamentalmente diferentes dos "nekretch" obtidos dos Juruna, Karajá ou Tapirapé. A essência da diferença era o fato de os Kayapó terem desenvolvido necessidades em relação aos novos produtos que os tornavam dependentes da sociedade brasileira. O aumento das expedições guerreiras era a expressão direta dessa dependência.

As equipes de pacificação que se aproximaram dos grupos mekranoti em 1958 com os presentes de hábito — panelas, machados e redes — não estavam nem instaurando o seu "contato" com a sociedade brasileira nem instilando novas necessidades entre os Kayapó. Para os Kayapó, a "pacificação" era, antes de tudo, um meio mais conveniente de suprir as necessidades, que já tinham adquirido, de bens brasileiros. A guerra com os brasileiros acabara significando dependência em relação à sociedade brasileira por seus bens, e a paz era vista basicamente como uma continuação da guerra por outros meios. Essa interpretação esclarece a de outro modo intrigante questão da facilidade da pacificação dos Kayapó. Grupo após grupo, esses guerreiros inveterados reagiram com entusiasmo aos primeiros gestos de funcionários brasileiros portadores de panelas. Não o fizeram porque lhes faltassem panelas, muito pelo contrário, porque as tinham e, tendo aprendido a precisar delas, estavam dispostos a adotar um meio mais fácil de conseguir mais.

OS EFEITOS DAS EXPEDIÇÕES GUERREIRAS E DA DEPENDÊNCIA SOBRE A ESTABILIDADE, TAMANHO E ESTRUTURA DAS COMUNIDADES

O grau relativamente extremo de militarização, ou o que chamei de "hiperatividade" militar da sociedade kayapó no período pré-pacificação, não podia deixar de afetar a estabilidade geral e a estrutura interna das comunidades kayapó. Os dados de Verswijver mostram, para os mesmos grupos mekranoti e durante o mesmo período, 21 cismas (definidos como a fissão de uma aldeia inteira ou separação de um grupo importante, em situação de hostilidade, por pelo menos um ano) e 45 conflitos internos às comunidades decorrentes (definidos como duelos de borduna individuais ou coletivos, mortes ou surras, num caso inclusive a surra no cão de outro, que contribuiu de modo significativo para os cismas). Isso corresponde a uma média de quase um cisma a cada quatro anos-grupo e um conflito importante a cada dois anos.

Uma implicação importante desses dados é que parece haver uma relação entre a freqüência de conflitos internos e cismas, de um lado, e conflitos intergrupos, do outro. Os Kokraymoro, o grupo mais ativo em expedições guerreiras, por exemplo, eram, de todos os Mekranoti, o grupo mais crivado de conflitos internos e mais tendente ao cisma. Em seus dezesseis anos de existência até a pacificação, realizaram 37 ataques contra brasileiros e outros Kayapó. Durante o mesmo período, tiveram catorze brigas internas sérias, e o grupo chegou a cindir-se seis vezes. Esses dados podem ser comparados aos registros pós-pacifi-

Índio Kayapó da aldeia Gorotire. Conflito com garimpeiros, 1985.

cação relativos a todos os grupos kayapó: embora ataques, conflitos internos e cismas continuem ocorrendo, são todos muito menos freqüentes.

Os dados kayapó apontam, assim, para uma forte correlação entre conflito intergrupo e coesão intragrupo, mas no sentido oposto àquele postulado por teóricos do conflito como Coser e Murphy. A intensificação do conflito intergrupo entre os Kayapó parece ter estado diretamente relacionada à intensificação do conflito intragrupo, e conseqüente erosão da coesão e estabilidade internas. Essa tendência se manifesta do modo mais concreto na progressiva segmentação de todos os grupos kayapó durante esse período, com um constante declínio no tamanho dos grupos. A sociedade kayapó na época dos primeiros contatos com brasileiros, no século XIX, era uma sociedade de grandes aldeias com mais de mil pessoas cada uma. Esse padrão foi mantido pelos Gorotire até 1936, mas desde então (e já desde muito antes nos outros grupos) deu lugar a um padrão de fragmentação progressiva que só começou a se reverter recentemente (pelo menos em termos potenciais) no caso dos Gorotire e dos Kapot.

A correlação inversa entre a intensificação da atividade guerreira e o tamanho das comunidades também se repete no nível da estrutura social e política. Nesse particular, os dados etno-históricos demonstram uma tensão ambivalente entre o padrão de hostilidade e a estrutura institucional da sociedade kayapó. Mostram, de um lado, que o sistema de agrupamentos comunitários (categorias de idade e sociedades masculinas) associados à casa dos homens servia, no período pré-pacificação, como estrutura de organização da maioria dos deslocamentos de grupo e atividades guerreiras. Os chefes, sociedades masculinas e categorias de idade eram, em suma, unidades políticas efetivas; suas inter-relações determinavam, ou pelo menos articulavam, as cisões das comunidades aldeãs, e também, conseqüentemente, a estabilidade e solidariedade das comunidades tal como existiam.

Num outro sentido, porém, a intensificação das hostilidades tendeu a minar a importância das formas institucionais normativas das comunidades, enfatizando, ao contrário, a solidariedade entre líderes guerreiros carismáticos e seus seguidores. Na medida em que a sociedade kayapó foi se tornando dependente dos ataques a brasileiros para obter armas e outros bens, que tinham assumido cada vez mais o caráter de necessidades sociais, tais líderes e seus grupos de seguidores puderam justificar suas atividades e aumentar sua importância como fornecedores dos meios essenciais da sobrevivência da comunidade. Os grupos e líderes guerreiros adquiriram, em outras

palavras, uma base de legitimação social independente da estrutura institucional tradicional, com seus mecanismos simbólicos e rituais de extrair, e fazer circular, valores sociais da reprodução de famílias extensas e unidades domésticas.

As sociedades masculinas forneciam, até um certo ponto, uma forma institucional de integrar a organização dos ataques e a estrutura tradicional. Líderes guerreiros funcionavam como chefes, e as sociedades masculinas como núcleo das expedições guerreiras. A estrutura política tradicional, como foi apontado na seção anterior, sempre dependera de chefes de sociedades masculinas agindo também como líderes capazes de motivar os membros de suas sociedades, e num sentido mais amplo a aldeia como um todo, a segui-los e aceitar suas decisões. Mas no sistema tradicional essa função de liderança dos chefes e a lealdade de seus seguidores dependia do sistema de grupos comunitários e cerimônias que gerava a base organizacional da autoridade de chefe, e era por ele limitada. O foco desse sistema não era a sociedade masculina isolada, mas a estrutura da comunidade como um todo, que por definição deveria conter pelo menos duas sociedades masculinas e de preferência constituir-se como uma estrutura de metades com duas casas dos homens (cada qual com uma ou mais sociedades masculinas).

Em outras palavras, a comunidade é constituída no sistema tradicional como uma relação entre as sociedades masculinas que obriga cada uma dessas sociedades a se acomodar à coexistência com o resto da comunidade. Esse constrangimento se manifesta tanto pela obrigatoriedade do respeito formal (*piãm*) entre os membros de diferentes casas dos homens, quanto pela tensão, na instituição da chefia, entre o papel do chefe como líder de uma sociedade masculina particular e seu papel como porta-voz e cantador ritual em relação à comunidade como um todo.

Essa estrutura institucional está, por sua vez, intrinsecamente associada a grandes comunidades, tal como Gorotire antes de 1936. Uma aldeia com uma população de pelo menos mil pessoas evidentemente transcende as dimensões de um ou até mesmo dois grupos ligados a um chefe ou sociedades masculinas; encarna, assim, o equilíbrio buscado na ordem tradicional entre a estrutura da comunidade e a solidariedade das sociedades masculinas, na qual estas servem de constituinte estrutural imediato daquela, que em última análise é preponderante. Essa "preponderância" do todo sobre as partes significa, neste contexto, que o processo de produção social, tal como corporificado na reprodução da família extensa básica e da estrutura das unidades domésticas, e as formas generalizadas de valor e associação comunitária extrapoladas desse processo mantêm-se como base fundamental da solidariedade social, tanto da comunidade como um todo quanto da sociedade masculina enquanto parte constituinte desse todo.

Quando a hostilidade atinge um nível de intensidade no qual a liderança e a coesão das expedições guerreiras, e os bens que obtêm, passam a ter uma importância maior do que o modo de solidariedade social gerado pela ordem tradicional de produção social e valores rituais, essa ordem de preponderância é invertida. O resultado demográfico direto disso é a diminuição do tamanho da aldeia, e comunidades cuja população tende cada vez mais a se reduzir a uma sociedade masculina isolada e seus dependentes. O resultado estrutural direto é o colapso do sistema de metades, na medida em que o papel do líder militar eclipsa a importância da chefia tradicional, a solidariedade das expedições guerreiras torna-se uma base mais importante da solidariedade coletiva do que os valores e estrutura tradicionais, e as relações entre as sociedades masculinas assumem o caráter de alianças entre organizações militares mutuamente independentes em vez de partes complementares de uma sociedade civil global.

Informantes kayapó contemporâneos têm plena consciência dessas relações. Quando lhes perguntei por que não restauravam o sistema de metades em suas comunidades, informantes mekranoti meridionais (Porori, Kretire e Kapot) e gorotire repetiram durante vários anos que "a outra casa dos homens" só seria construída quando a população da aldeia fosse "grande o bastante". Até então, dividir a casa dos homens existente em duas casas dos homens opostas só produziria conflitos faccionais. Em outras palavras, enquanto não chegasse o momento em que a comunidade ultrapassaria o nível de uma aliança instável entre grupos reunidos em torno de um chefe, relativamente autônomos e marcados pela des-

Índio Kayapó da aldeia Gorotire. Conflito com garimpeiros, 1985.

confiança mútua (um resultado que pode ser esperado a partir da constituição de uma população grande o bastante para diminuir a importância de tais tensões como ameaças à solidariedade da comunidade como um todo), a forma institucional de estrutura de metades serviria apenas para articular, não para conter, as rivalidades entre os grupos unidos em torno de um chefe.

Tanto em Poroti como em Kretire, presenciei discussões na casa dos homens quanto à relativa conveniência de construir outra casa dos homens para acomodar o grupo de Bebgogoti, no caso de os esforços para convencê-lo a integrar-se à comunidade mekranoti meridional serem bem sucedidos. Os defensores da solução de metades argumentavam que colocar Bebgogoti e seus homens na casa dos homens oposta serviria para conter as tensões entre os dois grupos por meio do *piãm* prescrito entre as casas dos homens. Tal argumento foi rejeitado pela ampla maioria nos dois casos, já que a maior parte dos presentes afirmava que seria muito mais eficiente juntar a todos numa única casa dos homens, para que as distinções entre os vários líderes e seus grupos fossem apagadas pela incorporação de todos numa série única de grupos homogêneos baseados na idade.

Outra coisa que emerge claramente dos dados históricos é o quanto o papel político dos chefes e associações masculinas e a mobilidade territorial estão interligados. A efetividade política das sociedades masculinas e chefes como elementos determinantes da ordem comunitária era (e ainda é) baseada em sua capacidade potencial de agir enquanto unidades políticas e sociais autônomas, por sua vez fundada, em última análise, em sua capacidade de separar-se de uma aldeia e fundar uma aldeia própria, auto-suficiente (ou então juntar-se a uma comunidade já existente).

A mobilidade territorial das comunidades, sociedades masculinas e chefes na condição de líderes de ambas está, por sua vez, ligada à mudança freqüente das aldeias, às expedições de caça e coleta e às expedições militares. A mobilidade e as grandes áreas de território aberto que implica constituem uma demonstração constante da viabilidade potencial

do grupo que se movimenta, ou de seus constituintes, enquanto comunidades independentes. As expedições militares demonstram o mesmo de modo negativo: um grupo capaz de atacar outros e assim sobreviver demonstra sua viabilidade e autonomia superiores enquanto grupo. Deslocamentos de grupos separados ou expedições guerreiras eram freqüentemente usados para expressar a tensão e a oposição entre grupos rivais dentro de uma comunidade. Em vários casos, tais movimentos geraram cismas duradouros. Nos dois tipos de movimento, a mobilidade pode, portanto, ser vista como uma expressão dinâmica da tensão entre a fusão intragrupo e a oposição intergrupos.

Considerando-se o pano de fundo histórico, percebe-se que o aldeamento de grupos kayapó junto a postos do serviço indígena após a pacificação colocou seus líderes diante de uma grande dificuldade: a de encontrar um substituto para as formas perdidas de mobilidade que eram centrais para a legitimação e fortalecimento de suas lideranças no período pré-pacificação. A questão básica era, e é, a da habilidade de um líder de obter apoio por meio de atividades ou recursos localizados fora dos limites espaciais da aldeia. O cerne da política kayapó no período pós-pacificação consiste na habilidade dos líderes kayapó de substituir as antigas formas de movimento real para fora do espaço social por sua capacidade de obter presentes e concessões políticas da sociedade envolvente externa (que abrange o movimento dos próprios líderes, de bens e mudanças políticas da e para a sociedade metropolitana para além dos limites da comunidade).

Essa interpretação reforça um terceiro ponto importante da discussão precedente das instituições sociais básicas kayapó. Nessa discussão, sugiro que a prática de deslocamentos coletivos, que pelo menos nas aldeias maiores é, por definição, organizada com base nas associações masculinas, deve ser basicamente entendida como uma expressão socialmente controlada de sua capacidade política e sua renovação. A inclusão de expedições comunitárias como parte obrigatória de todas as cerimônias principais pode ser entendida como uma espécie de transformação comunitária e antídoto para a autonomia das sociedades masculinas enquanto grupo que constitui as expedições. A organização de caças rituais com base em times "trabalhando para" os pais das crianças que recebem nomes ou serão iniciadas na cerimônia, que recorta e assim neutraliza as divisões existentes entre sociedades masculinas ou seguidores de um líder, manifesta a capacidade política da comunidade como um todo de se constituir não como uma confederação de segmentos autônomos, mas como uma unidade ritualmente sancionada de indivíduos que cooperam livremente entre si.

Um quarto ponto que emerge dos registros históricos é o fato de a tensão entre as ligações dos homens com suas associações comunitárias e seus laços privados, sexuais e de afinidade, com as mulheres e com as unidades familiares, estar fundada na experiência histórica. O fato de tantos cismas importantes na história dos Gorotire e Mekranoti terem sido causados por questões de adultério ou rivalidade sexual mostra que tais relações têm realmente o potencial desagregador que os Kayapó lhes atribuem, ainda que não justifique totalmente a teoria homérica dos Kayapó de que a causa dos rompimentos da paz comunitária é sempre uma mulher. O ponto fundamental é que a relação entre os níveis institucionais doméstico e comunitário da sociedade kayapó não é uma relação de mera correspondência simbólica ou reprodução funcional, mas de tensão política e social real, carregada de possibilidade de conflito e instabilidade, como é de esperar de uma relação que é o foco da reprodução e exploração social.

A TRANSFORMAÇÃO DA SOCIEDADE KAYAPÓ DURANTE O PERÍODO DE CONTATO INTENSIVO

Certas mudanças na organização social acompanharam a intensificação dos contatos e hostilidades externos: a fragmentação de comunidades maiores em comunidades menores e a incapacidade dessas comunidades menores de reproduzir a estrutura de metades das comunidades originais; uma marcada redução da mobilidade dos grupos kayapó, tanto em termos de mudança da localização de aldeias quanto da freqüência e duração das caçadas comunitárias e expedições de coleta; um aumento da importância social da família e dos laços domésticos para os homens adultos, concomitante ao enfraquecimento de seus laços com associações comunitárias, resultante da acumulação de propriedade privada em for-

ma de mercadorias brasileiras; conseqüente erosão da estrutura da família extensa matri-uxorilocal; e a tendência do ritual comunitário a contrabalançar essa tendência centrífuga, adquirindo assim uma nova dimensão em termos de significado social. É importante enfatizar que essas mudanças estruturais internas e acomodações funcionais na sociedade kayapó, como o estabelecimento da dependência em relação à tecnologia e mercadorias brasileiras, ocorreram, ou pelo menos se iniciaram, na maior parte dos casos, *antes* do estabelecimento de relações pacíficas com os brasileiros.

A tradição oral kayapó, as memórias dos informantes vivos das últimas grandes comunidades kayapó e as evidências etnográficas comparativas convergem em vários pontos relativos à natureza da sociedade kayapó em seu período inicial (século XVIII). Como as outras sociedades jê setentrionais suas congêneres, tais como os Apinayé e Timbira, os Kayapó eram originariamente uma sociedade de aldeias grandes, com populações entre mil e 2 mil pessoas. Em seus traços essenciais, sua organização social era como a dos grupos kayapó contemporâneos, mas elas também possuíam metades. Existem ainda outras diferenças, quantitativas mais do que qualitativas, mas de qualquer modo significativas. Os lares das famílias extensas tendiam a ser maiores, com uma média de vinte-trinta pessoas em vez das casas de oito-dez pessoas características das comunidades atuais. Os homens também se casavam mais tarde, entre os 25-trinta anos, ao passo que atualmente se casam antes dos vinte anos. Sempre havia ataques e hostilidades entre as aldeias, mas não eram tão freqüentes quanto se tornaram após o início do contato extensivo com brasileiros no final do século XIX, início do XX.

O desaparecimento do sistema de metades kayapó durante os últimos cem anos está relacionado a todas essas transformações. Não foi um acontecimento histórico excepcional, tendo ocorrido de modo independente em vários momentos, em pelo menos quatro grupos diferentes: entre os Kokorekre-Xikrin provavelmente no final do século, assim como entre os Pau d'Arco; entre os Gorotire no final dos anos 30; e entre os Mekranoti no início dos anos 50. A questão do desaparecimento recorrente do sistema de metades torna-se mais relevante quando se considera a continuidade de outros elementos essenciais da estrutura comunitária e doméstica dos Kayapó.

Raoni, 1990.

Essa questão, colocada pelo registro histórico, pode ser respondida em termos da interação entre o sistema social kayapó e sua situação histórica ao longo dos últimos três séculos. Com o início de relações comerciais e/ou hostis com os brasileiros, cada vez mais intensas, e o aumento concomitante da freqüência de hostilidades entre os vários grupos kayapó, a camada politicamente dominante dentro da aldeia, a dos homens maduros da categoria de idade dos "pais", teve de definir sua preeminência na comunidade cada vez mais em termos de sua liderança nas relações externas de ataques ou comércio com os brasileiros ou outras comunidades indígenas. A partir do momento em que a representação da comunidade em relação a grupos sociais externos tornou-se mais importante do que a representação de uma casa dos homens em relação à outra no seio de uma comunidade, a estrutura de metades tornou-se redundante enquanto base de manutenção da predominância dos "pais" mais velhos sobre os membros mais jovens de sua categoria de idade e sobre os solteiros. Na situação de confronto interétnico, a oposição interna entre casas dos homens autônomas, além de redundante, passou a ser destruidora, foco de divisão faccional quando a ação comunitária era requisitada. Com a comunidade praticamente o tempo todo em guerra, os líderes de cada casa dos homens já não precisavam da outra ca-

sa dos homens para representar oposição ou uma "alteridade" contra a qual podiam demonstrar sua liderança. Conseqüentemente, as brigas entre membros de metades opostas tornaram-se potencialmente menos afetadas por mecanismos tradicionais de acordo e controle.

Tais considerações ajudam a explicar por que todas as grandes comunidades kayapó com metades cindiram-se em comunidades menores, com uma única casa dos homens, no período de duas ou três décadas após o início do comércio ou das hostilidades com os brasileiros, ainda que em nenhum dos casos os ataques brasileiros fossem diretamente responsáveis pelas fissões ocorridas. Também ajudam a explicar por que a estrutura interna de categorias de idade da casa dos homens única continuou a funcionar como uma organização efetiva de hierarquia interna e coordenação política das relações com os brasileiros, ainda sob a liderança dos homens mais velhos.

A explicação histórica pode ser reformulada em termos da análise estrutural precedente. Compreender a função política das metades como princípio estruturador para manter a simetria, a uniformidade e, conseqüentemente, a estabilidade da dominação política da categoria de idade dos "pais" na sociedade kayapó será aqui decisivo. Tal função era cumprida pela oposição equilibrada entre grupos recrutados de modo idêntico e politicamente simétricos. A partir do momento em que a interação com grupos externos hostis (brasileiros, especialmente, mas também outros grupos kayapó) deslocou a organização interna de reprodução social enquanto fonte primária da liderança política, base da dominação política e da autoridade representada pelo sistema de metades, passou a ser vista como fonte de divisão interna e instabilidade política e foi abandonada por todos os grupos, um após o outro. A relativa redundância do sistema de metades em relação à organização das categorias de idade, com sua oposição central entre solteiros e "pais" (ou, para as mulheres, entre "novas mães" e "mães de muitos filhos"), tal como realizado na estrutura de uma única casa dos homens e das associações femininas a ela ligadas, é uma consideração crítica nessa conexão. A "redundância" em questão significava que a oposição entre grupos de idade mais velhos e mais novos dentro de uma única casa dos homens já representava a estrutura essencial da hierarquia kayapó de relações domésticas e comunitárias. Assim, abandonando a estrutura de metades, os Kayapó perdiam pouco de sua especificidade institucional e capacidade de reproduzir seu padrão hierárquico. Essa explicação estrutural torna claro ao mesmo tempo a relativa facilidade com que a estrutura de metades desapareceu e a persistência da casa dos homens e do sistema de categorias de idade em todas as comunidades kayapó.

A reorientação do foco da hierarquia social e política kayapó, passando da estrutura de metades para a oposição da comunidade como um todo à sociedade brasileira estrangeira à qual tinha se tornado indissoluvelmente ligada, foi acompanhada, como já disse, por uma dependência crescente em relação às mercadorias brasileiras. A posse ou controle de bens tornou-se cada vez mais, em si mesma, um símbolo e fonte de *status* dentro da comunidade. Os bens não podiam ser possuídos ou individualmente controlados dentro da organização coletiva da casa dos homens ou do sistema ritual. Eram possuídos, já de saída, por indivíduos no contexto da casa. Assim, as relações familiares e domésticas tendiam a ser cada vez mais importantes na construção da identidade do *status* de homem mais velho e enquanto veículos de definição e expressão da dominação e subordinação entre genros e sogros. Isso diminuiu proporcionalmente o papel das relações coletivas entre categorias de idade na casa dos homens como foco de definição dessa relação hierárquica central.

Uma tendência para a diminuição da idade de casamento foi o resultado desse conjunto de mudanças. Enquanto a estrutura da casa dos homens era a única influência reguladora importante sobre as relações de afinidade masculinas, a tendência era exercer uma pressão coletiva contra o casamento precoce dos solteiros, de modo a reforçar a dominação dos "pais" sobre seus genros potenciais. Os homens freqüentemente só se casavam após os 25 anos. Na medida em que o foco de controle deslocou-se gradativamente da casa dos homens para os lares familiares das mulheres, o casamento começou a fugir do controle coletivo ao qual tinha estado sujeito nos tempos pré-mercadorias, e os solteiros tinham maiores possibilidades de encontrar esposas e sogros, em idades mais tenras.

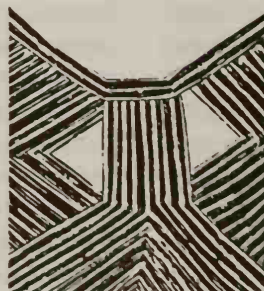
Encontro dos Povos Indígenas, Altamira, 1988.

O efeito cumulativo dessas mudanças foi aumentar a importância das relações domésticas e das famílias nucleares em relação aos laços comunitários. Esse aumento do peso de laços segmentários, com suas implicações centrífugas para a coesão social das comunidades kayapó, originou-se do fato de famílias e unidades domésticas terem se tornado depositárias da propriedade de bens brasileiros, com os novos valores sociais a eles relacionados. A relação interna entre as famílias e casas, enquanto unidades sociais, e a comunidade começou a encarnar cada vez mais os aspectos desagregadores da relação externa da comunidade como um todo com a sociedade brasileira. O sistema ritual, no período anterior ao contato intensivo com os brasileiros, funcionava como mediador entre os laços com casas e famílias segmentares e a solidariedade mais abrangente das relações comunitárias. Após a intensificação da dependência em relação aos bens e à sociedade nacional externa, o sistema ritual continuou funcionando como mediador entre os laços familiares e domésticos e a solidariedade comunitária, mas adquiriu uma nova função e significado como o principal mediador entre a solidariedade comunitária e a ameaça desintegradora representada pela sociedade nacional envolvente, por meio da propriedade privada de bens por parte de famílias e unidades domésticas. Em outras palavras, na medida em que a definição efetiva de "sociedade" deslocou-se inexoravelmente da comunidade kayapó autônoma para a situação de contato interétnico entre Kayapó e brasileiros, o sistema ritual, veículo tradicional de unificação das divisões estruturais da comunidade, teve sua importância aumentada, e não diminuída, enquanto meio de expressar a unidade da comunidade em oposição à sociedade envolvente estrangeira.

FONTES

As principais fontes para a história dos grupos kayapó no período coberto por este capítulo (aproximadamente até 1980) são Nimuendaju (1932, s. d. 1, s. d. 2) para os Gorotire e Pau d'Arco (Irã'a mrayre); Turner (1956, s. d. 1) para os Gorotire e Mekranoti-Metukti e os grupos deles oriundos; e Vidal (1977) sobre os Xikrin e Djore. Todas elas analisam as fontes documentais mais antigas sobre os grupos de que tratam e também consideram a história oral obtida de informantes. Turner (1988a) apre-

Índios na Constituinte. Da esquerda para direita: Marcos Terena, Kube I, Paulinho Payakan, Ailton Krenak.

senta a consciência histórica kayapó contemporânea como distinta dos relatos míticos do passado, mas em relação de complementaridade com eles. Tal análise é aprofundada em Turner, 1988b, que salienta a importância de se levar em conta *gêneros* culturais diferentes, tais como a oratória, em investigações etnográficas acerca da consciência histórica entre os Kayapó e outros povos indígenas sul-americanos. O estudo de Verswijver sobre a guerra mekranoti é uma tentativa de reconstruir uma crônica anual de ataques, mudanças de aldeias e atividades rituais entre os Mekranoti desde o início deste século com base na história oral. Até onde posso julgar, a partir de minha própria pesquisa de história oral entre os Gorotire e Metuktire, muito menos extensa e sistemática, o relato de Verswijver é extremamente preciso para as cinco últimas décadas. É provavelmente tão preciso quanto é hoje possível para o período até 1940, mas existem dificuldades evidentes em se tentar construir "histórias" empiricamente precisas com essa profundidade temporal partindo de relatos de informantes mais velhos, que eram crianças quando ocorreram os eventos. O registro de Verswijver das atividades rituais durante esses anos não menciona, por exemplo, várias cerimônias importantes que devem ter sido realizadas pelo menos uma vez nesse período. De qualquer modo, a memória de seus informantes de que os ataques eram muito menos freqüentes no início do século do que nas décadas de 40 e 50 é certamente precisa. Tudo considerado, a monografia de Verswijver representa uma contribuição original e valiosa para a história kayapó. Minha tentativa de reconstruir uma história geral dos Kayapó, tal como levada adiante em Turner, s. d. 1 e resumida neste capítulo, deve muito a seu trabalho entre os Mekranoti. O relato de Nimuendaju (1932) da história antiga dos Kayapó constitui uma valiosa avaliação acadêmica de fontes escritas, mas em minha opinião contém certos erros de interpretação que aponto na primeira parte deste ensaio. O relato de Vidal da história dos Xikrin Kayapó utiliza de modo exemplar tanto as fontes escritas quanto os relatos orais de informantes, incluindo mitos e lendas de origem do grupo e mapas desenhados pelos informantes para ilustrar seus relatos.

"O APARECIMENTO DOS CARAÍBA"
Para uma história kuikuro e alto-xinguana

Bruna Franchetto

Ao tratar dos povos que habitam até hoje a bacia dos formadores do rio Xingu, no norte do Mato Grosso, pressupõe-se uma unidade tanto geográfica e ecológica como sócio-política.

Seus limites geográficos são claros. A bacia dos formadores, área de transição entre o cerrado e a floresta, é drenada por um leque de rios, sendo os principais os rios Kuliseu ou Kurisevo, Kuluene e Ronuro, interligados por um emaranhado de igarapés, canais e lagoas, que confluem a 11°55' de latitude sul e a 53°35' de longitude oeste, no ponto chamado pelos índios de "centro do mundo", palco da criação do universo físico e humano. A bacia é fechada ao sul pelo chapadão mato-grossense, a oeste pela serra Formosa que divide a drenagem entre o rio Xingu e o rio Teles Pires, ao leste pela serra do Roncador que a separa da bacia do rio das Mortes-Araguaia. O acesso à região pelos rios nunca foi fácil; impossível procedendo do norte pela interposição da cachoeira Von Martius e pelas corredeiras do médio-baixo Xingu, obstáculo natural à navegação rumo às nascentes do rio Xingu, resta a transponibilidade do limite meridional, dada a navegabilidade sazonal dos muitos tributários que correm no sentido sul-norte em área de depressão (Menget, 1977:7; Menezes, 1990:210-1).

Do ponto de vista sócio-político, a sociedade alto-xinguana é um conjunto bastante homogêneo de grupos locais inter-relacionados que compartilham traços culturais em diversos domínios — padrão de aldeamento, economia, parentesco, cosmologia, valores, rituais intra e intertribais — e que se distinguem entre si por outros traços, que funcionam como emblemas de identidades contrastivas, como a manufatura de artefatos para troca, o território de ocupação histórica e a língua ou dialeto.

A sociedade alto-xinguana é multilíngüe; seus povos falam línguas que pertencem aos troncos Tupi e Arawak e à família Karib, além do Trumai, língua considerada isolada. O Kamayurá e o Aweti são línguas Tupi-Guarani; Mehináku, Waurá e Yawalapiti são línguas Arawak; Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwá são línguas Karib. Os Bakairi, grupo karib outrora limítrofe dos alto-xinguanos na fronteira meridional e tendo em comum com eles elementos culturais, não pertencem a esse sistema, não somente por estarem dele separados já há quase um século, como também por apresentarem diferenças culturais significativas e falarem uma língua que não pode ser considerada próxima do Karib alto-xinguano.[1] No interior de cada agrupamento lingüístico — Tupi, Arawak ou Karib — há variação de tipo dialetal, com graus variados de inteligibilidade mútua. O bilingüismo ou até poliglotismo é fenômeno pouco difuso e de tipo essencialmente passivo, ou seja, vale para a compreensão e não para a execução; contudo, as barreiras lingüísticas não significam impossibilidade de comunicação intertribal (Franchetto, 1986). Nas últimas décadas, como resultado de um longo processo de depopulação, cujo início coincide com os primeiros contatos com os

brancos, cada agrupamento lingüístico tem constituído um único grupo local, reunido numa só aldeia.

Nosso objetivo, neste capítulo, não é delinear uma história geral da sociedade alto-xinguana, embora seu perfil seja traçado diretamente nesta introdução e na seção seguinte, e indiretamente no restante do trabalho. É, mais limitadamente, procurar reconstruir a história de um subsistema da sociedade alto-xinguana, o dos grupos karib, ainda mais especificamente entre eles a história dos Kuikuro. Esta será enfocada cada vez mais a partir do pano de fundo alto-xinguano, para em seguida, à guisa de conclusão, nos reportarmos àquele mesmo sistema abrangente nos dias de hoje, definitivamente cercado pelas fronteiras de uma reserva, o Parque Indígena do Xingu. A história do contato com os brancos, ou "caraíba", é o fio condutor ou o ponto de irradiação do discurso aqui desenvolvido, que pretende incorporar o fio condutor da história contada pelos próprios índios. Veremos como, a partir deste século, a história indígena passa a se confundir inextricavelmente com a história do indigenismo brasileiro e da penetração e estabelecimento da presença dos brancos em território indígena.

"PRÉ-HISTÓRIA" ALTO-XINGUANA: UM GRANDE VÁCUO E ALGUMAS CONJETURAS

A história documentada dos povos indígenas da região dos formadores do rio Xingu começa no fim do século passado com os relatos das viagens do alemão Karl von den Steinen realizadas em 1884 e 1887 (Steinen, 1940, 1942). A partir da leitura de *O Brasil Central. Expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu* e de *Entre os aborígines do Brasil Central*, cuidadosas crônicas das duas expedições e primeiras observações etnográficas, é possível delinear o quadro do povoamento indígena da área no fim do século passado. Graças à documentação produzida pelas expedições que se sucederam às de Von den Steinen, em períodos bastante regulares, a história dos índios do alto Xingu neste século se desenrola mediante relatórios, publicações científicas ou de divulgação jornalística, debates políticos, manifestos, projetos. Tal produção tem se intensificado desde meados dos anos 40, acrescentando-se uma contribuição mais regular e atualizada de pesquisas antropológicas e, em menor número, lingüísticas.

Com relação à história anterior a 1884 parece existir um grande vácuo, só preenchível por conjeturas deduzíveis de umas poucas investigações arqueológicas, todas apenas de caráter preliminar, e da tradição oral indígena.

A ocupação humana do alto Xingu parece ser bastante antiga. Escavações realizadas por Dole (1961-2) e por Simões (1967) revelaram resíduos se acumulando num espessor de mais de um metro, onde se distinguiriam duas tradições ceramistas de origem amazônica. A primeira dataria dos séculos XII e XIII e a segunda, semelhante à cerâmica decorada plasticamente e zoomorfa fabricada hoje pelos grupos arawak, dataria por volta de 1200-1300 d.C. Outro achado arqueológico tem sido apresentado para sustentar a hipótese de que povos distintos dos atuais alto-xinguanos teriam habitado a região; trata-se da interpretação de curiosas formações em forma de valetas como que enclausurando territórios delimitados. Produto de processos geológicos ou fortificações feitas por mãos humanas? As supostas valetas fortificadas, contemporâneas da segunda fase ceramista e encontradas em antigos sítios karib, mostrariam a existência no passado de sociedades "guerreiras" e mais "complexas" (Heckenberger, 1991). Tais sociedades teriam sido dizimadas por epidemias decorrentes dos primeiros contatos com os brancos e por conflitos com grupos indígenas invasores. Monod (1978), ao relatar os resultados de escavações por ele realizadas em 1973, observa a existência de aldeias circulares circundadas por paliçadas cortadas por três amplos e retos caminhos de entrada. Monod fala ainda de uma grande quantidade de sítios, grandes aldeias e, sobretudo, chama a atenção para a falta de provas arqueológicas de continuidade entre a fase datada de 1200-1350 d.C. e o sistema intertribal encontrado por Von den Steinen, ponto inicial da história alto-xinguana. Assim, o alto Xingu permanece um mistério à espera de pesquisas que consigam traçar sua "pré-história".

A pergunta fundamental que permanece não obstante as várias hipóteses é: como e quando se formou o sistema multilíngüe e intertribal do alto Xingu? Há consenso quanto ao fato de que não seja uma criação recente

Membros da expedição Von den Steinen de 1887. *Da esquerda para a direita*: (em pé) o "velho e bom arrieiro" Januário; Peter Vogel, responsável pelas pesquisas topográficas, geológicas e astronômicas; Karl von den Steinen; o tenente Perrot; Antonio, o guia Bakairi; (sentados) Wilhelm Von den Steinen, desenhista e pintor; Paul Ehrenreich, fotógrafo especializado em antropometria.

e que, pelo menos, tenha evoluído e se consolidado num processo contínuo nos últimos trezentos ou quatrocentos anos (Heckenberger, 1991). Sucessivas migrações arawak, karib e tupi, provenientes provavelmente do norte via rio Xingu, teriam penetrado no "cul de sac" ou área de refúgio da bacia dos formadores, se defrontado com populações preexistentes — ou as teria absorvido parcialmente — e com invasores ocidentais, e, com o tempo, se adaptado num sistema de relações pacíficas e de permeabilidade cultural generalizada. Não há evidências para reconstruir a sucessão cronológica dessas migrações, embora se fale em precedência arawak ou, com menor convicção, karib.[2] Outras hipóteses enfatizam a possibilidade de o sistema alto-xinguano ter se formado por meio — e em conseqüência — de deslocamentos e de uma crescente proximidade espacial entre grupos outrora mais afastados, compelidos a conviverem numa área geograficamente protegida pela pressão, direta e indireta, do avanço dos brancos (Heckenberger, 1991). Características geográficas e ecológicas qualificariam o alto Xingu comouma área de refúgio ideal, condicionando a fisionomia cultural comum dos grupos que nele foram se sedentarizando, ligados por laços de interdependência por meio das trocas comerciais e matrimoniais (Agostinho, 1967). A sociedade alto-xinguana foi se constituindo ao marcar suas fronteiras com os povos vistos como "bárbaros", "não gente": Kayapó ao norte, Kabixi e Kayabi a oeste, Xavante ao leste, entre outros, e os próprios brancos. Sem dúvida, ela se mostrou capaz de exercer papel hegemônico ao absorver e influenciar culturalmente outros povos indígenas que com ela travaram contato.[3] Podemos falar, metaforicamente, de uma Grécia culturalmente conquistadora.

Informações mais precisas relativas ao período que poderíamos chamar de "proto-história" alto-xinguana, dos últimos duzentos ou trezentos anos, são obtidas pelo exame dos indícios contidos nas narrativas indígenas que contam sobre o contato com os caraíba — os brancos —, sobre a origem dos grupos locais hoje existentes e sobre o desaparecimento de outros já extintos. Já foi dito que dessas narrativas apreendemos, contudo, mais do que indícios para nós históricos — ou seja, fatuais

Nilo Veloso e jovens Kalapalo. Expedição do SPI, 1944, rio Kuliseu.

— que nos permitam formar alguma idéia do que existia e se passou antes de 1884: figuras discursivas, imagens, símbolos e construção do estilo da memória histórica indígena e sua interpretação, e fruição de experiências históricas selecionadas como marcos significativos para a rememoração e transmissão dessa tradição oral (Basso, 1985; Ireland, 1988; Franchetto, 1993).

Pretendemos, aqui, explorar em conjunto indícios factuais, imagens interpretativas e dinâmica cognitiva da memória histórica indígena, cujo cerne parece ser, hoje, o evento e a questão da chegada dos brancos. A perspectiva, como já foi dito, será a contida nas narrativas de um dos grupos karib dos formadores orientais do alto Xingu, os Kuikuro.[4] A história-estória interessa, portanto, em primeiro lugar aos próprios Kuikuro, depois aos outros grupos karib vizinhos e, por último, de modo indireto, fragmentariamente, quando possível, aos grupos imediatamente além das fronteiras do subsistema karib e que vêm formando ao longo dos últimos séculos o chamado sistema intertribal e multilíngüe do alto Xingu. A história kuikuro é, como qualquer outra, reflexiva e se dilui até silenciar quanto mais nos afastamos de seu centro, do "nós" aos "outros nós", aos "outros," aos "não-gente", ou seja, dos próprios Kuikuro aos outros Karib, aos outros grupos alto-xinguanos, aos povos selvagens e aos brancos.

"O APARECIMENTO DOS CARAÍBA": OS KUIKURO CONTAM A HISTÓRIA DO CONTATO

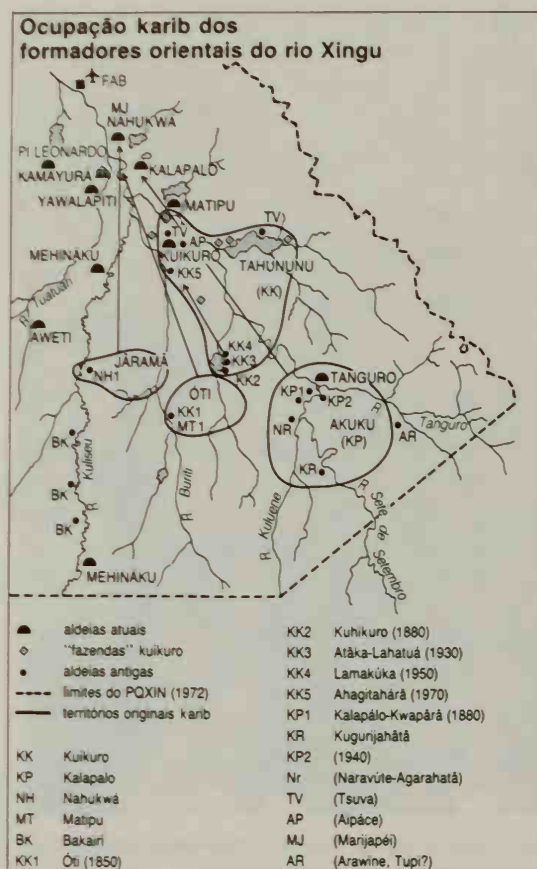
Akiñá (*aki*, "palavra, língua(gem)") é termo Kuikuro traduzível por "narrativa", "estória", qualquer peça de narrativa executada segundo o estilo oral de domínio sobretudo dos *akiñá óto*, "dono de estórias". Narrar é uma arte verbal (Franchetto, 1986, 1989). A vida kuikuro é animada por uma fabulação quase contínua, que comenta, explica e discorre sobre quase tudo. Todo viajante, ao chegar à aldeia, relata aventuras e eventos testemunhados ou ouvidos; executa, assim, suas *akiñá*, cujo conteúdo poderá se tornar, com o tempo e filtrado pela transmissão de conhecimentos, parte do acervo da memória coletiva, tradição, enfim. Quanto mais antigas as "estórias", mais elas são "verdadeiras" (*ekúru*) e respeitosamente escutadas pela audiência. Quanto mais recentes os acontecimentos relatados, menos "verdadeiras" elas são para os Kuikuro, confundindo-se com a "fofoca-mentira" pelos

Aldeia karib ao longo do rio Kuliseu visitada pela expedição do SPI de 1944.

efeitos ilusórios inerentes à transfiguração dos fatos em discurso (Franchetto, 1986; Basso, 1985, 1987). O gênero *akiñá* inclui diversos tipos de narrativas, que vão desde as relativas às origens de bens culturais, gestas de heróis míticos criadores como Ríti e Aulukúma (Sol e seu irmão gêmeo), às "estórias feias", obscenas e "feitas para rir", às "estórias dos antigos". É a este último tipo que pertencem as narrativas que podemos reconhecer como contendo indícios e informações sobre o passado: *giholó kitárâ*, "os de antigamente diziam", ou *tisihurú kitárâ*, "nossos (exclusivo) antepassados diziam" (literalmente, *tis-ihúru*, "nossas costas").

Dentre as narrativas tradicionais, interessam-nos, aqui, as que contam "o aparecimento dos brancos" (*karaihá apakipârâ*, onde *apaki* é "aparecer de algo-alguém já existente vindo de outro lugar"), a origem do *ótomo*, "grupo local", kuikuro (*kuk-oporipârâ*, "nosso (inclusivo) começo" — exatamente no sentido de origem de qualquer bem cultural), as estórias relativas à época da aldeia de *óti*, "campo", na região considerada pelos Kuikuro o território original onde se desenrolam os eventos da memória do passado. *Óti* se situava, segundo os informantes mais velhos, nas proximidades das cabeceiras do rio Buriti, *Agahúku* em Kuikuro, ao sul da atual aldeia de Ipace e próximo dos limites meridionais do Parque Indígena do Xingu (ver Mapa 1). *Otí ótomo* é a designação do conjunto de grupos locais de *óti*. O termo *ótomo* é usado pelos Karib alto-xinguanos para definir, de fato, qualquer grupo local, não importa se ocupe uma aldeia ou uma única casa isolada; define, assim, uma identidade social vista sempre como "dona" de um território e como grupo parental extenso.[5] Em *óti* viviam os antepassados dos atuais Kuikuro e Matipu, ainda "todos misturados", ainda não divididos.

Essas *akiñá* se referem a uma época cuja extensão temporal pode ser calculada com aproximação em cem anos, entre o início do século XIX ou o fim do século XVIII e o início deste, incluindo, portanto, as viagens de Von den Steinen, personagem este explicitamente lembrado nas *akiñá kuikuro*. Nessa época, segundo os Kuikuro, havia dois outros grandes agrupamentos karib, além do *otí ótomo*, falando uma mesma variante do Karib alto-xinguano: os *Jâramâ ótomo* a oeste, ao longo dos altos cursos dos rios Batovi e Kuliseu, antepassados dos atuais Nahukwá; e os *Akukú ótomo* ao leste, antepassados dos Kalapalo, na

Ocupação karib dos formadores orientais do rio Xingu

confluência dos rios Tanguro e Sete de Setembro e ainda mais ao leste dela. Foram esses grupos que os brancos encontraram ao penetrar na porção oriental da bacia dos formadores do rio Xingu.

Quanto à natureza agressiva dos primeiros contatos com os brancos, a abertura das *akiñá* que foram coletadas é esclarecedora:

"Os chefes (*anétâ*) dos caraíba vieram nos matando; o nosso pessoal fugia para outras aldeias e logo os caraíba chegavam nos matando todos, contavam nossos antepassados, contavam nossos antigos [...].

"Os antepassados caraíba chegaram muito tempo atrás. Os antepassados caraíba vieram até o Kuluene, montaram acampamento em Turi, construíram muitas canoas de casca de jatobá, muitas enfileiradas para matar os nossos antigos. Estavam em Agahúku [...]".

A primeira parte dessas narrativas se desenvolve por episódios sucessivos, numa repetição paralelística característica de um estilo de arte verbal, a construção de uma cronologia do tempo narrativo expressa por deslocamentos espaciais dos caraíba de um *ótomo* a outro. Em cada episódio-etapa dessas andanças, os brancos matam à procura dos chefes indígenas, bem como aprisionam e raptam mulheres, crianças e também homens. Eis alguns exemplos desses blocos narrativos:

"Depois mudaram para outra aldeia novamente. Morreram, o pessoal de Isagá foi morto pelos caraíba. Os caraíba roubaram as crianças, roubaram as esposas que se tornaram esposas deles [dos caraíba]. Foram embora [...].

"[...] vieram até o pessoal de Aráha, usando suas embarcações. Era ainda noite, quase madrugada e o pessoal de Aráha estava dançando *ntuhé kwérâ*. Escondidos, os soldados (*atátu*) fecharam as pessoas dentro das casas. Golpearam os que ainda estavam quase dormindo e que tentaram fugir. Morreram. O sangue correu como fio d'água [...]. Os caraíba foram até o pessoal de Urihihâtâ, sempre de noite. De novo tentaram fugir por entre as pernas dos soldados. Juntaram os mortos e perguntaram: 'Onde está o chefe? Onde está Kujaicí?'. Lá não estavam os chefes, nem Kujaicí, nem Aráhi, nem Painigkú. Os caraíba foram procurá-los, foram procurar Kujaicí. A aldeia ficou vazia depois que os caraíba passaram matando [...]".

Os chefes (*anétâ*) perseguidos conseguem sempre escapar, nessa primeira parte das narrativas, e se tornam os mensageiros que levam de uma aldeia para outra a notícia da chegada dos caraíba; os "mais fortes" fogem convencidos do perigo, "os mais fracos e ingênuos" ficam e acabam morrendo. Observe-se que os "chefes" mencionados pelas *akiñá* kuikuro são os mesmos que aparecem como "donos" (*óto*), líderes dos grupos de *óti* não apenas no mapa 2, desenhado por um velho Kuikuro, como também são celebrados como epônimos dos Kuikuro no discurso cerimonial que apresenta a identidade distintiva do *ótomo* kuikuro quando pronunciado na abertura das grandes "festas" intertribais do alto Xingu (Franchetto, 1989, 1991).

Segundo essa versão kuikuro, os brancos chegaram na região de *óti*, muito provavelmente, pelo rio Kuliseu, de onde alcançaram as cabeceiras do rio Buriti, mais ao leste: aqui deixavam suas embarcações, ponto de partida para sucessivas incursões. O local de Agahúku como "porto" dos caraíba é lembrado também em narrativas dos Kalapalo (Basso, 1985); por isso, é plausível pensar que as incursões no território dos *Akukú ótomo*, situado mais a su-

deste, viessem exatamente da região de *óti*. Esse dado se acrescenta à reconstrução da "proto-história" kuikuro proposta por Gertrud Dole (1984:319-20), a partir das tradições orais kuikuro e kalapalo e de fontes documentais.

As narrativas registradas por Dole entre os Kuikuro confirmam os conflitos com bandeirantes os quais, "vestindo lenços azuis e amarelos [...] destruíram plantações e comida [...]. Os ancestrais dos Kuikuro fugiram para o grande lago de Tafonuno, na fronteira oriental da bacia do alto Xingu. Os caraíba voltaram e mataram mais gente. Alguns Karibe resistiram e cinco grupos se juntaram para formar uma única aldeia na região do rio Kuliseu, do qual mais tarde os Kuikuro se deslocaram até o lago por eles chamado de Kuhikúru".

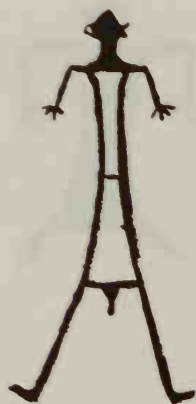
Dole calcula que o massacre aconteceu por volta de 1755. Por outro lado, lembra, uma lenda kalapalo conta de "um cruel homem branco chamado Paí Pero" que, acompanhado por índios, atacou repetidas vezes as antigas aldeias, levando consigo vários prisioneiros. Numa última incursão, Paí Pero acabou sendo flechado quando estava sendo carregado em sua rede... "ele nunca mais voltou". Fontes históricas, enfim, registram os mesmos acontecimentos:

"Bandeiras para busca de ouro e caçadores de índios invadiram a região do rio das Mortes algumas centenas de milhas ao leste da bacia do alto Xingu já por volta de 1663. Naquele tempo muitos índios foram levados como prisioneiros. Um século mais tarde, um famoso bandeirante da terceira geração, Antonio Pires de Campo Júnior, realizou várias expedições na mesma região, onde dizimou índios 'a ferro e fogo', pois eles representavam ameaça para os colonos. Em 1775 Pires de Campo com sua tropa de cinqüenta Bororo, que o chamavam de Paí-Pirá, de novo atacou um grupo de nativos no rio das Mortes e causou 'perdas terríveis entre os nativos'. Naquela ocasião foi atingido por uma flecha e carregado para seu quartel numa rede pelos companheiros Bororo. Ele morreu logo depois".

Conclui Gertrud Dole que "a impressionante correspondência entre essas três versões indica que os antepassados de pelo menos alguns dos grupos karib do alto Xingu estavam no rio das Mortes há dois séculos e que eles fugiram para oeste se adentrando no alto Xingu. Fica claro, também, que um grande número deles morreu nas hostilidades com os pioneiros".

A hipótese histórica de Dole, como se vê, recua até a metade do século XVIII e situa pelo menos parte dos antepassados dos Karib alto-xinguanos ao leste do Kuluene, região de onde teriam se deslocado para oeste do mesmo rio em conseqüência dos conflitos com bandeirantes e onde deviam estar localizados na época os Yarumá, outro grupo karib logo extinto mas ainda mencionado por Von den Steinen. A coincidência entre a personagem de Paí Pero das narrativas kalapalo — que encontramos como Paypegi na versão completa coletada por Basso (1985) — e o bandeirante Antonio Pires do Campo é convincente. Na versão registrada por Basso, Paypegi é apresentado como o filho mais moço de Saganafa — um Kalapalo que abandona os seus para se juntar aos brancos após longa viagem aos confins do mundo conhecido — e uma mulher branca. Os acontecimentos são situados, logo na abertura da narrativa, no local de Kwapârâ, aldeia contemporânea à de Kalapalo no fim do século passado, segundo os Kuikuro, também contemporânea, então, da(s) aldeia(s) de *óti*. No mapa 1, colocamos Kwapârâ e Kalapalo na confluência dos rios Tanguro e Sete de Setembro; é possível que estivessem até mais ao leste.

As contradições reveladas pelas tentativas de datação histórica na base da tradição oral indígena e das poucas informações documentadas mostram a dificuldade de tradução, para nossos esquemas de sucessão cronológica fatual, dos indícios encaixados na estrutura e dinâmica temporais do discurso narrativo, que por sua vez já é uma codificação da estrutura e dinâmica dos processos de rememoração oral. Por enquanto, restam perguntas, que talvez possam ser respondidas futuramente com o aprofundamento de pesquisas históricas, arqueológicas e lingüísticas: os antepassados dos Karib alto-xinguanos vieram do leste, de além do rio Kuluene, para se refugiarem em seguida na região de *óti*, entre os rios Buriti e Kuluene, ainda antes do fim do século XVIII? Ou já existiam grupos karib em *óti* que acabaram absorvendo os que vinham do leste encalçados pelos bandeirantes, que não muito tempo depois incursionaram também em *óti* a partir do rio Kuliseu? Se podemos ter uma idéia da separação entre Kuikuro e Matipu, como ve-

remos adiante, quando se deu a separação entre Kalapalo e Nahukwá, que falam uma mesma língua-dialeto? Desde quando os Nahukwá habitavam a região entre os rios Buriti e Kuliseu, onde os encontrou Von de Steinen no fim do século passado?

De qualquer maneira, as *akiñá* que contam "o aparecimento dos caraíba" no tempo de *óti* fornecem informações quanto a alguns fatos importantes. O primeiro diz respeito ao grande número de aldeias ou *ótomo* existentes, provavelmente formando um sistema de satélites menores em volta de um centro maior, a própria aldeia de *óti*; são assim lembrados os *ótomo* de *Ajikúru, Iñá, Isagá, Aráha, Urihihâtâ, Aratahârâ, Uahâtâ, Uarihâtâ, Sahutáha, Kunárâ, Ahakúru, Intárâ, Márâ*. À guisa de ilustração de suas *akiñá*, um dos Kuikuro mais velhos quis certa vez desenhar no chão um mapa, aqui reproduzido (ver Mapa 2), da distribuição de alguns grupos de *óti* ao longo do alto curso do rio Buriti.

O segundo fato se deduz das descrições, que exemplificamos, das perambulações dos caraíba, vistos como verdadeiros "caçadores de índios", de uma aldeia a outra, matando e aprisionando; ou seja, trata-se de uma história de ataques, perseguições, massacres e aprisionamentos que, na memória indígena, precedem as epidemias, para em seguida se confundirem com elas. Há várias narrativas que relatam o desaparecimento de *ótomo* inteiros como que por "suicídios" coletivos em decorrência da quebra de proibições, por exemplo pela poluição de máscaras rituais com sangue feminino; poderíamos interpretar esses episódios como simbolização mnemônica de verdadeiros choques bacteriológicos resultantes de epidemias. Essa história sangrenta se interrompe, iniciando-se nova fase do contato, no período em que se situa a visita de Von den Steinen.

Um terceiro fato é o pano de fundo da *akiñá* que conta a origem do grupo dos *Kuhikurú ótomo*, ponto zero da identidade dos Kuikuro de hoje. Examinemos, a seguir, cada um desses fatos, procurando reconstituir mais indícios e, ao mesmo tempo, prestando mais atenção, agora, à visão indígena da história do contato.

Voltemos à história contada pelos Kuikuro. Podemos dividir a *akiñá* sobre "o aparecimento dos caraíba" em quatro partes, quatro grandes temas do contato visto pelos Kuikuro. A primeira, como dissemos, trata de uma cronologia espacial ou das andanças assassinas dos caraíba de um *ótomo* para outro em *óti*, "procurando os chefes". Mulheres e homens que espreitam a sua aproximação da beira dos rios e lagoas se perguntam ansiosos e curiosos se são *icéke*, ou seja, "não-gente" (*kuréhâgâ*) da mesma natureza dos seres perigosos, imprevisíveis, monstruosos em suas transformações, excessivos, causadores de doenças e mortes já que podem "bater o peito" dos "gente" (*kuré otampa-*) ou "comê-los" (*kuré ege-*), moradores das matas e do fundo das águas. Os brancos são chamados de *icéke* até hoje.

A segunda parte introduz as gestas de Kuirálu, o herói "vingador", que representa o lado reativo, o contra-ataque, já que ele consegue, com ciladas, matar os caraíba e "roubar" os bens dos brancos. Interessante é observar que Kuirálu é também o matador de Paypegi, ou Paí Pero, na narrativa kalapalo mencionada, um exemplo de elemento narrativo recorrente pan-karib:

"Foram-se, os caraíba, para Intárâ [...]. Em Agahúku, os antigos não conheciam os caraíba. Novamente estes golpearam e atacaram. Morreram, enfileiraram os mortos [...]. Kuirálu estava lá para matar o chefe dos caraíba, ele tinha fugido com o seu sobrinho. Cavou um buraco na beira d'água [...] os caraíba chegaram queimando a mata. À noite, os soldados foram se banhar; no meio deles estava seu chefe, carregado na rede até a água. Flecharam e Kuirálu voltou correndo para se esconder no buraco [...]. Os caraíba levaram o corpo do chefe até o acampamento e ficaram esperando que Kuirálu e outros fugitivos aparecessem. Enterraram seu chefe junto com seus pertences, flechas, facas, cobertor, tesouras, tudo [...]. Kuirálu escondido os observou durante quatro dias [...]. Os caraíba se foram, sobre o túmulo ficou uma cruz [...]. Kuirálu se aproximou, cavou e desenterrou tudo. Ficou com as coisas de caraíba. O chefe deles foi aquele que as tinha trazido e que tinha sido morto [...]. Os caraíba foram para o córrego das palmeiras *kââ*, onde Kuirálu estava cortando uma palmeira bem alta [...] ele derrubou uma palmeira que caiu sobre a canoa dos caraíba e a afundou [...] outros caraíba tinham deixado muitas carabinas encostadas nas árvores [...]. Aí estava Kuirálu, nosso vingador, para pegar as armas".

Kuirálu não é o único "herói vingador" das narrativas kuikuro. Em outras contam-se as peripécias de Ihúmpe, membro de outro *ótomo* de *óti*, o de Isága. Ihúmpe empreende uma longa viagem até à moradia dos brancos para resgatar os sogros e a esposa prometida "roubados" pelos caraíba. Na viagem ele, também, chega aos limites do mundo conhecido, após atravessar aldeias de *gikóro*, "índios bravos", caracterizados por costumes repulsivos como o de se alimentar de tabatinga, urucum e casca de árvore, e encontra ao longo dos rios crianças famintas ou prestes a serem devoradas pelas onças, raptadas e abandonadas pelos brancos. Ihúmpe consegue libertar os seus do cativeiro, cortando os fios de arame que perpassam seus pés e subtraindo a sogra ao caraíba que a mantinha como esposa em sua cama. Ihúmpe, como Kuirálu, ao aproximar-se da aldeia dos brancos, mata alguns deles e rouba carabina, roupa, tesoura, machado, dos quais acaba se servindo na fuga encalçado pelos barcos dos caraíba. "O que é caro para eles?", diz Ihúmpe repetidamente, deixando expostos os objetos ao longo da fuga, até convencer os brancos a desistir da perseguição, satisfeitos com o "pagamento" representado pela devolução dos "valiosos" bens.

Voltando a nossa narrativa de referência, em sua terceira parte, quase se sobrepondo à entrada em cena de Kuirálu, é contado o episódio de como os chefes de *óti* acabam sendo aprisionados, levados para as aldeias dos brancos, para voltar com estes finalmente e definitivamente "amansados", que "não mais matam mas chegam trocando seus pertences". Esse acontecimento é importante por marcar um corte na história das relações com os brancos, uma mudança relatada como abrupta e possível graças aos chefes aprisionados, aos quais se atribui o papel de verdadeiros "pacificadores", "civilizadores" dos caraíba selvagens e assassinos:

"Depois que tinham pego os chefes, depois de tê-los vestidos com camisas, calças e sapatos, vieram de novo [...]. Arâhi, Painigkú e Kujaicí estavam com eles [...]. Estes não deixaram que eles matassem mais [...] assim nossos antigos ficaram novamente muitos. Kujaicí, Painigkú, Arâhi, Ihikutáha mandaram os caraíba darem 'presentes' [...]. Chegaram as facas, os machados, poucos. Era outro o instrumento para cortar, nos tempos antigos. Con-

Os grupos de Óti

tam que para fazer roça cortavam primeiro os paus pequenos, depois derrubavam as grandes árvores com dentes de piranha vermelho [...]. Apareceram as facas afiadas [...] aos poucos os caraíba chegaram, aos poucos as facas aumentaram [...]".

Já selada essa espécie de paz, Kálusi é a personagem da quarta parte, representando a consolidação da troca com o novo branco "manso". Identificamos Kálusi com Karl von den Steinen, que visita as aldeias karib na época de Kuhikúru, primeiro sítio do atual *ótomo* kuikuro.

Abrimos aqui um parêntese necessário para contextualizar a origem (*kukoporipârâ*) do *ótomo* kuikuro, seguindo o esquema sugerido pelo cruzamento das próprias narrativas indígenas.[6] Segundo os Kuikuro, a sua existência como grupo com uma identidade definida e definitiva começa com a fundação de uma aldeia por parte de um dos chefes de *óti*, Mâcâmâ, compelido a abandonar os seus em decorrência de um conflito de tipo faccional. Isso levou à fissão de um contingente considerável que foi se juntando aos de Mâcâmâ, vindo da aldeia (ou conjunto de grupos locais) de *óti*. Kuhikúru surgiu na beira de uma lagoa repleta de peixes *kúhi*. Os Kuikuro dizem que foi nesse momento que se deu a separação entre seus antepassados e os antepassados dos Matipu ou *Uarihâtâ ótomo*, um dos grupos de *óti*. Essa separação física é considerada também o ponto zero de uma distinção lingüística. Daí em diante, a fala dos Kuikuro "ficou reta, direta", enquanto a dos Matipu "ficou caída, dura", expressões que, não obstante o ponto de vista valorativo, descrevem bem as distinções prosódicas entre os dois dialetos, ainda hoje emblemas de identidades sociais contrastivas. Robert Carneiro (1957) calculava, em sua visita aos Kuikuro em 1953-4, que Kuhikúru de-

via ter sido abandonada quarenta anos antes, depois de uma ocupação de vinte ou trinta anos, o que corresponde à época da viagem de Von den Steinen.

Kálusi é uma figura importante. Segundo os velhos Kuikuro, ele não apenas veio "para trocar bens", como também "trocou seu nome", sinal definido de amizade; ainda hoje existe e é transmitido o nome de Kálusi no alto Xingu. A partir desse momento a tradição oral indígena corre paralela, com alguns desencontros, à história documentada. De fato, o explorador alemão não alcança as aldeias karib do Kuluene; é entre os Nahukwá do Kuliseu que é informado da existência de um grupo cujo nome ele registra como Puikuru, Guikuru ou Kuikutl, mais ao leste. Também a passagem de Von den Steinen se tornou um conteúdo das *akiñá* karib e, muito provavelmente, de todos os grupos alto-xinguanos:

"Tempo depois, quando havia muitas crianças, chegou Kálusi [...] na época em que os caraíba já eram bons [...]. Levaram as coisas trazidas por Kálusi no meio da aldeia para a partilha [...]. Os antigos saíram das casas, as mulheres fizeram fila [...]. Os chefes deram os colares nas mãos das mulheres, colares brancos, miçangas 'olho de peixe' [...]. Depois as facas para os homens, machados, anzóis... Foi Kálusi que trouxe primeiro as miçangas, muito tempo atrás, dizem as mulheres. Partilharam tudo [...]. Kálusi foi trocando por colares de caramujo [...]".

A última parte da narrativa fala das viagens para as aldeias Bakairi, já deslocadas ao sul no rio Paranatinga e em contato intenso com as frentes colonizadoras, após a partida de Kálusi, de onde os alto-xinguanos retornam com mais bens e com doenças, primeiro registro explícito das epidemias. As "coisas" dos caraíba são assim representadas nas *akiñá* por três perspectivas: num primeiro momento são "roubadas", depois objeto de trocas, enfim associadas claramente às doenças. A partir deste último, os brancos passam a ser chamados, também e até hoje, de *kuríhe*, termo que designa o feitiço acionado pelos *kurihé óto*, os "donos de feitiço", outra causa de eventos de doença e morte:

"Começaram as mortes. Chegaram as doenças-feitiço (*kuríhe*). Ficamos poucos [...]. As flechas feitiço voaram. Muitos morreram. Os de Kuhikúru acabaram, acredite, no tempo das viagens dos caraíba. Contam os antigos que os colares de 'olho de peixe' eram enterrados com os mortos. Kálusi foi embora. Passou um ano e o pessoal de Kuhikúru viajou até os caraíba, até as aldeias dos Bakairi. De lá trouxeram a tosse. Tinham ido buscar facas, contam. Deram facas, tesouras, machados. Veio a tosse".

As *akiñá* kuikuro nos contaram uma história que de algum modo configura uma imagem do que se passou até Von den Steinen, uma história de conflitos sangrentos com os brancos, de fugas, abandono de aldeias, deslocamentos, epidemias, com ciclos de crises e recuperações demográficas ("ficaram poucos", "ficaram muitos de novo"). É possível que os grupos de *óti*, estabelecidos entre os rios Kuliseu, Buriti e Kuluene, tivessem sido formados ou, possibilidade mais interessante, tivessem absorvido grupos karib vindos do leste do rio Kuluene. Houve, assim, a consolidação progressiva e processual do subsistema karib alto-xinguano que, sofridos subseqüentes reordenamentos territoriais e redimensionamentos populacionais, existe até os dias de hoje. Recuamos até, aproximadamente, meados do século XVIII; não podemos excluir, aliás é plausível considerar, a hipótese de que as conseqüências do contato, embora ainda indireto, alcançassem a região já naquele tempo limite da memória histórica. Não seria por demais conjetural projetar nesse passado mais longínquo as vicissitudes dos alto-xinguanos que podemos acompanhar a partir de Von den Steinen.

O SÉCULO XX NO ALTO XINGU: HISTÓRIA INDÍGENA E HISTÓRIA ESCRITA

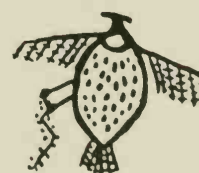
Von den Steinen nos deixou um quadro bastante detalhado do povoamento da bacia do alto Xingu no fim do século passado. Graças a ele, temos uma idéia do número de aldeias e de habitantes: 3 mil índios, pelos cálculos aproximados do viajante, distribuídos numa rede de numerosos grupos locais de línguas diferentes e relacionados entre si. A sociedade alto-xinguana já existia; em cada aldeia, Von den Steinen encontra indivíduos provenientes de outras, visitantes ou residentes.

A primeira expedição em 1884 realiza o levantamento geográfico do curso do rio Xingu. Partido de Cuiabá, o explorador alcança as

nascentes do rio Batovi, desce até a confluência com os rios Ronuro e Kuliseu e, finalmente, entra no rio Xingu. Ao longo da viagem, encontra várias aldeias indígenas: as dos Bakairi (Karib) "mansos" dos rios Paranatinga, Novo e Arinos e quatro dos Bakairi do rio Batovi. Recebe informações sobre os Kamayurá e os Nahukwá ao leste, sobre Kustenau e Trumai mais rio abaixo, e sobre os Suyá. Ainda no Batovi depara com os Kustenau; prosseguindo, na embocadura do rio Kuliseu encontra os Trumai. Já em pleno Xingu, lá estão os Suyá com dez Manitsawá deles prisioneiros. É um mapa desenhado na areia por um velho Suyá indicando a localização dos grupos do Kuliseu e do Kuluene que convence Von den Steinen a empreender a sua segunda viagem, agora com o objetivo de explorar detidamente o curso do rio Kuliseu.

Em outubro de 1887, Von den Steinen volta ao rio Batovi (Steinen, 1940:191-7); superado o divisor entre este e o Kuliseu, atravessa a porção ocidental do território karib. Quatro aldeias bakairi constituem passagem obrigatória antes de se chegar às três aldeias nahukwá do Kuliseu. Mais rio abaixo, estão localizadas três aldeias mehináku (arawak), uma aweti (tupi), duas yawalapiti (arawak), quatro kamayurá (tupi) e uma araweté, grupo que Von den Steinen considera um "cruzamento de Yaulapiti e Aueto". No Kuluene, acima da confluência com o Kuliseu, os Trumai, sofrido mais um ataque dos Suyá, planejam instalar-se na aldeia aweti. Quanto aos Karib do Kuluene, Von den Steinen resume as informações obtidas na primeira aldeia bakairi do Kuliseu, dando as coordenadas geográficas a partir daquele ponto: os Anuakúru ou Anahuku a sudeste (são os nossos grupos de *óti*), os Aluiti ou Kanaluiti ao leste, os Yamurikumá ou Yaurikumá de leste para leste-sudeste, os Apalaquiri a leste-nordeste, os Puikuru a leste-nordeste (os de Kuhikúru), os Mariápe a nordeste. Conclui que, incluindo os Guapiri, Yanumakapu e Nahukwá do Kuliseu, existiriam nove aldeias "nahukwá". Von den Steinen reconhece que "cada aldeia tem seu nome e o estrangeiro não pode, ao ouvi-lo, discernir se se trata de uma tribo nova ou de outra já conhecida". Muito provavelmente havia mais "aldeias" ou grupos locais além dos mencionados em toda a região entre Kuliseu e Kuluene. Von den Steinen usa o termo "nahukwá" para referir-se a um agrupamento lingüístico karib com diferentes dialetos e acrescenta que "os Bakairi possuem um sentimento de nacionalidade mais pronunciado, pois todos eles se chamam de Bakairi, quer habitem a nascente do Arinos, quer do Paranatinga, do Batovi ou do Kuliseu".

Sintetizando a situação encontrada por Von den Steinen, as aldeias Aweti, Yawalapiti, Kamayurá e Trumai estavam nas margens do rio Kuliseu entre 12°30' e 12° de latitude sul. O mesmo valia para as aldeias Waurá e Kustenau nas margens do Batovi. Apesar da depopulação que reduziu drasticamente o número de aldeias e extinguiu os Kustenau, cujos poucos sobreviventes foram absorvidos pelos Waurá, podemos afirmar que esses grupos permaneceram no mesmo território até hoje. Os grupos karib do Kuluene ocupavam as margens do dito rio entre as latitudes 12° e 13° sul. Como veremos a seguir, houve a partir da passagem do século mudanças da localização dos Karib alto-xinguanos em decorrência da intensificação do contato. De qualquer maneira, eles se consideram até hoje os senhores da região entre Kuliseu e Kuluene, incorporando nela os sítios ocupados no século passado.

Três outras expedições alemãs retomam os rastros de Von den Steinen. Em 21 de maio de 1986, Hermann Meyer e sua caravana deixam Cuiabá para uma viagem de sete meses pelos rios Jatobá e Ronuro até as cabeceiras do Xingu, e voltam pelo Kuluene e Kuliseu (Meyer, 1897a, 1897b). Retornava três anos depois à mesma região, contatando novos grupos karib, mas sem conseguir alcançar os Nahukwá e os Akúku (Kalapalo) mais afastados do percurso. Meyer fez importantes observações sobre as mudanças ocorridas (Emmerich, 1984:43). Observou uma tendência de as aldeias se aproximarem do Kuliseu, o qual, dadas as relações entre os Bakairi do Kuliseu e do Paranatinga, passou a assumir cada vez mais o papel de via de acesso de bens industrializados. Das aldeias bakairi, uma tinha desaparecido e as outras mostravam sinais de declínio; grande parte de seus moradores já havia se transferido para o Paranatinga, atraída pelos patrícios "mansos" e pela facilidade de obtenção de bens "civilizados". Além disso, sucessivas epidemias se abateram sobre os grupos situados nos caminhos de entrada do alto Xingu, os Bakairi e Nahukwá do Batovi e do Kuliseu.

Max Schmidt (1905, 1942), outro discípulo da escola etnológica de Berlim, retomava contato com os Bakairi, Nahukwá e Mehináku do Kuliseu por ocasião de sua expedição em Mato Grosso em 1900-1. Schmidt nos faz saber que o Bakairi Antonio, guia de Von den Steinen e de outros viajantes, tinha voltado ao Xingu em 1886 trazendo índios xinguanos em visita às aldeias do Paranatinga, acontecimento registrado nos relatos kuikuro (Emmerich, 1984:45). Menget (1977:15) resume os resultados dessa primeira fase do "contato científico" que "possibilitou calcular aproximadamente a população indígena, identificar a filiação lingüística de cada tribo, comparar essas sociedades [...] com os grupos indígenas já conhecidos no Brasil [...] as expedições tiveram a curto prazo conseqüências muito mais nefastas para os próprios índios. Os Bakairi do alto Xingu, primeiro grupo encontrado por Von den Steinen em 1884, retomam as relações interrompidas com seus irmãos do Paranatinga, já aculturados e explorados pelos fazendeiros locais. As oito aldeias recenseadas pelo explorador alemão em 1884 no alto Batovi e no alto Kuliseu haviam desaparecido totalmente em 1914. Cronologicamente, o segundo serviço a eles prestado pela civilização ocidental (depois dos pagamentos pelo seu trabalho como guias e pelos objetos 'de coleção' etnográfica) foi a gripe e outras doenças viróticas, contraídas entre seus patrícios semicivilizados ou 'mansos'; os sobreviventes se integraram às duas aldeias Bakairi do Paranatinga".

No segundo período da história documentada do alto Xingu, entre 1915 e 1946, há dois novos fatores, inter-relacionados, em jogo. Em primeiro lugar, as terras do Mato Grosso começaram a ser valorizadas para fins de colonização. Em segundo lugar começou a se concretizar a vontade política de proceder à ocupação e exploração dos territórios que estavam sendo mapeados pelas expedições militares da Comissão Rondon. Se o alto Xingu ficou preservado da invasão dos seringalistas, dada a ausência da matéria-prima, a borracha, em suas matas, foi, contudo, alvo dos planos da Comissão Rondon, que realizou duas expedições, em 1920 e em 1924. Na figura e na idelogia do marechal Cândido Mariano da Silva Rondon se unificavam o espírito da conquista, do "desbravamento" do interior brasileiro, e o indigenismo inspirador do Serviço de Proteção aos Índios, órgão do governo brasileiro criado em 1910.

O capitão Ramiro Noronha (1952) inaugura a exploração do rio Kuluene em 1920, após ter fundado o Posto Indígena (P. I.) Simões Lopes ou Bakairi, no rio Paranatinga. Na viagem encontra "Cuicuru, Calapálo, Navuquoro" e no Kuliseu os "Nahuaquá". O posto de assis-

Na aldeia kuikuro, servidores do SPI (na foto Nilo Veloso) recebem pequi fermentado dos índios: troca de "presentes". Expedição ao longo do rio Kuliseu, 1944.

tência aos Bakairi do Paranatinga já estava ligado por uma estrada à cidade de Cuiabá e até 1946 o P. I. Simões Lopes foi a porta de entrada para o alto Xingu. Índios dessa região visitavam o posto com freqüência. Foram sem dúvida esses contatos que, mais uma vez, possibilitaram a difusão de doenças que reduziram ainda mais e de modo drástico a população alto-xinguana.

Em 1931, Vincent C. Petrullo (1932), procurando notícias do coronel inglês Percy Fawcett, desaparecido alguns anos antes, percorre de barco e sobrevoa com um hidroavião Kuluene e Kuliseu. Petrullo acrescenta aos grupos karib já conhecidos outros como os Naravute, Tsuva e Aipatse. Em 1944-5, continuando as atividades da Comissão Rondon, a equipe do cineasta Nilo Veloso visitou Kuluene e Kuliseu (Veloso, 1947). Até então, os grupos alto-xinguanos, em particular os karib, apesar de já terem sofrido uma queda demográfica, continuavam nos mesmos territórios do fim do século XIX. Os anos 40, contudo, representam a mudança mais dramática deste século, com o recrudescimento das epidemias e a entrada em cena da Expedição Roncador-Xingu, que acaba instalando definitivamente a presença entre os índios dos "caraíba", agora agentes indigenistas.

No ano de 1943 foram criadas pelo governo de Getúlio Vargas a Fundação Brasil Central e sua frente de campo, a Expedição Roncador-Xingu, com o objetivo de colonizar toda a região de Goiânia à Amazônia.[7] Em 1946, a expedição, integrada pelos sertanistas Claudio, Orlando e Leonardo Villas Boas, atingiu as cabeceiras do rio Kuluene, onde foram abertas duas pistas de pouso, embriões dos primeiros postos militares do Xingu, Garapu e Sete de Setembro. Logo foram estabelecidos os contatos com a população karib dos rios Tanguro, Sete de Setembro e Kuluene. Assim, os Akúku, Kalapalo e Naravute passaram a freqüentar assiduamente outro posto da expedição, o posto Kuluene (12°44'40" de latitude sul). A expedição partiu desse ponto rumo ao Morená, confluência dos formadores e origem do rio Xingu, não sem deixar os grupos karib contaminados pela gripe.

Os Kuikuro lembram a chegada dos Villas Boas e contam as *akiñá* "Orlando *apakipârâ*" ("o aparecimento de Orlando"), *akiñá* considerada "não verdadeira", já que trata de acontecimentos testemunhados em primeira pessoa pela geração dos atuais *akiñá óto*, por isso relato ainda atual, narrativa que não pode ser considerada ainda parte da memória tradicional. Lembram como chegaram as notícias do "aparecimento" dos caraíba entre os Kalapalo, o pouso dos aviões e a decisão de alguns curiosos de partir para as cabeceiras do Kuluene para ver de perto as novidades, sempre na expectativa de conseguir os já cobiçados bens industrializados. Lembram como entre esses curiosos estivessem alguns Kamayurá e Yawalapiti, que iriam levar os expedicionários até o Jacaré, na confluência dos formadores, antigo sítio trumai, onde surgiria a maior base militar aérea do Brasil Central, estação de controle da rota Rio de Janeiro-Manaus-Miami. Graças a uma aliança firmada naquele momento no Kuluene, Kamayurá e Yawalapiti se tornariam os grupos "de confiança" dos irmãos Villas Boas, já ocupados em organizar a fixação da assistência indigenista no alto Xingu. Os Yawalapiti, dispersados por várias aldeias, numa fase crítica de sua sobrevivência, encontrariam nessa aliança a possibilidade de sua reconstituição enquanto grupo distinto ao

Em cima: Distribuição de "presentes" dos caraíbas em uma aldeia karib do Kuliseu. Expedição do SPI de 1944. *Embaixo*: Índios posam com roupas dadas pela expedição do SPI, 1944, rio Kuliseu.

reerguer uma aldeia estrategicamente apoiada ao P. I. Leonardo. Entre os curiosos que assistiam às operações da Expedição Roncador-Xingu no Kuluene, havia um índio que iria ser guia dos brancos da expedição até suas aldeias, um Kuikuro, descendente de Nahukwá, familiarizado com a língua portuguesa por ter trabalhado no P. I. Bakairi Simões Lopes e nas fazendas vizinhas. Lembram que foi esse primeiro guia dos brancos a exercer, daí em diante, o papel de "dono dos caraíba", mediador prestigiado, poderoso e invejado entre os dois mundos, um novo gênero de "chefia" heterodoxa e conflitiva. Lembram que foi "o dono de caraíba" a convencer os Kuikuro a acatar os planos da administração do recém-criado Parque Indígena do Xingu e abandonar suas aldeias tradicionais, num movimento, como veremos, dramático e inevitável. Além disso, os próprios Yawalapiti que tinham encontrado refúgio entre os Kuikuro durante a fase de crise de seu grupo funcionariam como instrumento de aproximação entre seus antigos anfitriões e os novos "chefes" brancos.

A entrada da Expedição Roncador-Xingu significou a retomada, agora de modo mais sistemático, de pesquisas científicas. Em 13 de fevereiro de 1947 foi apresentado ao Departamento Cultural da Fundação Brasil Central o plano de investigações por parte de antropólogos e naturalistas do Museu Nacional do Rio de Janeiro, entre os quais Eduardo Galvão, Pedro Lima, Helmut Sick.[8] As viagens de pesquisas foram realizadas entre 1947 e 1952 e dos relatórios de seus resultados depreendemos, em particular, uma nova configuração da ocupação dos grupos karib e as perdas demográficas. Estamos aqui nos referindo especificamente às informações contidas nos relatórios de Pedro Lima que visitou os Karib em 1948 e em 1952 (Lima, 1950a, 1950b).

Se em 1947 ainda existia uma pequena aldeia tsuva perto da lagoa de Tahunúnu e outra igualmente reduzida dos Aipatse próxima do local da atual aldeia kuikuro, em 1949 só restava uma casa tsuva com dezesseis pessoas e em 1951 podiam ser identificados remanescentes tsuva e aipatse entre os Kuikuro. Estes se encontravam ainda dentro dos limites de seu território tradicional, subindo mais algumas horas o Kuluene, em duas aldeias quase geminadas chamadas de Lahatuá e Atâka, nas margens dos lagos homônimos, sítios posteriores à aldeia de *Kuhikúru*. Os Kalapalo, absorvidos alguns poucos sobreviventes dos descendentes dos antigos *Akúku*, *Kanurijahâtâ* e *Agarahâtâ* (os Naravute ou Navuquoro mencionados por viajantes e pesquisadores), já estavam reunidos em volta do P. I. Kuluene, acolhendo os expedicionários e em processo de abandonar as aldeias mais afastadas. Os Nahukwá, os *Jâramâ ótomo*, do Batovi e do Kuliseu e os Matipu, os *Uarihâtâ ótomo* que tinham ficado na região de *óti* após a separação dos *Kuhikurú ótomo*, haviam já pago um preço alto por estarem situados nos antigos pontos de acesso ao alto Xingu. Dizimados, 28 Nahukwá e dezesseis Matipu se juntaram por volta de 1950 na aldeia de *Marijapéi*, sítio dos Mariape de Von den Steinen no baixo Kuluene.

O ano de 1954 é duplamente significativo para os índios do alto Xingu. Nele foi criado o P. I. Capitão Vasconcelos (depois P. I. Leonardo Villas Boas), novo ponto de referência para a procura de assistência médica e de bens industrializados, principais sustentáculos do regime tutelar e da dependência em relação aos brancos. O P. I. Leonardo passou, assim, a representar o marco definitivo da presença do Estado brasileiro em território indígena, centro de irradiação de uma experiência, a dos irmãos Villas Boas, que se tornaria um filão da tradição indigenista nacional. A fórmula villasboasiana seria uma síntese de preservacionismo isolacionista, proteção efetiva com gradual e controlada integração dos índios, manutenção de um espaço imemorialmente indígena apropriado pelo Estado como reserva não somente para seus habitantes originais, como também para outros grupos que ali iriam "se refugiar", uma vez que suas terras fossem liberadas para a colonização.

No mesmo ano de 1954 uma violenta epidemia de sarampo abalou ainda mais o alto Xingu. O sarampo atingiu todas as aldeias. Os grupos karib mais afastados do P. I. Leonardo, enfraquecidos e apavorados, resolveram aceitar as propostas dos Villas Boas de mudarem suas aldeias para perto do posto; no começo dos anos 60 um movimento geral deslocou os Kuikuro e os Kalapalo dos altos Kuliseu e Kuluene para o baixo Kuluene. Ao sarampo devemos acrescentar outra forte razão que compelia ao abandono das antigas aldeias. Com a concretização do projeto do Parque Indígena do Xingu em 1961, os limites me-

ridionais da reserva excluíram as terras aweti, mehináku, kalapalo e kuikuro. Somente em 1968 e em 1971 foram sucessivamente incorporados esses territórios, estabelecendo a fronteira sul do parque na altura da latitude 13° sul. Com a demarcação realizada em 1978, esse perímetro passou a representar para os índios dos formadores o fechamento definitivo de seus territórios. Os Kalapalo se transferiram, assim, para a localidade de Aiha e os Kuikuro para Ipace, sítio do já extinto grupo homônimo (os Aipatse da literatura etnográfica). A partida de Lahatuá foi dolorosa; lá, lembram os velhos, deixaram os mortos do sarampo, enterrados às pressas em valas comuns; a aldeia era grande e bonita, com muito peixe, muito pequi e muitos caramujos, matéria-prima dos preciosos colares karib.

Os anos 50 se fechavam com um balanço dramático para os povos dos formadores. Felizmente, entre 1960 e 1970 o processo de depopulação se inverteu e deu lugar a uma lenta mais gradual recuperação, com a consolidação de uma assistência médica constante e eficaz e com o início das campanhas de imunização, frutos positivos do reconhecimento oficial e internacional do parque. Com isso, por outro lado, os índios alto-xinguanos se tornavam cada vez mais dependentes dos brancos, protetores e fonte aparentemente inesgotável de bens.

Cabe aqui dar uma idéia do perfil das vicissitudes demográficas da população alto-xinguana dos formadores à guisa de ilustração. Em 1887, Von den Steinen calculava a população da região em 2500 até 3 mil pessoas, com um número de aldeias estimado entre 28 e 34. Em 1926, o cálculo desce para 1840 pessoas em doze ou treze aldeias; em 1948 são cerca de 735 índios em nove aldeias. Segundo dados da Escola Paulista de Medicina (EPM), a população alto-xinguana cresceu para cerca de 1500 pessoas em 1987, e para 1659 em 1990. Se tomarmos mais especificamente os grupos karib, temos o seguinte quadro:

Kuikuro: 1947, 130 pessoas; 1954, sarampo com letalidade de 6,71%; a partir de 1970, aumento anual de 1,3%; 1981, duzentas pessoas; 1984, 221 pessoas (Agostinho, 1973; Franchetto, 1986; arquivo Parque Indígena do Xingu (PIX), CEDI-SP); 1987, 240 pessoas (EPM); 1990, 277 pessoas (EPM).

Kalapalo: 1947, 142 pessoas; 1946, surto de gripe com letalidade de 13,8%; 1954, sarampo com letalidade de 26,66%; a partir de 1970, aumento anual de 1,9%; 1968, 109 pessoas; 1980, 169 pessoas; 1984, 191 pessoas (Agostinho, 1973; Basso, 1981; arquivo PIX, CEDI-SP); 1987, 229 pessoas (EPM); 1990, 249 pessoas (EPM).

Matipu-Nahukwá: 1947, 44 pessoas; a partir de 1963, aumento anual de 4,1%; 1977, 68 pessoas; 1984, 74 pessoas nas duas aldeias de Marijapéi e de Agahâga (Agostinho, 1973; Picchi, 1983; arquivo PIX, CEDI-SP); 1987, 84 pessoas (EPM); 1990, 102 pessoas (EPM).

CHEGANDO AO SÉCULO XXI: PERSPECTIVAS PARA O FUTURO

O sistema social e político da região dos formadores do rio Xingu é produto histórico de muitos séculos e o processo de sua formação continua em face de novos acontecimentos e por meio de novos redimensionamentos.

Com as epidemias sob controle, a redução significativa da mortalidade e o incremento populacional, este fim de século XX representa, pelo menos, uma definitiva recuperação demográfica e prepara uma nova fase de reprodução de grupos locais em um maior número de aldeias. Por outro lado, assiste-se, desde a saída dos Villas Boas da administração do Parque Indígena do Xingu em 1975, e após sucessivas e atribuladas gestões da Funai, a um progressivo declínio da assistência oficial, uma crise hoje em dia crônica e irreversível.

O rearranjo territorial dos *ótomo* alto-xinguanos parece ser agora influenciado não tanto pela dependência dos postos de assistência dentro do parque, como acontecia na época de maior fragilidade e de presença mais sólida do indigenismo de Estado. Há hoje um movimento espontâneo que, por um lado, volta a obedecer, na medida do possível, à lógica política interna das fissões dos *ótomo* e, por outro lado, se dirige cada vez mais para o exterior, para os centros urbanos mais próximos, como as cidades "de fronteira" de São José do Xingu e de Canarana, onde os índios se defrontam, agora sem mediações, com novas experiências. Cresce a consciência dos limites definitivos do parque, de seu perímetro não mais circundado de florestas virgens, mas sim por um anel de fazendas; cresce, assim, a consciência da necessidade de fiscalizar permanentemente esses limites e de ocupar a faixa pe-

riférica do parque, controlando as intrusões, os desmatamentos e a poluição das nascentes. Os Kuikuro, por exemplo, continuam pensando em voltar a seus antigos territórios — Tahunúnu e Lahatuá — nunca de fato abandonados, já que continuaram a ser visitados periodicamente.

Inicia-se outro capítulo da história alto-xinguana. Novos arranjos das alianças políticas internas estão se delineando, incluindo, agora, não apenas os *kúre*, os próprios grupos dos formadores, mas também, os "outros índios", os *gikóro*, os "bárbaros" definitivamente vizinhos dentro dos limites do parque (Kayabi, Kayapó, Txikão), ou aliados potenciais numa identidade geral de "índios" fora desses limites. As políticas internas estão cada vez mais se projetando e assimilando problemas para além do mundo indígena: Funai, políticas governamentais; uma pluralidade de organizações assistenciais que se apresentam com soluções para os problemas de sobrevivência e dependência, e com as quais os índios têm que saber negociar e barganhar; saber dos direitos bem ou mal assegurados pela lei às minorias indígenas, aprendendo, por exemplo, a reivindicar o controle sobre a venda da imagem, uma vez que o alto Xingu se firmou como "o cartão-postal" do índio genérico brasileiro por meio de fotos, filmes, reportagens.

A dependência definitiva dos bens industrializados e a crise da assistência oficial exigem que os índios procurem formas de inserção no sistema caraíba que lhes permitam manter-se como consumidores sem perder sua autonomia das leis de mercado dos brancos e sua diferença cultural. Há hoje no parque professores e monitores de saúde, tratores, caminhões, antenas parabólicas, energia solar, rádios em cada aldeia, enfermarias, bicicletas, gravadores... os velhos morrem e os jovens estão se mostrando cada vez mais fascinados pelo universo caraíba, empreendem viagens para as cidades, circulam por Brasília, São Paulo, Rio de Janeiro... projetos e propostas "educacionais" se sucedem, com escolas e experimentos de alfabetização... pesquisadores e produtores de imagens de todos os tipos continuam freqüentando o parque... e os alto-xinguanos continuam com o mesmo orgulho de serem os

Os irmãos Villas-Boas. O gesto da dádiva dos caraíba imortalizado em estúdio.

índios "de verdade", pacificadores e civilizadores de um mundo que é selvagem, espantoso em suas invenções e poder de sujeição.

FONTES

As principais informações sobre as sociedades indígenas da bacia dos formadores do rio Xingu anteriores aos anos 40, início das pesquisas científicas com trabalho de campo, estão contidas nas crônicas de viagem dos exploradores alemães Karl von den Steinen, Hermann Meyer e Max Schmidt. Destacam-se as duas obras de Von den Steinen, com tradução em português de difícil acesso e sem reedição desde 1942; seus relatos, de leitura extremamente agradável, são ricos em dados etnográficos e históricos.

Dos trabalhos produzidos na primeira fase das pesquisas modernas, o mais importante é o de Eduardo Galvão, onde se propõe a definição do alto Xingu como "área cultural" com características específicas, área de refúgio multilíngüe.

O período posterior à década de 40 enriqueceu os conhecimentos sobre o alto Xingu graças, sobretudo, a uma intensa produção de etnografias sobre os diferentes grupos. Entre os trabalhos publicados, os de maior peso e alcance, tanto do ponto de vista de detalhamento descritivo como pelo alcance teórico e comparativo, são os de Ellen Basso e de Thomas Gregor. Entre os trabalhos não publicados, menciono o de Eduardo B. Viveiros de Castro sobre os Yawalapiti. Apesar de não existir até hoje nenhum estudo aprofundado sobre o sistema intertribal alto-xinguano, cada uma das obras mencionadas contém informações gerais sobre ele; estas podem ser encontradas também na introdução da tese, não publicada, de Patrick Menget sobre os Txikão, grupo karib não pertencente ao sistema alto-xinguano, mas hoje em dia vivendo às suas margens.

Com relação às informações arqueológicas, infelizmente dispomos apenas dos resultados de investigações preliminares realizadas por Simões, Dole e Monod (publicados somente os dois primeiros).

Para quem queira saber mais sobre a história do alto Xingu e do processo de criação do Parque Indígena do Xingu, com dados mais recentes e contextualizados no cenário da política nacional, são relevantes a argumentação jurídica do procurador Gilmar Ferreira Mendes, baseado em *Laudo Antropológico* (Franchetto, 1987), e a dissertação (não publicada) de M. Lucia Pires Menezes. Ambos os trabalhos reconstroem a ocupação indígena imemorial do parque e a negociata de terras em Mato Grosso, nas décadas de 50 e 60, que levou à tentativa de loteamento do território do parque.

NOTAS

(1) Os Karib alto-xinguanos — Kuikuro, Kalapalo, Matipu, Nahukwá — ou pelos seus etnônimos — *Lahatuá ótomo, Áiha ótomo, Uarihâtâ ótomo, Jâramâ ótomo* — formam junto com Bakairi, Txikão e Arara o conjunto karib meridional, ao sul do rio Amazonas. Dentro desse conjunto, podemos reconhecer dois subconjuntos lingüisticamente diferenciados: de um lado os grupos da bacia dos formadores do rio Xingu e, do outro, Bakairi e Txikão-Arara. A proposta dessa divisão precisa ser melhor fundamentada lingüisticamente e, se confirmada, levaria a uma revisão da classificação corrente dos grupos karib (Durbin, 1977).

(2) As evidências normalmente apresentadas para sustentar a hipótese da precedência de migrações de povos arawak seriam: o fato de serem grupos ceramistas cujos artefatos parecem pertencer à mesma tradição ceramista encontrada em sítios arqueológicos; o conservadorismo cultural e a chefia centralizada dos grupos arawak atuais e o "respeito" com que são tratados pelos outros grupos dos formadores; a origem de vários rituais a eles atribuída pelos seus vizinhos; o léxico arawak de vários cantos rituais e da maior parte das fórmulas de cura e mágicas.

(3) Veja-se Seeger (1978) para uma análise das influências alto-xinguanas na cultura dos índios Suyá, grupo jê do alto curso do rio Xingu.

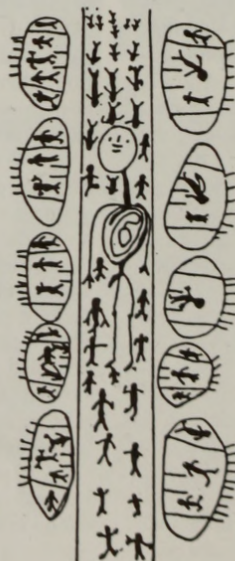
(4) As narrativas kuikuro que constituem fontes da história oral foram coletadas durante pesquisa de campo realizada em 1981 e 1982 na aldeia de Ipacejunto aos "donos de estórias" Ijáli, Atahúlu, Náhu e Irúka.

(5) O termo *ótomo* pode se referir também ao conjunto de parentes considerados não afins da mesma geração de ego (Basso, 1973; Franchetto, 1991).

(6) A narrativa sobre a origem do *ótomo* kuikuro coloca este evento claramente numa dimensão histórica, ao alcance da memória fatual, é uma "estória" de tipo secular. Nesse sentido, contrasta com a narrativa sobre a origem dos brancos, de natureza mítica, onde estes são colocados como criação do herói "trikster" Ríti ao lado das outras duas categorias do universo humano: os *kúre* ou "gente de verdade", que seriam os povos dos formadores, e os *gikóro*, "os bárbaros", "outros índios".

(7) A Fundação Brasil Central (FBC) e a Expedição Roncador-Xingu (ERX) foram empreendimentos de cunho militar-econômico-científico que abriram vastas regiões à exploração econômica e ao controle militar, contatando e "pacificando" vários grupos indíge-

nas ao longo de sua penetração. FBC, ERX e rondonismo do Serviço de Proteção ao Índio (órgão federal indigenista que antecedeu a Funai), com e apesar de seus conflitos internos, formaram a base da experiência indigenista concretizada no Parque do Xingu pelos irmãos Villas Boas. Por outro lado, não podemos esquecer as vicissitudes de antagonismos e alianças entre a FBC e os governos estaduais de Mato Grosso nos anos 50 que constituíram o pano de fundo do loteamento da grande maioria das terras indígenas em Mato Grosso, cujas conseqüências repercutem até hoje (Menezes, 1991; Mendes, 1988).

(8) A então diretora do Museu Nacional (Rio de Janeiro), Heloisa Alberto Torres, e sua equipe de naturalistas e antropólogos foram os principais responsáveis, junto com figuras como Darcy Ribeiro e os irmãos Villas Boas, pela elaboração e defesa do anteprojeto para a criação do Parque Nacional do Xingu apresentado em 1952. Com um perímetro muito maior do que o concretizado por decreto em 1961, o projeto visava, como explicitado em sua justificativa, preservar uma amostra do "Brasil prístino" — com sua flora, fauna e índios — para as futuras gerações e em prol da pesquisa científica. A partir desse momento o alto Xingu e o Parque se consagraram como laboratório, acervo vivo de imagens exóticas, depósito do imaginário nacional.

DOIS SÉCULOS E MEIO DE HISTÓRIA XAVANTE

Aracy Lopes da Silva

A história do povo Xavante (conhecido na literatura como Akwe-Xavante em razão de sua autodenominação, *A'uwe*, e para diferenciá-lo dos Oti e Ofaié) tem algumas peculiaridades de interesse em um volume como este, que busca oferecer um quadro geral da história indígena do Brasil, pondo a claro suas constantes e a diversidade interna dos processos, que se revelam quando são tomados desde a ótica dos povos considerados.

De um lado, os Xavante estiveram sempre mudando de território, em migrações contínuas, desde que se tem registro; de outro, tendo convivido com não-índios pelo menos a partir do século XVIII, negaram-se ao contato em fins do XIX, afastando-se das regiões colonizadas de Goiás e migrando em direção oeste. Iam em busca de refúgio seguro, que encontraram na região da serra do Roncador, para além do rio das Mortes. Ali, no coração do que é hoje o Mato Grosso, em região pertencente à Amazônia Legal, foram alcançados novamente pelos brancos, já na década de 40 deste século. Dessa vez, porém, haviam se esgotado os refúgios nas terras em que lhes apraz viver: os campos cerrados. Por fim, em épocas tão recentes como as décadas de 70 e 80, sofreram — por parte do órgão governamental encarregado das populações indígenas — interferências decisivas em seu destino, que fizeram da história xavante contemporânea um caso exemplar para a descrição e análise da política indigenista oficial brasileira. Examinemos com mais vagar cada um desses pontos.

Por ter estado sempre mudando, conforme narra a história oral para o período mais antigo e a documentação escrita atesta para o período mais recente (a partir do século XVIII), os Xavante não puderam inscrever seu domínio sobre um território permanente. Por outro lado, as constantes migrações (no sentido geral NE-SO) foram feitas mediante o confronto freqüente com outros grupos indígenas. A sua é, ao que tudo indica, uma história marcada por conquista atrás de conquista, atravessando territórios de grupos que, se não eram, tornaram-se inimigos; desalojando uns, fugindo de outros, as guerras parecem ter se sucedido em escala significativa. Pelo menos, assim o registram as narrativas orais a respeito do passado e assim o ancora o *ethos* guerreiro que os caracteriza.

Negar-se ao contato com a sociedade brasileira não foi decisão unânime nem tomada de uma só vez. As fontes indicam cisões internas aos grupos xavante, determinando diferentes destinos para diferentes subgrupos. A história recente, que abrange o período compreendido entre meados do século passado e os dias que correm, diz respeito aos grupos que transpuseram os rios Tocantins, Araguaia e das Mortes. Seus descendentes constituem os *A'uwe*-Xavante atuais.

Durante as duas primeiras décadas deste século e em parte significativa da terceira, já situados em mais de uma aldeia na região do Roncador, os Xavante parecem ter sido pouco molestados nessas terras que conquistaram para si. Em seguida, porém, com a elaboração

de projetos governamentais de ocupação do sertão mato-grossense sob a coordenação da Fundação Brasil Central, tiveram início ações mais agressivas no sentido de sua "pacificação". Da ótica governamental, então como hoje, a abertura da região dependia da liberação do território indígena para o "progresso" e sua conquista aos índios foi tentada por vários caminhos, que receberam farta cobertura da imprensa.

A imagem que, nos anos 40 e 50, a imprensa apresenta dos Xavante ressalta o heroísmo dos que desbravavam o sertão: as notícias mostravam selvagens que flechavam os aviões que sobrevoavam suas aldeias, num misto de belicosidade, barbárie e ingenuidade. Se eram divulgados episódios em que os índios, heróica e dramaticamente, tentavam resistir aos avanços da sociedade nacional por sobre seu território e seu destino, tais artigos pareciam cumprir a função de ressaltar ainda mais a dificuldade e o mérito da proeza que vinha sendo realizada pelos que se aventuravam a enfrentar os índios em prol do desenvolvimento do país. Nessa época, H. Baldus (1954) escreve o seu "É belicoso o Xavante?", um pequeno artigo que recoloca a tão propalada "agressividade" dos Xavante em termos de uma atitude de defesa, própria de uma população, ela sim, agredida.

A partir de meados da década de 40 chegam às cidades informações sobre as primeiras "vitórias", em que se haviam empenhado agentes federais, grupos particulares de "neobandeirantes" paulistas e missionários. A rendição de uma primeira aldeia, à margem do rio das Mortes, é celebrada como a "pacificação dos Xavante": a região estava aberta, afinal, à colonização e ao "progresso"; os selvagens destemidos, afinal, amansados. Abre-se o campo de batalha: a década de 50 divulga notícias das expedições punitivas, dos massacres, das transferências de território, das epidemias que dizimaram mais da metade da população xavante, segundo as estimativas possíveis. Nos anos 60, cala-se a imprensa. Os Xavante deixam de ser notícia. De seu lado, os índios tentam sobreviver, buscando modos de se reorganizar na nova ordem, acomodando-se, como se fosse possível, na perplexidade da perda da autonomia.

Voltam às manchetes nos anos 70. Não mais com as flechas e bordunas atiradas aos aviões. No seu lugar, armas mais eficientes na defesa de seus interesses, desenvolvidas a partir da observação cuidadosa e atenta dos modos do "branco". Tem início uma fase de reivindicações e denúncias. O personagem mais marcante e que sintetiza o período é Dzuru'rã, o "Juruna", como ficou conhecido entre os não-Xavante. Portando um gravador, registrava as promessas e os discursos das autoridades responsáveis pela ação do governo junto às populações indígenas. Chegou a deputado federal pelo Rio de Janeiro e foi, depois, engolido pelas artimanhas da política, que se encarregaram de abalar profundamente seu prestígio como liderança indígena no país.

A projeção de Dzuru'rã e seu gravador foi possível, em grande parte, pelo que vinha realizando, no período, o seu povo. As notícias do início a meados da década de 70, relativas aos Xavante do Mato Grosso, mostram sua atuação decidida no enfrentamento das dificuldades que impediam o processo de demarcação de suas reservas, sua disputa por terras com posseiros e com as grandes empresas agropecuárias. Eram empresas incentivadas e subsidiadas pelo governo federal responsável pelo "milagre" econômico cujas conseqüências o país e o mundo presenciam hoje.

Naquela época, as notícias faziam pensar nos Xavante como índios "conscientes", reivindicadores, sabedores do valor de seu próprio universo cultural e dispostos a defendê-lo; conhecedores de seus direitos e prontos a preservá-los ou recuperá-los. As atitudes dos Xavante chegavam a sugerir um padrão alternativo de relacionamento entre povos indígenas e a sociedade nacional. Sugeriam também novas perspectivas para a própria política indigenista na medida em que provavam a possibilidade de uma minoria fazer-se ouvir.

Nessa altura, e não por acaso, entra em cena um artifício decisivo para a história posterior dos Xavante: aquele que torna o seu caso exemplar dessa fase da política indigenista brasileira, que cala sua voz e abala de modo drástico a possibilidade de os Xavante conduzirem seu próprio destino. Em 1977, a Fundação Nacional do Índios (Funai) elabora e inicia a implantação do "Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante" ou "Projeto Xavante", nome simplificado pelo qual ficou conhecido.

Coordenado por um bacharel em ciências sociais que se apresentava aos índios como

"antropólogo" (cargo criado na Funai sem exigência de formação acadêmica e profissional correspondente), o projeto implicava a aplicação de quantias vultosas para a finalidade publicamente declarada de dar aos índios autonomia econômica e garantir sua "autodeterminação", palavra de ordem do movimento indígena que apenas se esboçava no país e do movimento social que se desenvolvia nas cidades em apoio aos direitos constitucionais dos índios.

Na prática, o empreendimento combinava duas tendências dominantes da política indigenista nacional no período: de um lado, a preocupação desenvolvimentista, que queria ver na Funai a coordenação de empresas rentáveis, nas quais deveriam se transformar as reservas indígenas; de outro, a manipulação política dos grupos indígenas, mediante o jogo entre suas necessidades de sobrevivência, sua informação muitas vezes insuficiente sobre a sociedade, o governo e a economia nacionais e os recursos financeiros e humanos que, de direito, lhes caberiam de qualquer modo.

O resultado desse processo foi exatamente o inverso do prometido aos índios: aumento

Primeiro deputado federal índio no Brasil, Mário Dzuru'rã, popularmente conhecido por Juruna, discursa em um plenário vazio. Sua voz, no entanto, fez-se ouvir para além do Congresso Nacional, como a de um personagem que expressava a vitalidade do movimento indígena, em articulação no país desde fins da década de 70.

Página seguinte, em cima: Vista aérea de 1945 da aldeia de rio das Mortes, que se renderia ao contato no ano seguinte. Construída em região de cerrado, a aldeia em semicírculo abre-se em direção à mata que acompanha as margens dos córregos e rios. As casas abrigam famílias extensas, cujo tamanho pode variar, aproximadamente, entre seis e dez pessoas.

Embaixo: Visão aérea da aldeia Xavante do rio das Mortes, obtida em 1945, cerca de um ano antes da "pacificação". Observe-se a reação dos Xavante a este que terá sido, provavelmente, um dos primeiros sobrevôos rasantes de sua aldeia: homens atirando flechas e bordunas ao avião, num pátio vazio de mulheres e crianças. Notam-se ainda os celeiros de grãos ao ar livre, longe do perigo dos incêndios, relativamente comuns nos períodos de seca, nas aldeias tradicionais: cestas cobertas com esteiras côncavas, suspensas em estacas, à frente das casas, evidência da agricultura que já praticavam antes do contato, que viria a tornar-se cada vez mais vital após a sedentarização dos grupos locais.

muito significativo do grau de dependência dos Xavante em relação ao governo federal, abandono e falta de assistência, abalo de certos aspectos da vida tradicional que representavam autonomia econômica e política, acirramento das cisões internas, fragmentação das unidades políticas.

No quadro da política nacional da segunda metade da década de 80, enquanto o movimento dos índios por seus direitos crescia a todo vapor no país e começavam a surgir organizações propriamente indígenas no Brasil, os Xavante vão desaparecendo desse cenário. À época da Assembléia Nacional Constituinte (1988-9), o lugar antes ocupado pelos Xavante passa a ser identificado com outros grupos. Hábeis na condução de suas relações políticas com os brancos, os Xavante parecem ter perdido um *round* precioso com a aceitação das roças mecanizadas para a rizicultura comercial do "Projeto Xavante", com seus tratores e caminhões, seu combustível, suas colheitadeiras, seus adubos e inseticidas, seus técnicos agrícolas, suas toyotas, pick-ups e toda essa parafernália que significou o "investimento" do governo brasileiro nessa modalidade, digamos, capitalista e "moderna" de dominação de povos indígenas.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS PARA O CONHECIMENTO DA HISTÓRIA XAVANTE

Dentre as publicações sobre os Xavante, não há livros dedicados especificamente à história. O tema é tratado como introdução às monografias consagradas ao estudo de sua sociedade e cultura (Maybury-Lewis, 1967; Giaccaria e Heide, 1972; Lopes da Silva, 1986) que cobrem, com maior detalhamento, períodos e espaços um tanto diversos da história e dos subgrupos xavante. Para os séculos XVIII e XIX, o livro de Chaim (1983) sobre os aldeamentos oficiais em Goiás entre 1749 e 1811 é referência obrigatória, ainda que tome, na narrativa, a perspectiva dominante. A década de 70 deste século é o objeto de um artigo de Menezes (1982), que examina o impacto da política desenvolvimentista e colonizadora do leste mato-grossense sobre a estrutura regional e sobre aquela sociedade indígena. Na mesma direção, Shelton H. Davis (1978:143-51) dedica algumas páginas a episódios da história recente do contato envolvendo os Xavante. Relações entre mito e história na cultura xavante são o tema de uma análise preliminar em Lopes da Silva (1984).

O conjunto dos dados disponíveis nem sempre mostra com transparência as conexões entre os blocos de informação contidos em cada obra, não sendo sempre visível sua continuidade exata em termos cronológicos. Tentar analisar as informações disponíveis no conjunto dos trabalhos pertinentes (publicados ou não) e explicitar a ordenação histórica entre os movimentos no tempo e no espaço que permitam compreender a história dos Xavante, tanto quanto possível em termos globais, é um dos objetivos deste ensaio. Trata-se, assim, da elaboração de um guia para pesquisas futuras sistematizando informações contidas em uma bibliografia já bastante extensa e, na maior parte dos casos, pouco acessível, já que constituída por trabalhos acadêmicos não publicados. Isso feito, o ensaio pretende também abrir caminho para pesquisas que possam lançar mão de abordagens e metodologias mais atuais como, entre outras, as que buscam captar o lugar da consciência histórica em sociedades orais e de suas relações com as concepções mitológicas de tempo e de universo.

Vali-me extensamente de um texto fundamental: *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*, de Oswaldo Martins Ravagnani (1977). Trata-se de um dos raros trabalhos acadêmicos voltados especificamente para a reconstituição da história do contato xavante e que se baseia em pesquisa de documentos de época (mas não em história oral). Cobre o período que transcorre entre os primeiros registros escritos (século XVIII) e a "pacificação" pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1946, e possibilita a compreensão das articulações entre o contexto político-econômico dos séculos XVIII e XIX no Brasil Central e as orientações adotadas pela política indigenista oficial.

Parte muito significativa dos dados e análises relativos à história dos Xavante não está publicada: encontra-se em teses e dissertações acadêmicas. De interesse mais diretamente ligado ao tema da história há os trabalhos de Cláudia Menezes (1985) e de Marta Maria Lopes (1988). Menezes tem por objetivo a compreensão dos objetivos e processos da ação missionária junto a uma sociedade indígena. Para o caso de São Marcos, a autora demonstra como "a ideologia religiosa tem tido como

função preparar o caminho para as mudanças econômicas" (1985:363). O trabalho contém dados muito precisos sobre as inovações trazidas, a partir de 1977, com a introdução da rizicultura mecanizada em São Marcos. Lopes (1988:2-3) tem por objetivo "mostrar como as diretrizes econômicas adotadas a partir de 1964 determinaram a política indigenista implantada pela Funai". Para fazê-lo, toma o caso Xavante como exemplar e o analisa sob dois aspectos: o processo de demarcação de suas terras e o "enquadramento deste grupo no modelo de crescimento econômico" por meio da análise do Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante.

Diana Cléa Garcia da Motta (1979) elaborou um texto que, embora constituído por um discurso profundamente ideológico, identificado acriticamente com a política indigenista oficial que prega a inexorabilidade da "integração" dos povos indígenas à sociedade nacional, traz algumas informações de detalhe sobre a condução do processo de atração dos Xavante pelo sertanista Francisco Meireles na década de 40 deste século (1979:139-55).

As teses de Regina Müller (1976) e Laura Graham (1983 e 1990) trazem dados históricos nas respectivas "Introduções", considerados complementares aos temas centrais de seus trabalhos, que são de outra natureza (ornamentação corporal e comunicação visual no primeiro caso, discurso e análise lingüística contextualizada social, histórica e culturalmen-

te, nos outros dois). O trabalho mais recente de Graham interessa à pesquisa histórica por trazer as informações mais atualizadas de que se dispõe sobre a situação presente dos Xavante, inclusive sobre as recentes transformações econômicas e políticas.

O trabalho mais recentemente apresentado sobre os Xavante é a dissertação de Sérgio Medeiros (1990), que contém uma análise dos mitos e sonhos narrados a missionários salesianos por Jerônimo Xavante feita de uma perspectiva literária. Não traz, no entanto, informações atualizadas sobre a situação do grupo. Sua contribuição se dá na interpretação da visão xavante sobre as origens, as transformações e os "brancos" tal como expressa nas narrativas que analisou.

Como se vê, o conhecimento acumulado até o momento deixa ainda amplo espaço para pesquisas documentais bem como para investigações que busquem o registro oral e a interpretação da vivência histórica pelos próprios Xavante. Tais pesquisas são, também, segundo minha avaliação, apreciadas e valorizadas por uma parcela significativa da população xavante de nossos dias.

NO "TEMPO DO ANTIGO": OS XAVANTE EM GOIÁS

Segundo a tradição oral dos Xavante, seus primeiros contatos com não-índios ocorreram em terras situadas "junto ao mar". Antes que se faça um levantamento específico sobre a história tal como registrada pelos próprios Xavante é, porém, difícil indicar com alguma precisão a época e o local onde isso teria acontecido. As informações disponíveis já sistematicamente coletadas são as da documentação de época.

Os registros mais antigos que mencionam os Xavante datam da segunda metade do século XVIII e situam-nos na então província de Goiás, no Brasil Central. Essa região, a partir do fim do século XVI e durante todo o XVII, havia sido percorrida por entradas e bandeiras. Um primeiro momento, marcado por grande violência, corresponde à presença de expedições que visavam ao apresamento dos índios. Os capturados eram encaminhados para os garimpos do estado de Minas Gerais e para a colonização do litoral do país no Rio, Bahia, Pernambuco e São Paulo. Nesse período, vindos do Pará, chegavam a Goiás missionários que buscavam capturar índios para povoar suas missões (Ravagnani, 1977:1).

Ao final do século XVII, já haviam sido descobertas pequenas quantidades de ouro de aluvião na região dos rios Tocantins e Araguaia (idem). Para os Xavante, inicia-se uma história, documentada, de fugas e submissões, marcada pela condição de transitoriedade em relação aos territórios habitados. Deslocamentos impostos pela presença sempre mais próxima de colonizadores brancos marcaram todo o período entre meados do século XVIII e meados do XX.

O OURO E AS FUGAS

Com a descoberta de jazidas significativas em 1722, a mineração do ouro em Goiás marcou a economia regional durante todo o século XVIII e propiciou o povoamento e a proliferação de arraiais. A partir de 1725, muitas minas foram descobertas em várias parcelas do território, inclusive nas regiões vizinhas aos rios Araguaia e Tocantins. Intensificam-se as bandeiras para a região central do país, menos interessadas no apresamento de índios que na procura de metais nobres e pedras preciosas, com grande deslocamento de populações do Nordeste do país e de São Paulo. Os ataques aos índios visavam a desimpedir os caminhos de acesso às minas; seu aniquilamento ou expulsão significava, para os não-índios, a liberação de novas áreas para a procura do ouro.

Do período entre 1720 e 1740, diz Ravagnani (1977:11): "os documentos são lacônicos quanto a atritos com os índios [...]. Pode-se supor que a afluência da grande população teria feito recuar as tribos". Dessa época não há nenhuma referência aos Xavante na documentação conhecida, embora seu território tenha sido percorrido de ponta a ponta pelas bandeiras: ocupavam, então, "a bacia do Tocantins, desde o sul de Goiás até o Maranhão, estendendo-se do rio São Francisco ao Araguaia" (Ribeiro, 1977:65). Ao que tudo indica, sua reação foi bater em retirada (Maybury-Lewis, 1965:349).

A primeira notícia que fontes documentais trazem da existência dos Xavante está em mapa elaborado por Francisco Tossi Colombina, datado de 6 de abril de 1751 (Chaim, 1983:39-42), que assinala o "Sertão do Gentio Xavante" como estando localizado a leste

e nordeste da ilha do Bananal (denominada no mapa "Ilha do Gentio Curumari"), na região compreendida entre a margem direita do Araguaia e a margem esquerda do rio Tocantins.

Durante sua gestão (iniciada em 1749) como primeiro governador da nova capitania de Goiás (desmembrada de São Paulo em 1735), d. Marcos de Noronha recebe, por intermédio de missionários, "notícias das hostilidades a que viviam sujeitas as povoações vizinhas do Tocantins, situadas na direção do hábitat desse silvícola (Xavante)" (Chaim, 1983:60). Em represália, são contratados, com fundos arrecadados entre os moradores do lugar, os serviços de "sertanistas" (idem).

A terceira notícia conhecida data de 1762, em carta do governador da província de Goiás, d. João Manoel de Mello, que escreve de Vila Boa de Goiás em 29 de dezembro daquele ano (Ravagnani, 1977:14-5; Chaim, 1983:60-1). Localiza-os nas vizinhanças de Crixás e Tesouras, na parte meridional de Goiás, entre os rios Araguaia e Tocantins (Chaim, 1983:50), e relata reação agressiva dos Xavante diante da intrusão de seu território (Chaim, 1983:90-1): haviam atacado vários arraiais em setembro do mesmo ano. A reação foi a organização de uma bandeira de quinhentos homens (Ravagnani, 1977:14-5).

Nimuendaju (1942:6) menciona a fundação de Pontal em 1738, em pleno território Acuen (Xavante e Xerente), nos arredores da qual encontravam-se as minas de Matanças, "cujos habitantes foram quatro vezes destruídos pelos Xavante". Não indica, porém, datas precisas. O que se pode afirmar com certeza é a existência de vários outros ataques dos Xavante a partir de 1762. Em represália, foram organizadas pela população bandeiras de caça aos Xavante (Chaim, 1983:61), com dupla finalidade: eram, ao mesmo tempo, punitivas e exploratórias. Buscava-se desesperadamente descobrir novas minas: a produção do ouro, em Goiás, já entrava em declínio.

ALDEAMENTOS OFICIAIS GOIANOS

A década de 1770 caracterizou-se pela organização oficial de várias bandeiras, promovidas pelo governo da província, com a finalidade da descoberta de novas jazidas e, de acordo com as instruções do marquês de Pombal, da redução e pacificação dos índios (sobre a legislação pombalina, consulte-se Chaim, 1983:75-95; Carneiro da Cunha, 1987:58-63; e os trabalhos de Perrone e Karasch, neste volume). O resultado mais importante dessa nova política para a região, do ponto de vista dos colonizadores, foi a liberação do rio Araguaia à navegação. Para os povos indígenas, essa fase significou abrir mão de seus domínios e render-se a amargas experiências de vida nos aldeamentos oficiais.

A mudança de orientação no tratamento dos índios explica-se pela necessidade do desenvolvimento da agricultura, da pecuária e do comércio, ou seja, da diversificação das atividades econômicas em função do declínio da produtividade das minas. Entre 1740 e 1750, os aldeamentos eram, em realidade, prisões indígenas, para onde eram conduzidos os sobreviventes dos ataques dos bandeirantes (Ravagnani, 1977:39). Sua administração obedecia a um regime extremamente rígido, posto em prática pela presença de uma escolta militar e um padre jesuíta.

A partir de 1774, a política dos aldeamentos atingiu milhares de índios Javaé, Karajá, Acroá, Xacriabá, Kayapó e, finalmente, os Xavante (Ravagnani, 1977:36 ss. e 1987; Chaim, 1983:99-152). Nesse período, suas primeiras notícias nos são dadas por Alencastre. Datam de 1775, quando foi fundado o aldeamento São José de Mossâmedes, onde viveram Acroá, Javaé, Carijó e, em menor número, Xavante. Localizava-se nas proximidades de Vila Boa, então sede da província (Souza, 1953:6-8; Chaim 1983:99). Ao norte, estava Pedro III, aldeamento que concentrou o número talvez mais significativo de índios e que estava situado no local conhecido como Carretão. Ali foram instalados, em 1788, os cerca de 2 mil Xavante (referidos pelos cronistas como "de Quá") após conflitos que culminaram na prisão de alguns índios. Estes, levados à sede da província, ouviram do governador proposta de paz. Aceitaram-na, em troca de subsistência garantida no Carretão. No mesmo ano, uma epidemia de sarampo causa cento e tantas mortes (Freire, 1790).

A esperança da economia regional assentava-se na possibilidade de comércio entre o Norte (Pará e Maranhão) e o Sul do país por meio dos dois rios (Ravagnani, 1977:66-75). A sedentarização dos índios faria dos aldeamentos pousadas bem supridas para os navegan-

tes que faziam comércio e forneceriam mão-de-obra (remeiros e batedores) aos viajantes. A curta estada dos Xavante nos aldeamentos explica-se pelo fato de entrarem "para o convívio pacífico com o mundo dos brancos no momento em que estes estão com sua economia em pleno declínio" (idem:72). Há, em decorrência da queda drástica da produção aurífera, uma retração em termos demográficos e o abandono completo de muitos arraiais por seus habitantes (Chaim, 1983: 27).

Outros aldeamentos onde a presença dos Xavante foi documentada são os de Estiva, Salinas/Boa Vista e São Joaquim do Jamimbu, de onde foram transferidos Xavante e Karajá para São José do Araguaia. Há divergências quanto à presença dos Xavante em Thereza Christina/Piabanha: Nimuendaju (1942:6) afirma estarem ali apenas os Xerente; outros autores, inclusive cronistas como Taggia (ou Tuggia), referem-se aos Xavante como estando entre os moradores do lugar.

A situação de abandono em que se encontravam os aldeamentos no início do século XIX pode, ainda que pelos preconceitos do cronista, ser atestada pelas impressões de Cunha Mattos, que os visitou no Carretão em 1823 (apud Souza, 1953:10):

"Os índios que aqui habitam montam a 200, em lugar dos 5000 que já estiveram neste lugar. Têm um capitão-mor indígena e quase todos os seus súditos pertencem à nação xavante e mui poucos caiapós [...]. Estes índios são pacíficos, falam mal o português, são batizados, preguiçosos, embriagados e por hora inúteis a todo mundo".

Nem todos os Xavante aldearam-se, porém. Alguns grupos mantiveram-se arredios, e a eles foram juntar-se remanescentes dos aldeamentos (especialmente os do Carretão), a partir de 1830-40, fugindo de maus-tratos e trabalhos forçados, epidemias e completo abandono. Em 1842, os Xavante atacavam o norte da província e os ataques continuaram até o final do século XIX.

CONFLITOS EXTERNOS, CISÕES INTERNAS: CONQUISTAS E MIGRAÇÕES RUMO AO ISOLAMENTO

Ao longo do século XIX reiniciam-se, como vimos, os conflitos armados; ocorrem cisões internas aos grupos xavante; tem lugar a travessia do rio Araguaia pelos índios *A'uwe*. Fatores econômicos, políticos e demográficos explicam essa verdadeira rebelião dos Xavante frente ao convívio com os não-índios. Havia, na época, uma certa especialização regional das atividades econômicas, com uma maior concentração agrícola às margens do Araguaia e pecuária no Tocantins. Essa última atividade propiciou a dispersão da população não-índia em vasta área de territórios indígenas. Conflitos eram inevitáveis entre os índios ex-aldeados, refugiados em territórios não totalmente controlados pelos brancos, e os não-índios, entregues a atividades de comércio e agropecuária que reuniam poucas famílias a enormes distâncias umas das outras. Com o declínio da mineração, houve uma diminuição drástica da população de Goiás, o que, dada a extensão do território, a tornou rarefeita, mesmo nos arraiais, cuja população numericamente insignificante tornava-se alvo fácil (Ravagnani, 1977:88 ss.).

A legislação veio em apoio aos não-índios: Carta Régia de setembro de 1811 autorizou a guerra contra os Xavante, Karajá, Apinayé e Canoeiros. A "guerra ofensiva" por bandeiras organizadas por particulares com incentivo e favores do governo (concessão de terras e servos indígenas) era incentivada (Ravagnani, 1977:90). No contexto dessa política de agressão aos povos indígenas, foi fundado o presídio de Santa Maria do Araguaia, cujo objetivo era colocar em isolamento índios Xavante e Xerente. A resposta foi um ataque ao presídio, realizado no ano seguinte por uma coligação formada por Xavante, Xerente e Karajá, que o destruiu completamente.

As notícias seguintes indicam que, após esse período, os Xavante recuaram para o norte mas foram barrados pelos Krahô. O Mapa Etno-Histórico de Nimuendaju indica sua presença junto a grupos Timbira (Krahô e Kanakateyé), à margem direita do Tocantins, entre os rios Farinha e Manuel Alves Grande, em 1814. Neste ano são expulsos (Ravagnani, 1977:91 ss.) para o sul. Tudo indica que tenha havido uma cisão interna aos Xavante, já que, apenas quatro anos antes, uma facção procurara o governador, pedindo para ser aldeada. As cisões teriam ocorrido por avaliações diversas quanto à aceitação ou recusa do convívio com os "brancos": "Uma vez experimentado o convívio com os colonizadores, as opiniões devem ter se polarizado" (Ravagnani, 1977:105).

Calcula-se que por volta de 1820 tenha ocorrido a separação não violenta dos povos hoje conhecidos como "Xavante" e "Xerente". Maybury-Lewis (1967:2) estabelece uma data pouco posterior: "Ao que tudo indica, a separação entre os dois ramos dos *A'uwe* ocorreu na década de 1840". Não se sabe, ao certo, se se tratava, à altura do início do século passado, de um único povo ou se tinham identidades próprias mas territórios contíguos ou mesmo comuns, além de profundas semelhanças lingüísticas e culturais e um grau significativo de inter-relações, visitas recíprocas e alianças guerreiras contra inimigos comuns. Os Xerente, hoje, ocupam a margem direita do rio Tocantins, no estado de mesmo nome. Sua história de contato contínuo tem mais de duzentos anos.

Os Xavante constituíam o grupo que rejeitara o convívio com os brancos e que parece ter sofrido nova cisão interna: um grupo mais "ortodoxo" (Ravagnani, 1977:132) ter-se-ia desligado de outros que acatavam o contato e se dirigido à região do rio das Mortes, atravessando-o. No percurso, esse grupo ter-se-ia chocado com os Karajá. De fato, em 1844 é noticiada a presença dos Xavante na ilha do Bananal. A região que passaram a ocupar é mencionada na bibliografia (Chaim, 1983:49) como tendo sido hábitat dos índios Araé que, no século XVIII, "habitavam as proximidades do rio das Mortes". Não há, porém, menção à sua presença na região quando da chegada dos Xavante.

Seu líder era Butsé, de acordo com narrativas orais dos Xavante registradas por missionários salesianos: haviam fundado uma aldeia às margens do rio Araguaia, já afastando-se dos brancos. Dada a insistência destes em forçar a aproximação, os índios resolveram atravessar o rio e fundar nova aldeia, próxima ao rio Cristalino. Tempos depois, um acampamento de "brancos" é encontrado e sua presença é interpretada como possibilidade de ataque iminente. Aproveitando as noites chuvosas da estação, os *A'uwe* fogem e atingem o rio das Mortes. Ali, no meio da travessia, a chegada de botos assusta-os e os impede de cruzar o rio (Giaccaria e Heide, 1972:23); numa outra interpretação, Maybury-Lewis afirma que tal divisão teria ocorrido durante a travessia do Araguaia. Comunicação pessoal de Ravagnani (1977:132) sugere que o grupo a leste do rio tenha sido extinto, já que não há mais referência a eles nos documentos da época. Em seu Mapa Etno-Histórico, Nimuendaju localiza os Xavante a leste do Araguaia até 1844, mas em 1862 já aparecem notícias de sua presença no leste mato-grossense. Para os Xavante atuais, o episódio dos botos ocorreu em *Ö Wawe*, termo comum com que designam tanto o Araguaia quanto o rio das Mortes, ocasionando a separação entre os Xavante e os Xerente, até então um só povo (Lopes da Silva, 1984; Lopes, 1988:37, nota 21; comunicações pessoais de Orestes Abtsiré, 1991, Gustavo Pariõwa, 1991 e Mário Dzuru'rã, 1978, entre outros).

AFINAL, LIBERDADE E PAZ (AINDA QUE RELATIVAS): OS XAVANTE NA SERRA DO RONCADOR

Na região leste do atual estado do Mato Grosso (na época ainda pertencente administrativamente a Goiás) inicia-se para os Xavante sua história contemporânea. Durante as primeiras décadas deste século, foram pouco molestados por não-índios, já que os interesses capitalistas estavam concentrados na exploração do mate na fronteira com o Paraguai, da borracha no vale do Guaporé e nas atividades de pecuária no Pantanal (Lopes, 1988:31).

O grupo que atravessa o Araguaia é um aglomerado de pequenas facções unidas momentaneamente para aumentar as chances de conquista do novo território (Ravagnani, 1977:132). Concentra-se na região do rio das Mortes onde, sem perder a unidade, vive sucessivamente em três localidades, provavelmente nos primeiros dez ou quinze anos deste século, "onde fizeram aldeias" (comunicação pessoal de Gustavo Pariõwá Wa'aihö, 1991, em cujas informações baseia-se esta descrição do percurso inicial dos Xavante na região da serra do Roncador). A primeira é conhecida como *Etetsiwatö* ("Pedra Distante"), onde foi estabelecida uma aldeia constituída exclusivamente por Xavante e em número muito grande. A medida do tamanho não usual dessa aldeia é dada pela área que ocupava: correspondia ao espaço compreendido entre as cabeceiras de dois rios. Situava-se rio abaixo em relação a Pimentel Barbosa (veja abaixo, "Acomodação incômoda: os anos 60"), na cabeceira do *Öprabaö'á* ("Água Limpa"), conhecido pelos regionais como ribeirão Água Branca. É "lá que começaram a briga. Mataram feiticeiro

e todo mundo mudou para fazer outra aldeia". Partiram rio acima, acompanhando a margem do rio das Mortes, até chegarem ao local que denominaram *Du'aaró* ("Capim da Beirada do Mato"), junto a uma área inundável no tempo das chuvas, que se chama *Buru'rã*, na região do rio *Höpö'repá* ("Concha de Caramujo"). Nessa aldeia "não brigaram" e "fizeram festa *wai'arã*" (para descrição e análise desse ritual, veja-se Maybury-Lewis, 1967, Giaccaria e Heide, 1972, e Müller, 1976).

Giaccaria e Heide (1972:37) referem-se à aldeia de *Wede'ú* como sendo a primeira a ser constituída na região (não foi mencionada, porém, no depoimento de Gustavo Pariõwa). Segundo aqueles autores, em *Wede'ú* todos os velhos vieram a falecer devido a epidemias, razão pela qual os Xavante abandonaram o local e instalaram-se em um outro, *Isõrepré*, onde viveram cerca de trinta anos. Segundo Gustavo Pariõwá Wa'aihö (comunicação pessoal, 1991), *Isõrepré* ("Pedra Vermelha") é a denominação xavante para a serra do Roncador e a aldeia ali construída "tinha dois chefes, um do clã *Ö Wawe* e outro, do clã *Poredza'ono*, que combinavam como iam fazer; depois, combinavam só com os velhos e todo mundo já ia decidindo igual": uma imagem da harmonia que parece ser a característica mais forte com que os Xavante atuais descrevem a maior parte do período vivido ali. Doenças e acusações de feitiçaria parecem ter sido as causas que levaram às cisões políticas responsáveis pela fragmentação do grupo original, pela formação de novas aldeias com existência concomitante e pela ampliação do território ocupado.

Isõrepré é a "aldeia-mãe", a mais antiga, situada na região da serra do Roncador/rio das Mortes. Com base nos dados disponíveis, e provisoriamente, é possível datá-la como tendo existido desde fins do século passado até, talvez, os anos finais da década de 20 deste século, ocupando sucessivamente sítios próximos, na mesma região. Dela partiram, em vários momentos, facções dissidentes que, formando novas aldeias, cindindo-se por sua vez, migrando em direções diversas, voltando em certos casos a reagrupar-se parcial ou comple-

tamente, expulsando e recebendo novos membros, constituíram novas unidades políticas e territoriais, cujas relações com os não-índios não apresentaram homogeneidade.

Como veremos no que se segue, esses movimentos são numerosos e rápidos; arranjos e rearranjos políticos entre os próprios Xavante e em seu relacionamento com os "brancos" duram pouco, são quase efêmeros em certos casos, recompõem-se, reafirmam-se, tornam a se cindir. O que se segue é uma tentativa inicial de reconstituição da movimentação dos Xavante no período que antecedeu ao contato de 1946, a partir de uma pesquisa muito preliminar. As versões xavante da história dessa época são certamente muitas e variadas e o que se oferece aqui não corresponde a uma interpretação única e consensual. Trata-se, apenas, de um ponto de partida que permite acompanhar a história xavante em seus aspectos mais essenciais.

De *Isõrepré* parte uma facção, que funda *Ete'rã'u'rã Wawe*, mais a noroeste, provavelmente na região do rio Sete de Setembro. As duas aldeias se enfrentam. Os dissidentes mudam-se mais para o sul, na região hoje conhecida como Lagoa, às margens do rio Couto de Magalhães (hoje, Área Indígena Parabubure). Fundam ali *Wabdzerewapré*, talvez durante o início da década de 30. Enquanto isso, nova cisão ocorre em *Isõrepré*, de onde partem duas facções: uma, que funda a aldeia de *Aröböni-pó*, na mesma região do rio das Mortes; outra, a de *Marãiwasede*, na região do rio Suiá-Missu.

Tais movimentos parecem ter sido feitos em liberdade, longe de pressões de colonizadores. Aliás, segundo Maybury-Lewis (1967:2), durante os últimos trinta anos do século passado os Xavante parecem não ter sido incomodados com freqüência, conseguindo o isolamento que procuravam na região do rio das Mortes e mesmo em outras (rios Sete de Setembro e Couto Magalhães). No Mato Grosso, defenderam o território de colonizadores e intrusos: promoveram constantes ataques aos pioneiros e às expedições exploratórias ou "civilizatórias" que penetraram em suas terras. Entre aquelas, por exemplo, a comandada por frei S. Taggia, em 1854 (Ravagnani, 1977:127); a de 1887, chefiada pelo tenente-coronel Antonio Tupi Caldas (Ehrenreich apud Souza, 1953:17), ambas rechaçadas por conduta violenta dos Xavante. O mesmo tratamento tiveram os grupos indígenas vizinhos, contra os quais os Xavante guerrearam na conquista e na defesa do território: os Bororo, ao sul, e os Karajá, a nordeste.

Fotos da época do estabelecimento do contato definitivo (1946 e anos subseqüentes) na região do rio das Mortes, por meio de frente de atração comandada por Francisco Meirelles, funcionário do SPI. A atração fazia parte da política getulista da "integração nacional" que visava a colonização do Brasil Central.

CONVIVENDO COM EXPEDIÇÕES, COLONIZAÇÃO E CATEQUESE: MEADOS DO SÉCULO XX

Já na década de 30 deste século, missionários salesianos estabelecem uma base, Santa Therezinha, de onde partiam para insistentemente tentar a atração e a conversão dos Xavante (Duroure e Carletti, 1936). A essa insistência, os *A'uwe* reagiram: a 1º de novembro de 1934 os padres Pedro Sacilotti e João Baptista Fuchs foram mortos pelos Xavante de *Marãiwaseté*, na região do rio Suiá-Missu (Giaccaria e Heide, 1972:29). Mortos também foram todos os Xavante de uma aldeia (não identificada) em 1935, por uma expedição punitiva organizada por Bento Costa como vingança pela morte de um menino de doze anos junto à colônia salesiana do Meruri (Souza, 1953:22; Duroure e Carletti, 1936:30-6). Dois anos depois e, de novo, em 1938, foram organizadas a "Bandeira Anhangüera" e a "Bandeira Piratininga".

Isso nos leva de volta à aldeia de *Aröböni-pó*, no rio das Mortes, então chefiada por *Apöwẽ* (que passou à história, entre os brancos, como "Apoena", personagem de relevo no livro de Maybury-Lewis (1967) e nos registros da "pacificação"). Em 1941, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) designa uma frente de atração, sob o comando de Genésio Pimentel Barbosa. Seus componentes, penetrando de-

sarmados no território da aldeia, encontraram, todos, a morte, à exceção de uns poucos, que se haviam momentaneamente afastado do grupo.

A região, no entanto, sentia, desde a década anterior, a presença das frentes de expansão (pecuária e garimpo), vindas do leste e do sul (Lopes, 1988:47). De acordo com a mesma fonte, na década de 40 a Expedição Roncador-Xingu iniciava a abertura dos primeiros caminhos. Posteriormente absorvida pela Fundação Brasil Central (FBC — criada pelo governo federal através do Decreto-Lei n.º5878, de 4/10/1943, cf. Motta, 1979:138) instalava na região um posto avançado: Xavantina. As iniciativas particulares eram escassas (idem) mas a ação do Estado foi suficiente para minar definitivamente a capacidade de resistência dos Xavante de *Aröbönipó*. A colonização desse território foi uma das frentes principais do programa nacionalista de Getúlio, a Marcha para o Oeste (Menezes, 1982:84).

No futuro, a FBC viria a ser substituída pela criação da Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia, em 1953, cujos objetivos eram "o desenvolvimento da produção agrícola, recuperação de áreas inundáveis, promoção de pesquisas (geográficas, naturais, tecnológicas e sociais, entre outras). O Plano foi parcialmente realizado" (Lopes, 1988:46 e 81).

O objetivo da FBC, então presidida pelo ministro João Alberto Lins de Barros, era a conquista do sertão mato-grossense através da sedentarização da população nômade de colonizadores e da atração de novos habitantes. Os Xavante eram um empecilho ao sucesso dessa empreitada. Dominá-los era, portanto, tarefa imprescindível, e isso foi feito por uma investida que contou com amplos recursos. As aldeias eram localizadas por aviões cujos vôos rasantes apavoravam os Xavante que, em vão, procuravam atingi-los com bordunas e flechas.

O final da década de 30 encontra os Xavante "encurralados, sem possibilidades de novas migrações, cercados por criadores de gado, com o território invadido por todos os lados, seus rios navegados por poderosas lanchas motorizadas, seus campos cortados por várias expedições, as aldeias tomadas de surpresa e atacadas com armas eficientes, suas casas vasculhadas e roubadas, fazendas e povoados florescendo em suas terras" (Ravagnani, 1977:162-3).

O cenário estava pronto para a rendição.

Foto da época do estabelecimento do contato definitivo (1946 e anos subseqüentes) na região do rio das Mortes.

1946: PRIMEIRA RENDIÇÃO E SEUS DESDOBRAMENTOS

Na confluência do rio das Mortes com o Pindaíba, no local denominado São Domingos, um primeiro contato com os Xavante de *Aröbönipó* foi estabelecido em 6 de junho de 1946 por frente de atração chefiada por Francisco Meireles, instalada no "Posto de Atração dos Xavante" desde 1944. Este posto, depois denominado "Posto Indígena de Atração Pimentel Barbosa", contava com infra-estrutura (que incluía áreas cultivadas e criação de gado) destinada à manutenção da equipe e dos índios que seriam atraídos. Todo o processo de atração fora orientado pessoalmente por Rondon, à testa do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (para uma descrição detalhada do processo e um elogio da atuação de Meireles, veja-se Motta, 1979:139-55).

No ano seguinte, novo contato amistoso foi obtido, mas, durante todo esse tempo, moradores da região ou de suas fronteiras foram atacados pelos Xavante e, no período, as relações dos índios com a equipe do posto de atração também não foram sempre amistosas (Motta, 1979:146-8). Em 1949, eles já visitavam o posto mas continuavam a atacar São Félix e arredores. Algum tempo depois, visitavam casas de moradores sertanejos, pegavam o que queriam e deixavam, em troca, arcos e flechas (cf. Ravagnani, 179-85). Em 1953, segundo Maybury-Lewis (1967:5), "concordaram em mudar sua aldeia para um local tão próximo de São Domingos que se podia ir a pé". Os Xavante de

Aröbönipó permanecem até hoje nessa mesma região.

A "pacificação" dos Xavante consta na história oficial do indigenismo de Estado como fato único, ocorrido em 1946, em São Domingos. Na verdade, outras regiões do Mato Grosso estavam povoadas pelos *A'uwe* desde o início dos anos 30 e seu processo de estabelecimento de relações permanentes com os brancos tem outros momentos relevantes. Segundo depoimentos dos índios a Odenir Pinto de Oliveira (comunicação pessoal a Marta Maria Lopes, 1982), o grupo que atravessou o Araguaia, negando-se ao contato, subdividiu-se:

"Um grupo permaneceu naquela região de São Domingos [...], um grupo seguiu direto para o rio Batovi; o terceiro grupo, que seguiu para a região do [rio] Couto de Magalhães e [do rio] Kuluene foi posteriormente subdividido: parte foi para as missões, descendo em direção ao sul, e parte foi mais para oeste, para a região de Simões Lopes [hoje Posto Indígena Bakairi]".

Tal subdivisão foi a estratégia elaborada pelos Xavante em vista dos ataques que vinham sofrendo de não-índios e da contaminação por gripe e sarampo que vinha agora se fazendo por meio de roupas e brindes lançados de avião em suas aldeias na região de Parabubure (rios Kuluene e Couto Magalhães). Tal subdivisão era, ao mesmo tempo, provavelmente, uma retomada do modo de vida anterior às pressões do contato. O agrupamento maior, que caracterizou o período das migrações desde Goiás na história dos Xavante é que, segundo Maybury-Lewis (comunicação pessoal), teria sido uma exceção. Divididos em vários subgrupos procurariam entrar em contato pacífico com os brancos, buscando "aprender os costumes, a língua e, principalmente, conhecer os remédios que os brancos usavam para aquele tipo de doença para o qual não tinham defesa" (Oliveira, comunicação pessoal a Lopes, 1982). Esse contato se fez já nos anos 50, na região do rio Paranatinga, em área sob jurisdição do posto Simões Lopes, com funcionários daquele posto, especialmente Pedro Vani de Oliveira (1953-6), pai do informante; dois outros grupos se estabeleceram (1955-6) nas missões salesianas Bororo de Sangradouro e Meruri, após haverem tentado contato com o governador em Cuiabá, sem resultados positivos. Estavam doentes e acuados pelos colonizadores locais (Maybury-Lewis, 1967:18; Giaccaria e Heide, 1972:26).

Se, no caso do primeiro momento desse processo, 1946, os Xavante mostravam-se arredios e resistentes ao contato — a ponto de ser montada uma infra-estrutura complexa e destacadas várias equipes especialmente para vencê-los —, dez anos depois a situação se invertia: as pressões sobre seu território e suas aldeias haviam aumentado tanto que, sentindo-se vencidos pelas conseqüências do contato indireto que os dizimava, não viram alternativa a não ser a procura deliberada do convívio pacífico com os brancos.

INTENSA MOVIMENTAÇÃO: FACCIOSISMO, MIGRAÇÕES E DIVERGÊNCIAS FRENTE AO CONTATO

Nos anos 50, a abertura das primeiras estradas pelo governo federal faz crescer a presença de posseiros e fazendeiros no leste do Mato Grosso. O território era considerado vazio econômico e demográfico e não havia uma avaliação precisa de seu potencial mineral e agrícola mas o Estado se preocupava com a "antiga cobiça internacional pela Amazônia" (Lopes, 1988:47). Nesse "vazio" movimentavam-se já bastante intensamente os grupos Xavante.

Sua subdivisão em três frentes reflete, certamente, o facciosismo interno às aldeias. A sociedade xavante caracteriza-se por um intenso dinamismo político vivenciado através de disputas e alianças entre facções que têm por núcleo uma linhagem ou uma associação de linhagens aparentadas. Trata-se de uma socie-

Francisco Meirelles, chefe da frente de atração responsável pelo estabelecimento, em 1946, de relações pacíficas entre os Xavante e representantes da sociedade nacional.

dade dual, que apresenta metades exogâmicas constituídas por clãs patrilineares, cujas linhagens mobilizam-se para fins políticos. Nas aldeias xavante, não há herança do cargo de chefia, estando essa posição ao alcance de qualquer homem que se mostre prestigiado politicamente e que tenha o apoio de parte majoritária dos grupos políticos ou dos habitantes da aldeia. O cargo está constantemente, pois, em disputa. Conflitos são solucionados pelo conselho dos homens maduros de cada aldeia, não havendo a figura de um líder supremo, com autoridade ou reconhecimento no conjunto das aldeias. Cada aldeia é um universo político em si mesmo. Conflitos não solucionados tendem a resultar em cisões da aldeia onde tiveram lugar e, tradicionalmente, levavam, com freqüência, a embates físicos (para maiores informações sobre a sociedade e a cultura dos Xavante, ver Maybury-Lewis, 1984, e Lopes da Silva, 1986).

Os Xavante que terminaram por procurar os salesianos eram originários de *Wabdzerewapré*, aldeia já mencionada, localizada na região do rio Couto de Magalhães. *Wabdzerewapré* teve a duração de dois anos, após os quais seus moradores mudaram-se para uma nova aldeia, *Wedetede* ("Pau de Aricá", segundo comunicação pessoal de Abrão Rumõ'ri e Gabriel Wa'arinatsé, 1977), onde foram vítimas de uma epidemia que provocou várias mortes (Giaccaria e Heide, 1972:23). Dessa aldeia saíram os grupos que se situaram, um em *'Rituwawe*, na região do rio Couto de Magalhães, e outro na aldeia de *Öniudu*, no rio Kuluene (comunicação pessoal de Mário Dzuru'rã, 1978). Subgrupos voltam a cindir-se e novas composições entre os moradores dos três locais, em idas e vindas, resultaram na ocupação de novos sítios, entre os quais estão os que os Xavante chamaram de *Parawadza'radzé* ("Lenha Seca", segundo comunicação pessoal de Abrão Rumãri e Gabriel Wa'arinatsé, 1977) e de *Parabubure* ("Folha de Cará do Mato", idem). Nessa última aldeia, situada na cabeceira do rio Couto de Magalhães, foram atacados por não-índios em junho de 1951, o que os fez deslocarem-se para *Parawadza'radzé*, reencontrando uma unidade que haviam conhecido quando formavam uma facção em *Wedetede*. Ficaram juntos até o ano seguinte, quando nova cisão levou uma das facções de volta ao rio das Mortes, onde foi formada a aldeia de *Ariwede'rãpá* ("Coco Preto do Mato", idem), no local conhecido como Areões, onde hoje se situa a Reserva Indígena de Areões (Giaccaria e Heide, 1972:23 ss.).

O restante da população de *Parawadza'radzé* recuou novamente para a região do rio Couto de Magalhães, onde ficaram até que, em 1956, adoeceram em conseqüência de roupas contaminadas, ganhas de moradores da cidade de Xavantina, com quem já mantinham relações. Do Couto Magalhães retiraram-se para o rio Noidore, afluente da margem esquerda do rio das Mortes, ao sul de Xavantina. Eles iriam, mais tarde, constituir o núcleo de moradores xavante das missões salesianas, junto com uma facção dissidente de *Öniudu* que se dirigiu primeiro ao rio Batovi, e só depois às missões. São os protagonistas, portanto, do que chamo aqui de segundo momento do processo de estabelecimento de contato permanente e inclusão definitiva dos *A'uwe* na sociedade nacional.

Também provenientes de uma cisão ocorrida em *Öniudu* eram os Xavante que chegaram ao rio Paranatinga e procuraram contato com o SPI no posto Simões Lopes. Informação de mesmo teor foi dada a Lopes (1988:41) por Abrão Rumõ'ri e Gabriel Wa'arinatsé, líderes xavante de aldeias da Reserva Indígena de Parabubure, em depoimento colhido em 1984: "quando habitavam a região do rio Kuluene foram acometidos por epidemia de gripe e resolveram migrar para a região do rio Batovi cujo local já era habitado por um grupo deles. Isto ocorreu entre 1954 e 1955. Permaneceram nessa região durante dois anos e seguiram para o P. I. Simões Lopes".

Os acontecimentos da segunda metade da década de 50 na região de Xavantina ilustram, de modo talvez ainda mais intenso do que o visto até aqui, a efervescência que caracterizou, no período, tanto as relações políticas internas aos grupos xavante, como a movimentação e a mobilização de várias instituições, governamentais e religiosas, no sentido da acomodação do novo fator que trazia uma ebulição sem precedentes: a proximidade dos índios e a convivência interétnica naquela "sentinela avançada" da sociedade nacional.

Além do grupo já mencionado, a cidade de Xavantina, sede de operações da Fundação Brasil Central, foi também visitada por outra facção, provavelmente saída da aldeia-mãe, *Isõ-*

repré, a partir, aproximadamente, de 1950. Nessa época, o grupo, liderado por Öribiwe, divergindo dos demais moradores daquela aldeia quanto à oportunidade do contato com os brancos, saiu deliberadamente à procura destes e aparece junto ao rio das Mortes, a jusante da cidade. Nos anos seguintes, esse grupo vive nas proximidades de Xavantina, sendo considerado uma ameaça pela população não indígena do local, constituída por técnicos e funcionários que não cultivavam alimentos e recebiam os suprimentos por avião, dos quais os Xavante se serviam à vontade. A Fundação Brasil Central acabou por pedir ao SPI que a socorresse e, em 1955, o SPI fundava o posto indígena Capitariquara. No mesmo ano, um missionário fundamentalista americano convencia uma facção daquele grupo a ir viver na missão, situada junto ao rio Areões (Maybury-Lewis, 1967:21-2).

Em 1956, portanto, uma parte do grupo que vivia próximo a Xavantina dividiu-se em dois: uma parte, na missão protestante; outra parte, no posto do SPI em Capitariquara, à qual juntou-se outra facção dissidente da aldeia-mãe e que havia vivido, imediatamente antes, em *Nõrõwedena'rada*. A aldeia de Capitariquara era provavelmente chamada pelos Xavante de *Öaa* (Giaccaria e Heide, 1972:27).

Conflitos envolvendo Capitariquara e Areões (Maybury-Lewis, 1967:25; Giaccaria e Heide 1972:27) resultaram no fechamento da missão fundamentalista e na transferência dos Xavante para a missão salesiana de Santa Therezinha. Esta havia sido fundada em 1954 para dois grupos: um que não se alinhara nem com os do Roncador nem com Öribiwe (o que partira em busca do contato em Xavantina), e outro que teria vindo dos rios Kuluene e Couto Magalhães.

As causas estruturais desses conflitos, que permitiriam entender a dinâmica interna das relações políticas vivenciadas pelos Xavante na época, nos são, por ora, desconhecidas. Os dados disponíveis indicam razões de ordem conjuntural. Por exemplo, a morte, por doença, de uma mulher teria levantado, entre os seus consangüíneos, suspeita de feitiçaria que teria sido praticada contra ela por seus afins. Problemas desse tipo constituíam, no mundo xavante tradicional, o núcleo e o estopim de conflitos sérios, que podiam conduzir a cisões e confrontos. Como tais motivos internos se relacionam e interagem com a situação histórica específica que os Xavante experimentavam nessa etapa específica de sua convivência com os brancos, é questão que exige uma pesquisa que ainda está por fazer.

Em 1958, metade da comunidade de Santa Therezinha e toda a de Areões foram para Capitariquara. No mesmo ano, uma cisão levou parte de sua população de volta a *Isõrepré*. Nessa altura, também, um grupo saído de *Parawadza'radzé* fundava uma aldeia mais ao sul, em São Marcos, na área das missões salesianas. Os conflitos violentos entre Santa Therezinha e Capitariquara prosseguiram, ampliando-se pela interferência ou incorporação de grupos de *Isõrepré* e São Marcos. Três anos depois, em 1961, os salesianos fechavam a missão de Santa Therezinha, abandonada pelos índios, que haviam se refugiado na cidade de Xavantina. Na sede da antiga missão americana, ainda em 1961, o SPI fundava o posto Areões, ainda hoje existente.

Ao longo desse período, São Marcos acabou por significar, cada vez mais, uma zona neutra em termos das relações faccionais, acolhendo membros de vários desses grupos em conflito e ainda outros, como parte do de *Ö tõ* (dissidência independente de *Isõrepré*) e um outro, proveniente de *Marãiwaseté*, cujo percurso acompanhamos, acima, até a década de 30 (Maybury-Lewis, 1967:23-9; Giaccaria e Heide, 1972:27-8).

Embora ainda se mantivessem arredios em 1962 (Maybury-Lewis, 1967:29), é provável que no início daquela década suas terras começassem a ser ocupadas por não-índios. Há notícias positivas, nesse período, sobre a legislação relativa às terras indígenas: pelo Decreto Estadual nº 903, de 28/3/1950, foram reservadas para uso dos Xavante as terras que ocupavam no município de Barra do Garças (Lopes, 1988:31). Seis anos depois (Maybury-Lewis, 1984:43-6), a Assembléia Legislativa do Mato Grosso aprovava cessão de terras à margem esquerda do rio das Mortes ao SPI para usufruto dos Xavante, sob a condição de que fossem inspecionadas pelo órgão. Acabam aqui as boas notícias: dois anos depois, em 15 de dezembro de 1958, não tendo o SPI cumprido o seu papel, as terras voltaram ao domínio do estado. Apenas os grupos xavante localizados ao norte de Xavantina detinham controle sobre faixas de terra à margem esquerda e ao

norte do rio das Mortes, onde os interesses de ocupação por não-índios eram ainda inexistentes.

Em 1966, os sobreviventes xavante do rio Suiá-Missu, aldeia de *Marãiwasetê*, foram transferidos, doentes e muito desnutridos e após constantes conflitos com os brancos, em aviões da Força Aérea Brasileira, em missão da qual participaram padres salesianos. Vinham de suas terras, então consideradas como pertencendo à fazenda Suiá-Missu — Liquifarm Agropecuária Suiá-Missu, controlada por grupo econômico italiano (Davis, 1978:148; Menezes, 1982:66; Lopes, 1988:42 e 67-8) —, e foram para a missão salesiana de São Marcos, próxima à de Sangradouro. Desocupada a fazenda, não mais recuperaram suas terras. Em fins da década de 80, porém, parte da Itália a iniciativa de fazer justiça aos índios e gestões são iniciadas no sentido de lhes possibilitar a devolução futura de, ao menos, parte do território que originalmente ocupavam e que lhes fora usurpado em um dos lances finais do processo de sua "pacificação" (comunicação pessoal de Iara Ferraz).

O termo "pacificação", aliás, como os dados aqui apresentados bem o ilustram, esconde toda a atuação dos Xavante no processo; coloca-os como receptores passivos da ação da sociedade envolvente, tomada como não violenta. O termo oculta qualquer notícia de deliberações e definição, por parte dos Xavante, de estratégias de enfrentamento ou aceitação dos brancos ou da tomada da decisão de rendição em função de avaliações cuidadosas das condições em que se encontravam. A atuação deliberada e discordâncias entre grupos com avaliações e visões diversas a respeito de todo o processo de sua inserção à sociedade brasileira, como vimos, existiram, mesmo dentro dos estreitos limites de liberdade que a violência contra os índios lhes permitia.

ACOMODAÇÃO INCÔMODA: OS ANOS 60

Em 1962, a situação já estava alterada: segundo Lopes (1988:32-3), "As margens do rio das Mortes, entre Xavantina e Areões, estavam pontilhadas por pequenas fazendas. Rio abaixo, depois de Areões, havia poucos colonos mas a terra fora comprada, em sua maior parte, por empresas sediadas em São Paulo. No caso dos Akwe Xavante do baixo rio das Mortes não havia nem mesmo terras possuídas por terceiros em seu nome, fossem missões ou o SPI".

Do ponto de vista interno aos grupos xavante, o final da década de 50 e toda a de 60 significou principalmente um momento de absorção do impacto do contato. Foi o tempo da observação do mundo e dos modos que agora os envolviam mas foi também o tempo dos grandes surtos epidêmicos que trouxeram a perda de inúmeras vidas; foi o período da convivência inicial com a ação catequética cotidiana nas missões e com os bens industrializados mas, acima de tudo, uma parada, um momento de busca de proteção junto às instituições governamentais e religiosas contra as pressões sistemáticas e crescentes que vinham sofrendo havia, pelo menos, trinta anos.

Nos anos 60, cisões e fusões de facções políticas e aldeias ainda levavam a migrações, mas estas se fizeram, a partir de então, em área limitada, disputada palmo a palmo com não-índios.

Nos últimos anos da década, a localização (que se tornaria praticamente definitiva a partir de então) dos vários subgrupos xavante estava já bastante definida e de modo muito semelhante ao atual: são bolsões de terra controlados por subgrupos específicos que constituem unidades políticas. Ocupam áreas descontínuas dentro de um território — o território xavante — que, então como agora, abrangia da serra do Roncador, ao norte, ao rio Garças, ao sul, em terras antes ocupadas pelos Bororo; o limite oeste aproximado era o rio Paranatinga, em pleno território Bakairi; a leste limitava-o o vale do rio das Mortes.

Nos intervalos entre um bolsão efetivamente ocupado pelos Xavante e outro, as terras começavam já a estar intensamente procuradas e mesmo ocupadas pelos brancos: posseiros, latifundiários, empresas de colonização e agropecuárias, estradas, povoados e embriões de cidades que iriam florescer nas décadas subseqüentes. O reconhecimento legal das terras dos Xavante encontraria, então, forte oposição de fazendeiros possuidores de títulos de propriedade expedidos pelo Departamento de Terras e Colonização estadual. Importantes são os dados que, a esse respeito, nos traz Lopes (1988:54):

"O estado do Mato Grosso era um estado pobre. O monopólio da terra constituía-se im-

portante fonte de recursos para as administrações estaduais. Serviam-se da terra como valorosa arma de manutenção do poder e de conquista de apoio político [...]. Tornou-se uma constante a expedição indiscriminada de títulos de terra. Duas ou mais propriedades podiam estar superpostas".

São as seguintes as grandes áreas controladas pelos Xavante no final dos anos 60 (apesar da intrusão não indígena da década anterior, que se deu ao mesmo tempo que os grupos indígenas vivenciavam o facciosismo intenso e as migrações constantes que marcaram o período): na porção nordeste do território, a área do rio das Mortes (também conhecida como São Domingos ou Pimentel Barbosa); a oeste, Simões Lopes (em terras dos Bakairi) e a região do rio Batovi; no centro, a Lagoa, junto aos rios Couto de Magalhães e Kuluene; ao sul, junto às missões salesianas, em Sangradouro e São Marcos.

Alterações significativas desse quadro, em termos da situação fundiária dos Xavante, vão ocorrer só nas duas décadas seguintes, principalmente devido à reconquista de parcelas do território do antigo lugar conhecido como Parabubu, no centro do território (Lagoa, rios Couto de Magalhães e Kuluene), com correspondente movimentação de grupos saídos principalmente de Simões Lopes (que voltou, em meados da década de 70, a ser integralmente área Bakairi) e parcelas da população do Batovi e das áreas das missões salesianas (inclusive pessoas originárias da bacia do rio Suiá-Missu).

Nesse cenário transformado, em que decorrerá, daí por diante, a história xavante, estão, dentre as principais compulsões que lhes foram impostas e dentre os principais arranjos e rearranjos que procederam em sua vida social: a redução dos limites de seu território; a perda de áreas ricas em produtos da coleta; o desequilíbrio demográfico; convívio diário com os não-índios; a sedentarização do povo até então seminômade que seria, a partir daí, sempre mais intensa; a substituição gradual mas sempre constante e cada vez maior das atividades econômicas tradicionais (caça, coleta e agricultura incipiente complementar) pela lavoura, com reflexos correspondentes no padrão alimentar (menos proteínas e mais amido); diminuição da freqüência das atividades rituais; controle, reformulação, compressão ou

À época dos primeiros contatos amistosos, um Xavante oferece a um componente da frente de atração um *s'orebdzu*, ornamento de algodão e pena, como sinal de amizade.

mesmo supressão de certos rituais, principalmente os de vinculação cosmológica ou que envolvessem práticas consideradas repreensíveis pelos não-índios; exposição às práticas e crenças de religiões cristãs; exposição às vilas e cidades; experiências eventuais com a venda da força de trabalho. Todas estas são tendências que se iniciaram já nos primeiros anos do convívio permanente dos Xavante com a sociedade regional e que, com o passar do tempo, acentuaram-se mais e mais.

As transformações experimentadas pelos Xavante em sua história e em sua condição de vida desde fins dos anos 50 até o final do decênio seguinte foram, portanto, significativas e profundas. De totalmente expostos ao mundo exterior e ao contato de certo modo indiscriminado, fragmentado, esporádico e intermitente com agências e populações da sociedade nacional, os Xavante passam a experimentar uma vida de quase redoma. O panorama, antes vasto, fecha-se. Os Xavante passam a vivenciar, nos anos 60, a experiência de contato dentro desses microuniversos que eram os postos e as missões, onde começavam a tomar forma, criando raízes e padrões, as relações interétnicas que os envolveriam inexoravelmente de aí em diante.

Enquanto isso, a realidade mato-grossense "extramuros" vai, aos poucos, se alterando. Ao lado da presença empresarial, incentivada pela política fiscal e creditícia dos governos militares pós-64, a região começa a receber, ao longo de todo o decênio, os primeiros e, até certo ponto, ainda esporádicos contingentes de migrantes vindos principalmente dos estados

do Sul do país. Trata-se, por ora, de fluxos "espontâneos", não promovidos pelo governo ou pela iniciativa particular por intermédio de empresas de colonização, como seria visto alguns anos mais tarde. Novas áreas começam a ser ocupadas por esses pequenos produtores, que nelas desenvolvem uma agricultura de subsistência e alguma pecuária. Os fatores e as personagens de tensões e conflitos na disputa pela terra, que seria acirrada no decênio seguinte, já começam a se alinhar.

Em suma: enquanto o cenário à sua volta vai rapidamente se transformando em termos fundiários, políticos e sociais, o mundo dos Xavante e sua história de contato fecham-se sobre si mesmos nesse período. Todas as acomodações, as pressões (catequéticas, "moralizantes", "civilizatórias", controladoras da força de trabalho, do sexo, da crença e do saber) se exercem "intramuros". Nessas ilhas, vivem numa cápsula os conflitos e as contradições, as alianças e as experiências de dominação que, em ponto pequeno, retratariam relações com o mundo nacional e a posição na sociedade brasileira que viveriam em dimensões cada vez mais amplas, intensas e reais no decênio seguinte.

OS XAVANTE DIANTE DA EXPANSÃO DA FRONTEIRA AGRÍCOLA E DA QUESTÃO FUNDIÁRIA NO MATO GROSSO DOS ANOS 70 E 80

A TERRA

Com Getúlio, o território xavante viu chegar a ação planejada do Estado visando à ocupação dos "espaços vazios" e ao desenvolvimento, fatores da integração nacional buscada pelo Estado Novo. Em anos recentes, principalmente ao longo da década de 70, novo esforço concentrado traz profundas alterações no panorama sócio-econômico regional e nas relações entre índios e brancos no Mato Grosso. Dessa vez, como da primeira, as alterações foram subsidiadas e implementadas segundo a política desenvolvimentista de uma ditadura. Cada vez mais a vida e a história dos Xavante vai sendo condicionada pela realidade de sua inserção na sociedade brasileira e pela dinâmica do que acontece nela principalmente em termos políticos e econômicos.

Os governos militares conceberam a ocupação da Amazônia Legal segundo a geopolítica da segurança nacional. Seus planos de desenvolvimento, voltados para o combate à inflação e o acerto da balança de pagamentos, buscavam, pela via da dinamização do setor agrícola, o aumento da produtividade agropecuária com vistas ao abastecimento interno e à exportação em unidades produtoras com estrutura empresarial. A política econômica associava o favorecimento à internacionalização a uma forte concentração de renda (Lopes, 1988:47-49).

A conseqüência imediata dessa política econômica sobre a região habitada pelos Xavante foi a intensificação significativa da migração espontânea, resultando na instalação tanto de cooperativas de assentamento de posseiros quanto de empresários. O salto demográfico é visível: Mato Grosso passou de 330 610 habitantes em 1960 para 612 887 em 1970 e 1 169 812 em 1980 (Lopes, 1988:50-2). Ilustrativa, a esse respeito, é a relação dos 64 projetos de pecuária aprovados pela Sudam em 1970 nos municípios de Barra do Garças e Luciara, no Mato Grosso (Davis, 1978:145-7). Investimentos governamentais muito significativos foram feitos por intermédio do Proterra. Segundo Menezes (1982:64), os empreendimentos agropecuários e os projetos fundiários na região, a partir do início da década de 70, transformam-na numa das maiores produtoras de arroz do país.

Respondendo a esses fatores, proliferaram rapidamente na região empresas particulares de colonização (Lopes, 1988:58-60 traz a relação nominal dos 24 projetos de colonização particular no município de Barra do Garças registrados no INCRA até 1980). Responsáveis por projetos fundiários deslocam-se para a região e lá assentam contingentes populacionais significativos. Ao mesmo tempo, as migrações espontâneas têm prosseguimento mas não são totalmente absorvidas por aqueles projetos (Menezes, 1982:65-70).

Os projetos de colonização, implantados em terras adquiridas e loteadas por empresas, atraíram principalmente trabalhadores sem terra expulsos de outras regiões do estado ou do Sul do país. Os lotes, os instrumentos de trabalho e os insumos eram financiados pelo Banco do Brasil (Lopes, 1988:60).

Ao mesmo tempo, a política econômica do governo nos anos 70, que fazia amplo uso de benefícios fiscais para incentivar o desenvol-

vimento dessa região, acentuava a concentração fundiária. A especulação imobiliária tornou-se praxe, o que explica a baixa produtividade dos empreendimentos (Menezes, 1982:66).

É nesse contexto definitivamente transformado que os Xavante vão reaparecer publicamente. Toda a década de 70 é marcada por sua atuação decidida em favor da garantia das terras que então ocupavam e da recuperação de parcelas do território tradicional no leste do Mato Grosso. A ação abrange várias frentes: desde o conflito aberto, localizado e direto com posseiros, fazendeiros e empresas instaladas em terras semeadas por antigos sítios de aldeias xavante e seus cemitérios até a pressão política e reivindicatória junto às autoridades em Brasília, passando pelo estabelecimento de alianças com indivíduos e com setores da sociedade civil organizados, no fim do decênio, em apoio aos direitos indígenas.

É nesse período que terras xavante são reconhecidas oficialmente, sendo decretadas e/ou demarcadas as atuais reservas: 1) Reserva Indígena (RI) Marechal Rondon — Decreto Estadual 929, de 4/5/1965, demarcação física pela Funai em 1972, 98 500 ha, município de Paranatinga, população em 1987: 175; 2) RI Pimentel Barbosa — decretada em 1969; demarcação aventada pela Funai nos anos 70, homologada pelo Decreto 93147, de 20/8/1986, 328 966 ha, municípios de Água Boa e Canarana, população em 1987: 354; 3) RI Areões — decretada em 1969; Portaria 1104, de 19/9/1972 define e fixa limites da reserva, 218 515 ha, município de Água Boa, população em 1987: 522; 4) Área Indígena Sangradouro/Volta Grande — Decreto 71105, de 14/9/1972 declara a área reservada aos Xavante; demarcação física em 1973, 100 280 ha, municípios de General Gomes Carneiro e Poxoréu, população em 1987: 1107; 5) RI São Marcos — Decreto 71106, de 14/9/1972, declara a área reservada aos Xavante; Decreto 76215, de 5/9/1975 fixa limites definitivos, 188 478 ha, município de Barra do Garças, população em 1987: 1213; 6) RI Parabubure — Decreto 64337, de 21/12/1979; demarcação física pela Funai em 1981, 224 447 ha, município de Barra do Garças, população em 1987: 1738 (fontes: CEDI/Museu Nacional, 1987:43-80; Menezes, 1982:85; Motta, 1979:231-2; Lopes, 1988:76).

O processo foi marcado por mobilização intensa de todas as personagens implicadas, gerou reações fortemente negativas por parte de empresários e fazendeiros e, em alguns casos, instalou-se um verdadeiro clima de guerra entre índios e brancos (para descrições mais pormenorizadas, consultem-se Lopes, 1988:71-9 e 96-7; e Menezes, 1982:73).

Em janeiro de 1954, poucos anos após o contato, um xavante na loja da Ducal.

A luta pela garantia do território e as vitórias obtidas tiveram conseqüências no plano da política interna xavante. Certas lideranças firmaram-se em decorrência de sua participação no processo; as exigências de domínio do português e familiaridade com a sociedade envolvente abriram espaço para a projeção política de homens que teriam sido considerados muito jovens para obtê-la segundo os moldes tradicionais. Outra conseqüência, indicada por Menezes (1985:392), é que a área de atuação política de um chefe xavante ultrapassa, hoje, os limites da aldeia, redefinindo os requisitos, as prerrogativas e as dimensões do exercício daquela função. A mesma autora (idem:522) assinala corretamente que o caso xavante é revelador do fato de que as sociedades em que "a prática política é vivida como um exercício contínuo de reflexão e que, sociologicamente, são mais bem equipadas para

agir em estado de guerra, dispõem igualmente de mais recursos para enfrentar a dominação que sobre elas é exercida".

Resta saber qual o limite dessa capacidade de resistência e de enfrentamento e é este, justamente, a meu ver, o desafio colocado aos Xavante nos anos 80 e 90.

Como estratégia que visava à garantia das terras e sua proteção contra invasões por não-índios, os Xavante deliberadamente procederam, a partir de 1976, aproximadamente, ao desmembramento de suas aldeias, fazendo-o segundo as linhas divisórias entre as facções políticas existentes: as novas aldeias foram localizadas em pontos distantes dentro da área de cada reserva, de modo a permitir a fiscalização constante de seus limites. Se até o início dos anos 70 havia apenas uma aldeia por região ocupada pelos Xavante, no final da década já serão seis em Parabubure, duas em Sangradouro e cinco em São Marcos (Lopes da Silva, 1986:50).

Esse processo foi fortemente acentuado a partir dos últimos anos do decênio de que tratamos e, mais ainda, ao longo dos anos 80. Há, para isso, fatores adicionais, que descrevo resumidamente a seguir, quanto às formas concretas que assumiram, e examino quanto às conseqüências mais significativas que trouxeram para o modo de vida dos Xavante.

POLÍTICA INDIGENISTA NOS GOVERNOS MILITARES: OBJETIVOS, REALIDADE E IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS DO "PLANO INTEGRADO DE DESENVOLVIMENTO DA NAÇÃO XAVANTE"

O plano da Funai significava utilizar a mão-de-obra e as terras xavante para a implantação de rizicultura mecanizada em larga escala para produção de excedentes comercializáveis. Tratava-se de tornar as terras indígenas "produtivas" e "rentáveis", por meio da introdução da "tecnologia moderna", de "investimentos de capital", dos "conhecimentos científicos" e do "desenvolvimento econômico", tudo nos moldes mais perfeitamente capitalistas ao gosto dos governos militares pós-64. O objetivo final, tal como formulado oficialmente, era propiciar aos índios uma atenção especial à saúde e à educação formal e, principalmente, a auto-suficiência econômica, através da criação de um capital de giro próprio com que as "comunidades" indígenas cobririam elas mesmas suas despesas de manutenção, liberando o orçamento do governo federal dessa incumbência.

O projeto foi arquitetado em Brasília, segundo essa concepção (veja-se em Lopes, 1988:103-105 a análise da articulação entre a ideologia dos governos militares de modo amplo e a política indigenista no período). A participação dos índios foi incorporada realmente apenas no momento da concretização das decisões tomadas de cima para baixo.

Nos discursos correntes nos escritórios centrais da Funai em Brasília, porém, predominavam outras facetas do projeto: primeiro, sua capacidade "modernizadora", resumida na utilização produtiva (porque integrada à economia regional) das terras e da mão-de-obra xavante; depois, mas igualmente ou mais relevante, sua utilidade como meio de controle político dos Xavante, à época insistentemente presentes na sede da Funai, cuja cúpula via-se sob pressão constante e pública dos índios que tinham acesso significativo aos meios de comunicação. O plano, portanto, se constituía em mais que um expediente econômico: havia no empreendimento uma clara dimensão política.

Junto à imprensa, as denúncias e declarações dos índios denegriam a imagem do governo militar junto à sociedade civil e, mais importante, no exterior, onde o mesmo governo buscava financiamento para o projeto econômico que promoveria o "milagre". Dessa perspectiva, as duas vantagens principais da implantação do projeto justificavam plenamente os altíssimos (se comparados ao que a Funai gastava, até então, com a assistência aos índios) investimentos na área xavante: os recursos trariam, assim, dividendos tanto econômicos quanto políticos, quer no plano local, micro, das relações entre o governo e os índios, quer no plano macro, definido pela política econômica para o país e sua situação no cenário mundial.

Os Xavante, nesse período, faziam face às dificuldades trazidas pela redução de seus territórios; à impossibilidade de manter com pleno vigor seu padrão tradicional de exploração do meio ambiente e produção da subsistência, baseado no seminomadismo e em uma economia de caça e coleta com agricultura complementar incipiente; às necessidades de bens manufaturados (desde remédios a roupas,

sabão, ferramentas etc.), como conseqüência do contato. Para os índios, o projeto aparecia como conquista sua. Conquista possível porque decorrente de sua vigilância, pressão e reivindicações constantes junto à Funai, cobrando às autoridades federais o respeito aos direitos dos índios e o cumprimento das obrigações constitucionais do Estado no sentido de prover assistência e proteção aos povos indígenas para a garantia de sua sobrevivência com dignidade. Graham (1990:64), aliás, registra o entusiasmo inicial dos Xavante pelos projetos de rizicultura em Pimentel Barbosa, o orgulho pela posse e uso de equipamentos agrícolas como tratores e caminhões no Kuluene, e a expectativa generalizada dos Xavante quanto à possibilidade real de satisfação de suas necessidades materiais.

Os recursos para a implantação do projeto foram provenientes de programas especiais internos à Funai ou de outros setores do governo, como o Fundo de Desenvolvimento das Áreas Estratégicas (FDAE), o Plano de Integração Nacional (PIN) e o Proterra (Menezes, 1982:75; Lopes, 1988:110-1).

Apesar dos investimentos, os objetivos oficialmente declarados do Plano de Desenvolvimento da Nação Xavante não foram de modo algum atingidos. As dificuldades da agricultura mecanizada em larga escala em solos do cerrado, assim como os insumos e cuidados técnicos que exige, associadas à inoperância da Funai na formação de pessoal xavante e na gestão de todo o processo acabou por conduzir à situação presente, já clara em meados da década passada, de aumento da dependência dos Xavante em relação ao órgão federal.

Por volta de 1985, quando as conseqüências nefastas do projeto em relação às condições sociais, econômicas e políticas dos Xavante já estavam claramente manifestas, a Funai começa a se retirar do cenário, deixando de bancar significativamente a produção agrícola das reservas xavante, ainda incapazes de se auto-financiarem (para um relato referente à área de Pimentel Barbosa, consulte-se Graham, 1990:72-5).

Foram graves as conseqüências sociais do projeto: houve interferências na economia tradicional e nas condições nutricionais e de saúde em função da introdução de novas relações de trabalho, inclusive assalariadas (Lopes da Silva, 1986:51; Lopes, 1988:119; Graham, 1990:71) e da ênfase na agricultura monocultora associada ao desmatamento (que diminuiu ainda mais as chances de caça e de coleta, fazendo com que a carne e vários itens da dieta tradicional fossem substituídos basicamente pelo arroz, ou seja, uma substituição de proteína animal ou vegetal por amido). O projeto instituía "formas de organização do trabalho e da distribuição do produto nas lavouras 'comunitárias' [do projeto] estranhas e desagregadoras em relação aos padrões próprios aos Xavante" (Menezes, 1982:84). Os propósitos de favorecimento à auto-suficiência e à autodeterminação tinham sido perdidos de vista, se é que alguma vez existiram verdadeiramente.

A atuação da Funai entre os Xavante por meio do projeto teve implicações devastadoras também em outros planos. Dentre as mais graves, está a exacerbação do facciosismo típico do sistema político tradicional (Maybury-Lewis, 1967:capítulo V). A oferta de benefícios materiais (implementos e maquinário agrícola, veículos, sementes etc.) atuou como estímulo à fragmentação das aldeias: cada líder de facção que constituía sua própria aldeia, por pequena que fosse, passava a reivindicá-los e, com eles, sua fatia de prestígio político. A esse respeito, diz Graham (1990:65): "o número de aldeamentos xavante oficialmente reconhecidos pela Funai em dezembro de 1985, 35,

Ao final da década de 70, a maior parte das reservas Xavante já estava delimitada e demarcada. Além de algumas questões relativas a trechos de linhas demarcatórias em Sangradouro e rio das Mortes, um problema grave permanecia: a indefinição das terras de ocupação Xavante imemorial no vale do rio Couto Magalhães, em sua maior parte ocupadas pela Fazenda Xavantina S/A. Celestino, líder Xavante visto aqui em Brasília, destacou-se por gestões incansáveis junto às autoridades federais pela demarcação da reserva de Parabubure. Foi criada, afinal, em 1980.

era mais que o dobro em relação ao de 1980, dezesseis. Em dezembro de 1987, funcionários da Funai estimavam em cinqüenta as aldeias xavante".

Hoje, chegam perto de sessenta. Ao mesmo tempo, o ritmo do crescimento vegetativo da população xavante, embora significativo, manteve-se estável em relação à década de 70.

A fragmentação excessiva das aldeias, além de enfraquecer a capacidade de pressão dos Xavante sobre o mundo exterior, notadamente sobre a agência governamental encarregada da questão indígena no país, teve conseqüências negativas também com relação a certas práticas sociais próprias de sua cultura. A respeito, Graham (1990:71) lembra, acertadamente, que uma população muito reduzida impede a operacionalização de certas instituições e práticas sociais.

Tanta efervescência, levando a perdas tão significativas, terá, ao menos, sido compensada de alguma forma pelos benefícios de ordem material e de autonomia política esperados pelos Xavante no início da aventura? Vejamos a avaliação final de Lopes (1988:145) a esse respeito:

"Os resultados obtidos pelos governos militares (1964-1985) na sua política indigenista foram desastrosos, como ficou demonstrado, através do caso Akwe Xavante [...]. Os resultados positivos que os Akwe Xavante obtiveram para a demarcação de suas terras deveram-se mais à sua obstinação do que à ação do órgão destinado a protegê-los. Quanto à Funai, trilhou os mesmos descaminhos do SPI, graças à incompetência de generais e coronéis despreparados para tratar com comunidades tribais".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história dos Xavante é, como se viu, a história do peso crescente da presença dos não-índios sobre suas vidas e de sua tentativa por manter a autonomia, a liberdade e a dignidade. Ao longo do tempo, não só ampliou-se mas acelerou-se também o ritmo de sua inserção na sociedade nacional, à medida mesma que esta se expandia territorialmente, invadindo e conquistando aos índios terras de sua ocupação imemorial. O que se viu, nas páginas precedentes, foi um processo constante de aumento da importância da política econômica nacional sobre o destino dos Xavante, condicionando os rumos que trilharam, exigindo respostas e impondo limites.

A história dos Xavante deixa evidente sua grande capacidade de responder a esses fatores externos e, simultaneamente, proceder a rearranjos que permitiram a preservação estrutural de sua sociedade. Nesse embate, porém, a resistência da organização social parece começar a dar sinais de cansaço, a partir da intervenção direta em sua economia e em seu sistema político interno, com o "Projeto Xavante".

A proliferação exacerbada de novas aldeias até a sua fragmentação em pequenos aglomerados, com população numericamente inferior ao necessário para a realização de atividades sociais básicas para a reprodução cultural dessa sociedade, parece indicar um processo já vivenciado pelos Xerente (Farias, 1990) e que leva à inviabilidade da manutenção de um princípio tradicional e característico das culturas Jê, segundo o qual a aldeia contém o universo. Reconstituí-lo passa a ser tarefa artificialmente produzida, em momentos específicos, ritualmente marcados, de reconstrução da unidade perdida pela aliança e pela ação conjunta de moradores de pequenos núcleos residenciais.

Por outro lado, os Xavante vivenciam esse processo em uma época de significativo amadurecimento do movimento indígena e da consciência de sua inserção definitiva na sociedade brasileira, a cujo destino o seu está inexoravelmente atrelado. O que nos reservará, a todos, o futuro?

AGRADECIMENTOS

A Orestes Abtsiré Xavante e Gustavo Pariõwa Wa'aihö, por preciosas informações inéditas adicionais; a David Maybury-Lewis, pelo incentivo e comentários críticos; a Oswaldo Ravagnani, pela leitura de uma versão preliminar do presente ensaio; a Marta Maria Lopes, pela generosidade na cessão de seu material de campo; a Ana Vera Lopes da Silva Macedo, pela assessoria, e a Manuela Carneiro da Cunha pelo convite para participar desta obra. A pesquisa contou com financiamento do CNPq e da FAPESP.

NORDESTE, LESTE E SUL

FRAGMENTOS DE HISTÓRIA E CULTURA TUPINAMBÁ
Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico

Carlos Fausto

Nosso conhecimento dos grupos tupi-guarani que habitavam a costa brasileira nos dois primeiros séculos da Conquista depende de um material razoavelmente extenso, mas sobretudo variado em sua origem. Trata-se de crônicas de viagem e correspondências entre religiosos, cujos autores escrevem de posições bastante distintas: há jesuítas ibéricos como Anchieta e Nóbrega, capuchinhos franceses como Abbeville e Évreux, o huguenote Léry, o colono português (e escravizador de índios) Soares de Sousa, o artilheiro alemão e prisioneiro dos Tupinambá Hans Staden, o "amigo de Camões" Pero de Magalhães Gandavo, entre outros. Se suas origens e posições são diversas, não menos dissimilares são suas experiências na terra e com a gente do Brasil: o tipo de envolvimento que tiveram com os índios, quanto tempo aqui permaneceram, para que vieram, o que almejavam, a quem serviam.

A despeito de tudo isso, há uma razoável homogeneidade de informações, que nos permite um certo grau de segurança na reconstrução dessas sociedades, mas não nos dispensa de uma leitura crítica, feita a partir da situação dos autores. Tal crítica de fontes, fundamental para o exame rigoroso dos dados quinhentistas, não é, porém, nosso objetivo. O que intentaremos, ao contrário, é ler os cronistas a partir do material etnográfico recente.

Essa perspectiva, contudo, está sujeita a uma crítica dos teóricos do "desenvolvimento cultural" nas terras baixas sul-americanas; qual seja, a de que não é possível supor uma continuidade entre "modos de vida indígena" pré e pós-conquista, dado o impacto desse processo sobre as populações nativas (Roosevelt, 1989). De fato, seria ingênuo desconsiderar o grau de ruptura representado pela conquista colonial; entretanto, seria igualmente ingênuo supor uma correlação simples entre demografia e complexidade sociocultural (ou sócio-política), de tal forma que a um processo de dizimação física correspondesse uma alteração proporcional e previsível em termos culturais. No caso dos Tupi da costa, ao contrário, as crônicas deixam entrever um inegável "ar de familiaridade" com os grupos tupi contemporâneos, a despeito das flagrantes dissimilaridades demográficas.

Como se verá ao longo deste capítulo, a continuidade que sugerimos existir não é da ordem das tipologias sociais, mas da compreensão da lógica do funcionamento dessas sociedades, em particular de uma relação específica entre estrutura e evento. Não pretendemos afirmar que os Tupinambá eram tão "simples" quanto os pequenos grupos amazônicos atuais, mas, ao contrário, que eles eram tão "não elementares" quanto estes últimos.[1] Essa idéia será nosso fio condutor na leitura do material histórico; uma forma de evitar certos "buracos negros" recorrentes nas fontes secundárias, e de desfazer alguns equívocos.

PRÉ-HISTÓRIA E DEMOGRAFIA

Quando os europeus chegaram ao que viria a ser o Brasil, encontraram uma população ame-

ríndia bastante homogênea em termos culturais e lingüísticos, distribuída *grosso modo* ao longo de toda a costa e na bacia Paraná-Paraguai. A despeito dessa homogeneidade, divisaram-se dois grandes blocos subdividindo essa população: ao sul, os Guarani, que ocupavam a bacia supracitada e o litoral, desde a Lagoa dos Patos até Cananéia, no atual estado de São Paulo; e os Tupi que dominavam a faixa litorânea desde Iguape até, pelo menos, a costa do Ceará. Este *continuum* tupi-guarani só era interrompido em alguns pontos do litoral: próximo ao estuário do Prata pelos Charrua, na foz do rio Paraíba pelos Goitacá, pelos Aimoré no sul da Bahia e norte do Espírito Santo, e pelos Tremembé na faixa entre Ceará e Maranhão.[2]

Essas populações eram chamadas *tapuia*, um termo genérico para índios não-Tupi, e dominavam originalmente o litoral, tendo sido daí expulsas — com as poucas exceções citadas acima — no bojo da conquista tupi (Soares de Sousa, 1987:299-300; Cardim, 1980:106).

Existem dois grandes modelos desse processo de expansão tupi-guarani na costa brasileira. A idéia dominante é a de um movimento migratório de sul para norte, a partir da bacia Paraná-Paraguai, onde Tupinambá e Guarani teriam se separado. Métraux sugere que a dispersão litorânea era um fato recente na época da Conquista, dada a identidade cultural entre os vários grupos que ocupavam a costa (Métraux, 1927). O segundo modelo, mais recente e baseado na interpretação de dados arqueológicos, inverte o sentido do deslocamento tupinambá. Brochado acredita que, a partir de um nicho originário amazônico, teríamos dois movimentos migratórios de orientações diversas: os proto-Guarani teriam rumado para o sul via Madeira-Guaporé e atingido o rio Paraguai, espalhando-se ao longo de sua bacia desde o início da era cristã (ou, em estimativas mais conservadoras, a partir do século V); já os proto-Tupinambá teriam descido o Amazonas até sua foz, expandindo-se, em seguida, pela estreita faixa costeira em sentido oeste—leste, e depois norte—sul. A ocupação total do litoral teria ocorrido entre 700-900 d.C. e 1000-1200 d.C., quando os grupos Tupi mais ao sul teriam sua expansão barrada pelos Guarani (Brochado, 1984) (Mapa 1).

O famoso tupinambá Cunhambebe habitava próximo à baía de Angra dos Reis. Para alguns autores, sua figura aproximar-se-ia da de um "soberano de província", mas segundo Hans Staden, que bem o conheceu, era um "principal de linhagem idêntica aos demais", sobressaindo-se apenas pela sua fama guerreira.

Esse segundo modelo baseia-se numa hipótese forte — a de uma longa separação (mais de 1500 anos) entre Tupinambá e Guarani — que se choca com um certo consenso estabelecido, baseado na proximidade lingüística e cultural dessas populações. Cabe, pois, a Brochado o ônus da prova, e, apesar de sua argumentação convincente, suas evidências são frágeis: são poucas as datações por radiocarbono de cerâmica *atribuída* aos Tupi; não há uma diferença substantiva entre as datações mais antigas no Rio de Janeiro (980 ± 100 d.C.), e as do extremo nordeste da costa (800 ± 65 d.C.); não há nenhum sítio datado atribuído aos Tupinambá, entre a foz do Amazonas e o Rio Grande do Norte (lembro que os cronistas falam de uma ocupação tupi tardia do Pará e do Maranhão, por índios do nordeste que fugiam da opressão colonial — Soares de Sousa, 1987:44; Abbeville, 208-9). Resta-nos aguardar, assim, o prosseguimento dos trabalhos arqueológicos.

Se os movimentos pré-históricos dos Tupi-Guarani são um terreno movediço para o especialista, mais complicada ainda é a tarefa dos demógrafos que procuram determinar a população ameríndia pré-conquista. De fato, as bases empíricas para tal empreendimento são por demais frágeis, e se apóiam antes em pressupostos particulares de cada autor e corrente de pensamento. Assim, há aqueles que dão um palpite "para baixo" — como é o caso de Steward que fala em 189 mil Tupinambá no fi-

nal do século XVI, ou 0,6 por km^2 (1949:662) — e outros "para cima" — como Denevan, que sugere uma densidade de 9,5 habitantes por km^2 na costa ao sul do Amazonas, ou cerca de 1 milhão de índios pré-contato (1976:226-30).[4]

A despeito das incertezas do cálculo demográfico, as crônicas da época deixam claro que, por um lado, tratava-se de populações expressivas — muito maiores do que as hoje encontradas na Amazônia — e, por outro, que o nível de depopulação durante o primeiro século da colonização foi brutal. As guerras, as expedições para captura de escravos e, principalmente, as epidemias e a fome dizimaram de tal forma os Tupi, que, já no final da década de 1580, Anchieta lamentava: "a gente que de vinte anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece cousa, que não se pode crer; porque nunca ninguem cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo" (1988:385).

UNIDADES SOCIAIS E DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL

A primeira dificuldade que enfrentamos ao ler os cronistas é a de determinar as unidades sociais significativas e suas fronteiras. O termo "tupinambá", que estamos utilizando para designar todo o conjunto tupi da costa brasileira, aparece comumente na literatura histórica como a denominação de uma entre várias outras "nações de gentios" de língua Tupi.[5] As informações de cada cronista sobre essas "nações" não são inteiramente concordantes, mas acabaram sendo sistematizadas pelas fontes secundárias, que se utilizaram principalmente do *Tratado Descritivo do Brasil* de Soares de Sousa.

Distribuiu-se, assim, cada uma dessas "nações", "castas" ou "gerações", como foram chamadas, pelo território então conhecido: de sul para norte, teríamos os Carijó (Guarani) entre Lagoa dos Patos e Cananéia; os Tupiniquins daí até Bertioga — incluindo o planalto paulista; os Tupinambá (também chamados, nessa região, Tamoio) do norte de São Paulo até Cabo Frio, dominando inclusive o vale do Paraíba; os Temomino, em áreas da baía de Guanabara. Entre o Espírito Santo e o sul da Bahia aparecem novamente os Tupiniquins; mais ao norte, os Tupinambá, que dominam o recôncavo baiano e se estendem daí até a foz do São Francisco — em cujo sertão vivem os Tupinaé. Daí até a Paraíba era território kaeté e os numerosos Potiguar espalhavam-se do extremo nordeste da costa até o Ceará. No início do século XVII, os cronistas encontrarão os Tupinambá no Maranhão, no Pará e na ilha de Tupinambarana, no médio Amazonas (ver Mapa 2). Todos são unânimes em afirmar tratar-se de índios da costa oriental que emigraram para essas regiões: "gente que das conquistas do Brasil, em terras de Pernambuco, saíram derrotados há muitos anos, fugindo do rigor com que os portugueses os iam subjugando" (Acuña, 1941 apud, Fernandes, 1963:54).[6]

Essa distribuição das "nações" sobre o território é útil para organizarmos um mapa mental, que facilita a leitura das fontes quinhentistas. No entanto, ela não é uma representação acurada da morfologia sócio-política dos Tupi da costa, muito pelo contrário. O primeiro problema consiste em saber se há, de fato, unidades sociais discretas para além do grupo local — isto é, da aldeia — e, em caso afirmativo, qual a sua natureza. Florestan Fernandes, por exemplo, a melhor e mais completa fonte secundária para conhecimento dos Tupinambá, afirma não ter encontrado nada de significativo nos cronistas sobre "a articulação dos grupos locais em unidades mais amplas" (1963:79).

Na parte superior, vê-se Hans Staden (de barba) procurando sangrar um índio Carijó, cativo dos tupinambá, que estava doente. Seus captores, porém, decidem matá-lo e comê-lo antes que morresse. À esquerda, temos a execução do cativo ibirapema e, logo abaixo, o esquartejamento do corpo.

As aldeias tupinambá, compostas por um número variável de malocas — em geral, de quatro a oito — dispostas em torno de um pátio central, possuíam, segundo os relatos da época, uma população de quinhentos até 2 ou 3 mil índios. A distância entre os diversos grupos locais não era uma constante, mas função das condições ecológicas e políticas de cada região.[7] Várias aldeias, possivelmente ligadas por laços de consangüinidade e aliança, mantinham relações pacíficas entre si, participando de rituais comuns, reunindo-se para expedições guerreiras de grande porte, auxiliando-se na defesa do território. Esse conjunto informe de grupos locais circunvizinhos, porém, não estava sujeito a uma autoridade comum, nem possuía fronteiras rígidas: era fruto de um processo histórico em andamento, onde se definiam e redefiniam constantemente as alianças:

"Como se este gentio viu senhor da terra da Bahia, dividiu-se em bandos por certas diferenças que tiveram uns com os outros e assentaram suas aldeias apartadas, com o que se inimizaram [...] e faziam-se cada dia cruel guerra, e comiam-se uns aos outros [...]" (Soares de Sousa, 1987:300).

A inimizade recíproca distinguia grupos de aldeias aliadas,[8] que operavam segundo uma estrutura de tipo "rede": as aldeias, unidas uma a uma, formavam um "conjunto multicomunitário", capaz de se expandir e se contrair conforme os jogos da aliança e da guerra.[9] Os limites dessas "unidades" não são palpáveis, nem definitivos: um dia poder-se-ia estar de um lado, no dia seguinte do outro — inimigos (e cunhados) eram justamente *tobajara*: "os do outro lado", como sugere a etimologia mais provável do termo.[10]

Essa labilidade das fronteiras da amizade e da inimizade pode ser lida em muitos relatos da história colonial: por exemplo, nas descrições de Anchieta do cerco a Piratininga em 1562, onde se opõem "Tupis" — fiéis aos portugueses (liderados por Tibiriçá) — e "Tupis"

inimigos; ou ainda, nas tratativas de paz subseqüentes com os "Tamuya" de Iperoig, cujos resultados levam nosso jesuíta a lamentar-se: "[...] este é o fim e remate que deram às pazes os inimigos da paz, e não é muito para gente que a seus irmãos e parentes, com quem estão comendo e bebendo, matam e comem" (Anchieta, 1988:246).

Admitindo, pois, que os grupos locais aliados não formavam totalidades sociais discretas, resta saber a que correspondiam os nomes pelos quais os colonizadores distinguiam os Tupi da costa: para que apontavam esses nomes? Essa é uma pergunta difícil de responder: primeiro, porque as informações dos cronistas são, muitas vezes, contraditórias;[11] segundo, porque quase nada sabemos da natureza desses nomes: a provável etimologia de alguns deles pouco nos esclarece (a não ser a de *tobajara*, onde um classificador de alteridade torna-se nome de "nação"). Por outro lado, os dados sobre diferenças interétnicas, sinais diacríticos de identidade, distinções dialetais são mínimos, pois os cronistas preferiam antes enfatizar a unidade de costumes e língua (Gandavo, 1980:122).

ÍNDIOS E CARAÍBAS

A percepção da homogeneidade cultural dos Tupi da costa, que em muito facilitou a Conquista, fez-se acompanhar, desde o início, da percepção de sua grande divisão em "bandos", "gerações", "castas", "nações" inimigas. Ao longo do século XVI, os europeus estabeleceram relações diferenciais, hostis ou pacíficas, com esses conjuntos: os laços de aliança eram tecidos pelo próprio escambo, mas também pela participação comum em atividades guerreiras e pelo casamento de mulheres tupi com brancos.

Da perspectiva do colonizador, esta divisão do "gentio" servia à lógica da concorrência entre as nações européias: franceses e portugueses disputavam "parceiros" nativos, inicialmente para trocar bens ocidentais por paubrasil, posteriormente para se fixarem no território. Além disso, as guerras interétnicas forneciam uma ocasião privilegiada — no caso dos portugueses — para a escravização de índios: primeiro pela compra às "nações" amigas de cativos de guerra, em seguida por expedições militares conjuntas.[12] Da perspectiva indígena, porém, as diferentes "linhagens" de europeus é que eram incluídas na lógica da vingança da guerra tupi. Sobre a "missão diplomática" junto aos Tamoios, de meados da década de 1560, Anchieta escreve: "[...] a principal razão que os motivou a quererem a paz não foi o medo que tivessem aos Cristãos [...] mas o desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos Tupis, que até agora foram nossos amigos [...]" (1988:209).

Esse (des)encontro colonial, onde os europeus serviam à lógica dos conflitos interétnicos, e esses conflitos permitiam aos portugueses dividir para reinar, foi fatal para os Tupi da costa, pois mesmo quando conseguiram reunir um número considerável de aldeias em ataques combinados a posições lusitanas — como ocorreu com a chamada "Confederação dos Tamoios" — tiveram que enfrentar índios fiéis aos colonizadores, e acabaram derrotados.

Não foi, contudo, apenas como parceiros na guerra e na troca que os europeus encontraram um lugar no mundo e na cosmologia tupi. Vindos de muito longe, de além-mar, em grandes embarcações (Anchieta, 1988:340), com estranhos poderes e úteis objetos, os europeus foram associados aos grandes xamãs tupinambá, que andavam pela terra, de aldeia em aldeia, curando, profetizando e lhes falando de uma vida edênica: "Em chegando o feiticeiro [...] lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao mato por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quiser e outras coisas semilhantes lhes diz e promete [...]" (Nóbrega, 1988:99).

Os Tupi localizavam essa "terra-sem-mal" — lugar de abundância, de ausência de labuta, da imortalidade, mas sobretudo da guerra e do canibalismo — tanto num eixo horizontal e espacial, quanto em outro vertical e temporal. Ela era o destino individual pós-morte dos matadores, daqueles que deixavam memória pela façanha guerreira; mas era também um "paraíso terreal" inscrito no espaço, em algum lugar a oeste ou a leste, que podia ser coletivamente alcançado em vida. Era sobre este mundo que os grandes pajés — os *caraíba* —

falavam em suas andanças, reatualizando uma escatologia guerreira e conferindo sentido ao movimento da sociedade sobre a face da terra. Algumas migrações tupi-guarani bastante expressivas foram protagonizadas por esses pajés, que levavam populações inteiras a abandonar seu território e partir em busca de "terras novas, afim de lhes parecer que acharão nelas imortalidade e descanso perpétuo" (Gandavo, 1980:144).[13]

Os jesuítas, em particular, souberam se utilizar dessa utopia e se apropriar do discurso dos "feiticeiros". Lembremo-nos que ao chegar a Iperoig, Anchieta predica em voz alta pela aldeia, dizendo aos Tamoio que vinha ensinar "as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos [...]" (1988:209). Os índios esperavam dele que profetizasse sobre os mesmos temas de que lhes falavam seus pajés, em especial sobre o desfecho das expedições guerreiras e o desejo de comer carne humana: "não te disse Deus alguma cousa para os matar a eles?", ou pediam-lhe: "venho-te dizer que fales a Deus que faça ir aquele contrário desencaminhado, para que possamos tomar", ou "faze com que Deus que mande vir toda a caça dos montes em meus laços e teremos que comer" (1988:236-7).

Mas não eram só os soldados da Companhia de Jesus que se assemelhavam aos *caraíba* — por serem andarilhos solitários, por manterem certa gravidade, por falarem da imortalidade, por conversarem com um "grande espírito". Também os soldados da colonização — em seu afã guerreiro, seus instrumentos, suas armas, suas promessas, suas doenças[14] — eram espécies de *caraíba*. Assim, por esse termo ficaram conhecidos os europeus, e seu nome espalhou-se pelo interior, mesmo entre grupos não-tupi. É no contexto desse deslizamento de significados, essa "aventura semântica" na expressão de Melià (1986:17), que se pode entender melhor o lugar ocupado pelos conquistadores na cosmologia indígena e, dessa forma, iluminar o círculo hermenêutico de (des)entendimentos recíprocos da história colonial.[15] Essa perspectiva torna mais sutil a compreensão, por exemplo, da eficácia dos descimentos jesuítas, de muitas das táticas das bandeiras paulistas, ou da participação central de não-índios em alguns movimentos migratórios tupi (Abbeville, 1975:252; Knivet, 1947).

XAMANISMO E PROFETISMO

Alguns autores interpretaram o profetismo tupi-guarani e a busca da "terra-sem-mal" como um fenômeno sincrético e reativo pós-conquista — uma resposta messiânica, inspirada na pregação católica, de uma sociedade em profunda crise. De fato, o século XVI parece ter testemunhado movimentos político-religiosos indígenas, que se utilizaram de símbolos cristãos: seria o caso, por exemplo, do "culto da santidade" no recôncavo baiano,[16] e também do levante guarani liderado por Oberá em 1579 (Métraux, 1967; Melià, 1986). Chamá-los simplesmente de "sincréticos", no entanto, não nos leva nem a refletir sobre a estrutura do profetismo tupi-guarani sobre a qual se assentam, nem sobre a compreensão indígena da simbologia cristã. Ademais, os dados sobre esses "movimentos" são frágeis e escassos, e reduzir a efervescência xamânica e as grandes migrações tupi do primeiro século da colonização a eles, parece improcedente.

Há, por outro lado, uma redução inversa, que é aquela que enfatiza excessivamente a busca da "terra-sem-mal" e se esquece do xamanismo (a qual se desdobra numa ênfase exagerada no caráter "autêntico" do profetismo, olvidando-se o impacto da Conquista). É o que ocorre nos textos de Hélène e Pierre Clastres, onde o xamanismo desaparece no profetismo e o profetismo numa antropologia política. As migrações à procura do "paraíso terreal", dizem eles, resultavam sim de uma crise, mas essa crise não era produto da Conquista, pois gestava-se no interior da própria sociedade. Nela brotava a negação do seu "ser primitivo", a semente do Estado, e o profetismo seria, então, uma tentativa ímpar dessa sociedade para "manter-se em seu próprio ser": uma contra-ordem, um abandono das normas sociais, uma reação *contra* o Estado.

Mais adiante veremos como é inexata essa idéia — compartilhada por P. Clastres e neo-evolucionistas — de que a sociedade tupinambá estava a um passo (do abismo ou da glória, dependendo das posições) da centralização estatal. Por enquanto, devemos notar que a abstração do fato da Conquista é absolutamente indevida — o impacto causado pelos europeus sobre as populações indígenas foi enorme, multifacetado e, globalmente, disruptivo. Se havia crise — e como poderia não haver? —,

a colonização é, em grande parte, responsável por ela. Em um século os Tupi foram expulsos do litoral — um rico nicho ecológico que haviam conquistado progressivamente nos cinco séculos anteriores — pela violência, pela fome e pelas doenças. Eram inúmeros os movimentos migratórios forçados e/ou voluntários para o interior — os Tupi fugiam das epidemias, da escravização, buscavam novos territórios. Esse era, não há dúvida, um contexto propício à atualização do discurso profético, e deve ter favorecido esse aspecto da cosmologia e do xamanismo tupinambá. Ademais, os xamãs se encontravam numa posição particularmente incômoda: as epidemias e a mortandade afetavam de forma direta sua prática de cura, bem como faziam crescer as suspeitas sobre a sua atuação como feiticeiros, como aqueles que produzem a morte.

Além disso, os europeus, e em especial os jesuítas, concorriam em suas prédicas, suas promessas, suas curas com os grandes pajés. Concorriam também no diagnóstico das doenças cada vez mais freqüentes: para os padres, era Deus quem os castigava por perseverarem em seus costumes gentílicos, por servirem ao mesmo tempo a Deus e a Belial (Francisco Pires, 1551, in: Navarro, 1988:155).[17] Para os xamãs, ao contrário — e mais próximos da verdade —, eram os padres que os punham à morte, em especial pelo batismo:

"Desta grande mortandade tomaram os outros ocasião, por persuasão dos feiticeiros, a fugirem dos padres, dizendo que lhes botavam a morte [...]" (carta de Francisco Pires in Navarro, 1988 [1550-68]:155).

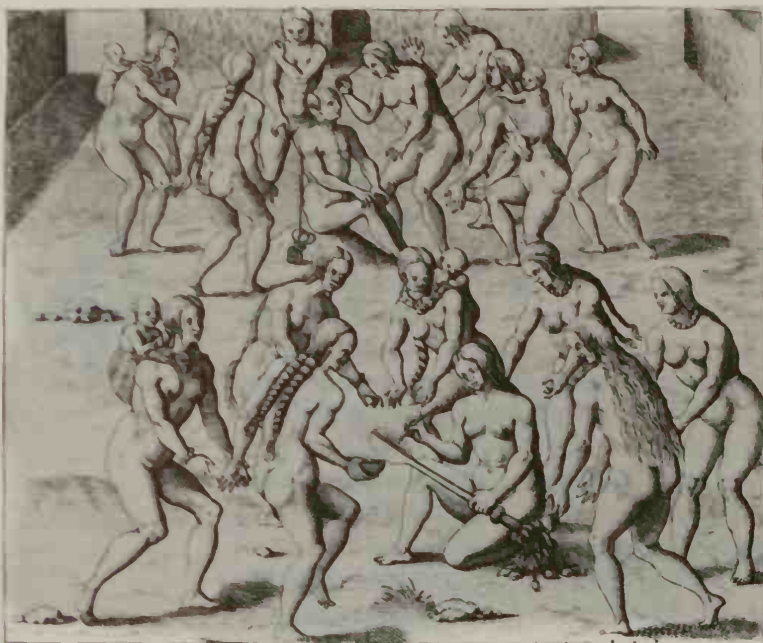
Os índios fugiam dos missionários, deixando suas casas, queimando pimenta para espantar a morte, rogando-lhes que partissem sem lhes fazer mal — uma situação exatamente inversa à dos *descimentos*, onde os padres conseguiam convencê-los, talvez à revelia dos xamãs, a acompanhá-los.

Dado esse contexto, fartamente documentado nas *Cartas Jesuíticas*, parece-nos razoável admitir que o processo da Conquista serviu como catalisador do discurso profético, dos extensos movimentos migratórios, dos surtos "messiânicos", familiares à cosmologia tupi-guarani. Em se admitindo isso, deve-se refutar a idéia "clastriana" de um sobressalto da própria sociedade tupinambá, que teria produzido a efervescência profética desde, segundo a "datação" do autor, os últimos decênios do século XV (sic) (1978:149).[18] O discurso sobre uma terra de abundância, imortalidade (e também de plena realização da vingança) não pode ser reduzido ao modelo dos movimentos migratórios — suicidas na descrição dos cronistas — de que se tem notícia após a Conquista. O xamanismo, em seus diversos aspectos, permitia gerenciar certas relações com o exterior da sociedade: com os espíritos, com os animais, com os agentes patogênicos, com um outro mundo onde não havia morte e escassez. Nesse sentido, eles eram como os chefes guerreiros que punham em movimento a relação de predação canibal, articulando parentes e inimigos. Ora, mas afinal qual era o tema preferido dos xamãs...

"Ordenam-lhes então os adivinhos que partam para a guerra na captura de inimigos, pois apetece aos espíritos que estão nos maracás comer carne escrava." (Staden, 1974:174)

O discurso sobre a guerra não se distinguia daquele sobre a imortalidade e a abundância[19] — como vimos, a façanha guerreira era a forma individual de realização de uma escatologia coletiva.

"Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que *são as de matarem e comerem muitos inimigos*, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós." (Léry, 1980:207 — grifo nosso)

Se o matar e comer seus contrários franqueava o acesso pós-morte a esse "jardim das delícias", também permitia a aquisição de renome, de fama guerreira, ingrediente necessário, como veremos a seguir, da condição de chefe. Principais e pajés, *morubixaba* e *caraíba*, não se opunham como uma força centrípeta e outra centrífuga — ambas estavam voltadas para o exterior, para o gerenciamento da relação com a alteridade: a "função chefe" operava no plano físico, a "função xamã" no metafísico. A palavra dos profetas não era, portanto, a negação da autoridade dos chefes; muito pelo contrário, ao enfatizar a predação canibal, falavam sobre aquilo que era condição do exercício da chefia. Como sugerem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, os *caraíba* eram antes fundamentalistas contestatários que revolucionários, pois sua prédica destaca-

Em cima: Em primeiro plano, uma mulher tupinambá preparando a ibirapema para a execução ritual. Ao fundo, o cativo sendo decorado: pintado de preto e untado com resina ou mel para fixar as plumas e casca de ovos. *Embaixo*: Amarrado na região do ventre pela mussurana, o cativo aguarda o golpe fatal que o matador desferirá com sua maça, a ibirapema.

va aqueles que eram os nexos fundantes da sociedade tupi: guerra e vingança (1985:196).

DA CHEFIA

Essa oposição chefia/profetismo tupinambá, que está na raiz da antropologia de P. Clastres, decorre também de uma idéia bastante difundida — e a nosso ver incorreta — sobre a organização sócio-política dos Tupi no século XVI; qual seja, a de que ela seria radicalmente diversa daquela que se observa atualmente nos pequenos grupos tupi da Amazônia. Os americanistas reagem hoje à imagem clastriana de uma América do Sul autóctone "democrática e igualitária" — na qual, para Clastres, os Tupinambá seriam uma exceção —, trazendo à tona as formações políticas hierarquizadas, que teriam sido desarticuladas por cinco séculos de Conquista.

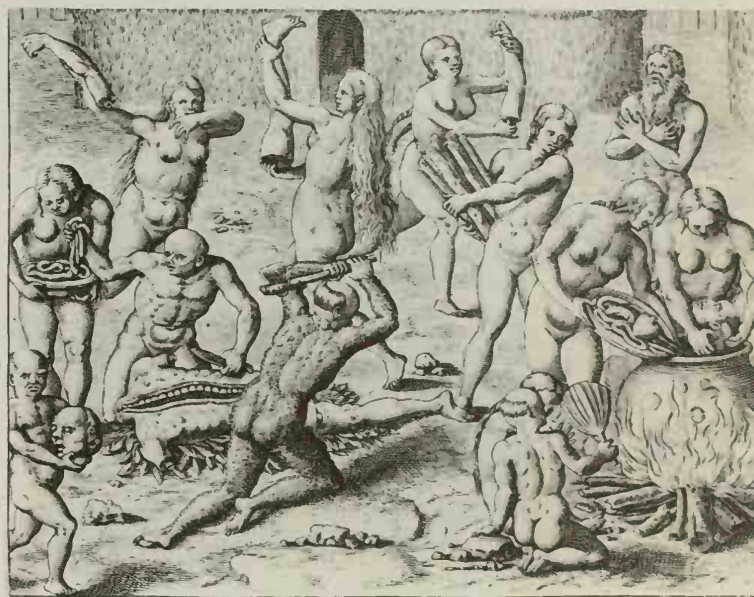
Essa é a tônica de muitos trabalhos recentes, que condenam o que Anna Roosevelt chamou de "projeção etnográfica" (1989); isto é, ler as sociedades pré-Conquista a partir das etnografias contemporâneas. Para esses autores, a América do século XV teria sido inteiramente diversa, com organizações sócio-políticas bem mais complexas: sociedades hierarquizadas sujeitas a chefes com poder coercitivo, imposição de tributos ou extração regular de sobretrabalho, aldeias (cidades?) densamente povoadas e fortificadas, elites capazes de mobilizar força de trabalho para grandes empreendimentos coletivos, economias baseadas na exploração intensiva de recursos. Em uma palavra, *cacicados* (*chiefdoms*) — ou para alguns, como Roosevelt, quase-Estados. De fato, não há por que negar a existência de *cacicados* sul-americanos (Drennan e Uribe, 1987), tampouco o papel da Conquista em sua desarticulação.[20] Porém, sugerimos que não se proceda com tanta pressa na interpretação das evidências arqueológicas e das fontes históricas,[21] para não se cometerem certas imprudências e simplificações, nem se disseminem idéias gerais pouco precisas sobre essas sociedades.

Descola, por exemplo, em um recente artigo (1988), ao enumerar as regiões onde teriam existido *cacicados* antes da Conquista — na Nicarágua e no Panamá, no norte da Venezuela, nas Grandes Antilhas, no norte e no leste da Colômbia, nas planícies tropicais do leste boliviano, ao longo do rio Amazonas — inclui entre elas a *costa brasileira*. Nada poderia ser, contudo, mais falso — as aldeias tupi, por certo, eram maiores do que as atuais, algumas delas (aquelas em posições fronteiriças) eram cercadas por paliçadas, mas daí não se deduz nada sobre a chefia, hierarquia, sobretrabalho etc. Ironicamente, ao repetir os teóricos do desenvolvimento cultural para refutar P. Clastres, Descola reafirma justamente o que este autor pensava sobre a chefia e a sociedade tupinambá: que ela deixara de ser igualitária (ou estava em vias de). Nesse particular, Clastres não se opunha aos teóricos neo-evolucionistas da origem do Estado: o aumento demográfico

abalara a "primitividade" da sociedade tupi-guarani; apenas ela reagira — por meio do profetismo — para "perseverar em seu próprio ser".[22] Nossa posição, porém, é inversa, pois não vemos na chefia tupinambá nem a semente do Um, nem as formações políticas hierarquizadas e centralizadas do tipo *cacicado*.

Já observamos na segunda parte deste capítulo que as unidades sociais maiores do que os grupos locais possuíam uma estrutura do tipo "rede". Aldeias, ligadas uma a uma, formavam "conjuntos multicomunitários" com limites flexíveis e, sobretudo, *sem centro*. A idéia de uma aldeia principal, originária, central, onde residiria um chefe supralocal é estranha à organização sócio-política tupinambá. Alguns autores confundiram o prestígio de certos chefes, cuja fama e renome ultrapassavam os limites de sua aldeia, com um "soberano da província": "os exemplos ilustrativos de *Cunhambebe* e *Japi-açu* patenteiam claramente que tais chefes podiam gozar de maior prestígio, obter maiores oportunidades de mando e de liderança militar. Mas, estavam muito longe do que se poderia entender sob a definição de "soberano da província" (Fernandes, 1963:325).

A estrutura da chefia era tão difusa quanto a das unidades sociais. Cada maloca dentro de uma aldeia tinha um "principal",[23] que era alguém que conseguira reunir em torno de si uma grande parentela. O processo de constituição da unidade residencial dependia da capacidade de um homem de atrair o maior número possível de genros e, ao mesmo tempo, reter alguns dos seus filhos de sexo masculino. Em outras palavras, alguém que pudesse fazer valer a "regra" uxorilocal para suas filhas, e pudesse burlá-la para seus filhos (e para si mesmo). Como indica Viveiros de Castro, este "atrator uxorilocal (e o serviço da noiva a ele associado) era um efeito do sistema político, e não uma regra mecânica: o acesso à chefia implicava escapar do 'campo gravitacional' da uxorilocalidade, por meio de estratégias matrimoniais (poligamia e avunculato), mas também da fama guerreira" (1986:684-6). Todo chefe, além de sogro, era um grande matador, e líder de um grupo de guerreiros.

Várias malocas aliadas formavam uma aldeia, assim como várias aldeias aliadas formavam um "conjunto multicomunitário": mesma estrutura de "rede", mesma instabilidade. Haveria, contudo, hierarquia entre os principais de um grupo local? Alguns cronistas afirmam que sim, outros, ao contrário, indicam que os chefes das casas-grandes eram eqüipotentes, não se submetendo a um único líder.[24] Talvez prevendo essa dúvida, o artilheiro alemão Hans Staden, que conviveu durante seu cativeiro com o famoso chefe Cunhambebe (que alguns autores modernos tomam como exemplo da centralização do poder entre os Tupi), escreve com clareza:

"Os selvagens não têm governo, nem direito estabelecidos. Cada cabana tem seu superior. Este é o principal. Todos os seus princi-

Após o massacre do cativo, as velhas recolhiam o sangue e os miolos. Nada deveria ser perdido. O cadáver depois era assado e escaldado para a retirada do couro. Antes de seu esquartejamento, introduzia-se um bastão no ânus para evitar a excreção.

pais são de linhagem idêntica e têm direito igual de ordenar e reger. *Conclua-se daí como quiser.* Se um sobressaiu dentre os outros por feitos de combate, ouve-se-lhe mais do que aos outros, quando empreendem uma arremetida guerreira, como Cunhambebe, acima citado. Fora disso nenhum privilégio observei entre eles [...]" (Staden, 1974:164 — ênfase nossa).

Nossa dificuldade consiste em esperar respostas binárias para perguntas do tipo: "havia hierarquia de chefes no nível local e/ou supralocal?", "a sucessão à chefia era hereditária?", ou "os Tupinambá eram patrilineares?". Questões assim formuladas simplesmente deixam de lado o essencial, pois não nos permitem distinguir um conceito mecânico, de outro performativo de norma. Essa indistinção é responsável por boa parte das incompreensões na leitura das fontes quinhentistas e seiscentistas. Daí ser inexato afirmar, como muitos fizeram, que a sucessão à chefia entre os Tupinambá seria hereditária. Na verdade, ser filho de chefe não era senão um ponto de partida para se reivindicar essa condição — não era, porém, nem condição necessária, nem suficiente. Era preciso ser, como relata Abbeville, o mais valente, o que mais proezas fez na guerra, o que mais massacrou inimigos, o que possui maior família, maior número de mulheres, maior número de cativos (1975:255). Não há uma regra mecânica de sucessão, assim como não há um "organograma da chefia". A estrutura do poder depende do evento, da circunstância, dos caprichos do acontecimento. Esse é o caráter performativo da estrutura tupi à qual aludimos no início do capítulo: em vez de exorcizar o evento, faz dele uma variável estrutural, preservando sempre um resíduo de incerteza — não redutível à distinção norma e prática — que aponta para uma noção não elementar de "regra" (Viveiros de Castro, 1987). Esse intervalo, esse "resíduo de incerteza", é justamente o espaço do político na sociedade tupinambá.[25]

Assim, o acesso à chefia e seu exercício dependiam antes do processo de constituição das unidades domésticas, das estratégias matrimoniais e das virtudes pessoais do indivíduo, do que de uma autoridade emanada de um "lugar da chefia". Era preciso ser capaz de articular uma parentela forte, ser temido e respeitado como guerreiro, e ser, como os xamãs, grande orador (alguns principais eram também pajés). A poligamia e a virilocalidade não eram privilégios da chefia, mas antes elementos do processo político de constituição de um chefe: ter muitas mulheres, e não se sujeitar ao "serviço da noiva" devido ao sogro, é para quem pode (e pode quem é temido e respeitado). Guerra e troca matrimonial articulavam-se no desenvolvimento das parentelas e na política aldeã.

Vê-se, pois, quão incorreto é tomar a demografia como índice simples de complexidade das estruturas políticas: os Tupinambá eram muitos, suas aldeias eram grandes quando comparadas com o padrão amazônico atual, a fama de alguns de seus chefes espalhava-se pela costa e pelo sertão, mas, no entanto, eles eram na essência semelhantes aos Tupi contemporâneos, não pela sua "simplicidade", mas pela sua não-elementaridade, por essa particular articulação entre evento e estrutura. O conhecimento etnológico serve-nos, assim, como instrumento crítico para a leitura das fontes históricas, evitando os percalços que uma abordagem tipológica e genérica é incapaz de elidir.

GUERRA E VINGANÇA

Se os *caraíba* eram grandes oradores, os *morobixaba* também o eram: falar bem era uma virtude inseparável do exercício da chefia. Comum à prédica de ambos, havia um tema onipresente: guerra e vindita. As crônicas do período são unânimes em apontar a centralidade desse complexo na sociedade tupi. Na célebre e sintética formulação de Soares de Sousa: "Como os tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários [...]" (1987:320).

Essa belicosidade indígena, contudo, causava menos espanto aos colonizadores do que a razão declarada de seus conflitos: "Todas as suas guerras", escreve Thevet, "não se devem senão a um absurdo e gratuito sentimento de vingança" (1978:135). Vários cronistas, alguns deles sem esconder certa admiração pelo desinteresse material tupi, reafirmaram este ponto:[26] "É preciso primeiramente que se saiba que não fazem a guerra para conservar ou estender os limites de seu país, nem para enriquecer-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela vingança" (Abbeville, 1975:229).[27]

Não se tratava, porém, apenas de matar seus

contrários, "porque não se têm por vingados com os matar senão com os comer" (carta de Antonio Blasquez de 1557 in Navarro, 1988:198). O principal objetivo das expedições guerreiras, seja de pequeno ou grande porte, era fazer cativos para serem executados e comidos em praça pública. Staden relata uma incursão tupinambá, de que tomou parte, na qual, após viajarem cerca de 300 km, retornaram para casa tendo feito apenas alguns poucos prisioneiros (1974:129). "Se cativam três ou quatro", escreve Anchieta, "tornam com eles e com grandes festas e cantares os matam [...]" (1988:55). Os mortos e feridos durante o combate eram devorados no campo de batalha ou durante a retirada; os prisioneiros seguiam com seus algozes, para que as mulheres também os vissem, e pudessem ser mortos a "cauim pepica", como contrapartida do cauim feito por elas (Staden, 1974:82).[28] A vingança, assim, era socializada: era necessário que todos se vingassem (Gandavo, 1990:136).

A execução ritual, contudo, poderia demorar vários meses. Após ser recebido no grupo local de forma hostil,[29] e travar um diálogo com os homens sobre vinganças passadas e futuras, o cativo passava a viver na residência do seu captor, que lhe cedia uma irmã ou filha como esposa. Significativamente, o termo tupinambá para cunhado e para inimigo é o mesmo — *tobajara* —, mas o inimigo era um cunhado *sui generis*, pois, como sugeriu Viveiros de Castro, em vez de fornecer alimento por intermédio do "serviço da noiva", recebia comida para ser depois, ele mesmo, devorado (1986:682-3). O prisioneiro, por outro lado, equivalia a uma mulher, pois podia entrar no circuito de trocas matrimoniais como contrapartida de uma esposa recebida (Viveiros de Castro, 1986:684). Assim, seu captor poderia presenteá-lo a seus afins, mas também a seu filho, para que, matando-o em praça pública, ganhasse fama, nome e esposas.[30]

O cativo, ademais, tinha um papel central nas relações interaldeãs. Ele deveria ser mostrado aos parentes e amigos, circulava pelas aldeias circunvizinhas, e quando decidiam, enfim, executá-lo, seus captores convidavam os membros das aldeias aliadas, mesmo as mais distantes, para participarem do festim canibal. A execução do prisioneiro permitia articular, portanto, os grupos locais em unidades maiores — "conjuntos multicomunitários" —, reafirmando a aliança, ou a inimizade.[31] Tratava-se, além disso, de socializar ao máximo a vingança, tornando uma só morte superprodutiva: uma espécie de sobretrabalho ritual. Matar publicamente um inimigo era o evento central da vida social tupinambá: "De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matam com grandes cerimônias [...]" (Cardim, 1980:95-96).

Mulheres tupinambá preparando o cauim, bebida fermentada a base de mandioca, servida na noite que antecedia o ritual antropofágico.

A festa começava alguns dias antes da execução propriamente dita,[32] com a chegada dos convidados e o início das danças e cauinagens. Durante esse período, o cativo era preparado para execução num processo crescente de "re-inimização": no dia que antecedia o massacre, segundo Cardim, encenavam uma tentativa de fuga do prisioneiro e sua captura. Era-lhe dado também o direito de vingar antecipadamente a própria morte: amarrado pelo ventre por uma grossa corda de algodão ou embira, chamada *mussurana*, recebia pedras, frutos, cacos de cerâmica, que deveria lançar contra a audiência, mostrando sua ferocidade e coragem (Léry, 1980:194).

A manhã fatal chegava com o fim do cauim na noite anterior: bebida e comida não se misturavam — para os Tupinambá uma coisa era cantar e beber, outra matar e comer. Levado ao terreiro, pintado e decorado, preso pela

mussurana, o cativo esperava seu carrasco que, portando um diadema rubro e o manto de penas de íbis vermelha, aproximava-se de sua presa, imitando uma ave de rapina. Recebia a maça, a *ibirapema*, das mãos de um velho matador, e então tinha início o famoso diálogo ritual com a vítima. Nas palavras cavalheirescas do padre Claude d'Abbeville: "Não sabes tu", dizia o carrasco, "que tu e os teus mataram muitos parentes nossos e muitos amigos? Vamos tirar a nossa desforra e vingar essas mortes. Nós te mataremos, assaremos e comeremos".

Ao que replicava a futura comida dos captores: "Pouco me importa [...] Tu me matarás, porém eu já matei muitos companheiros teus. Se me comerdes, fareis apenas o que já fiz eu mesmo. Quantas vezes me enchi com a carne de tua nação! Ademais, tenho irmão e primos que me vingarão" (1975:232).

Após esse breve "colóquio" em que cada parte reafirmava vinganças passadas e anunciava vinganças futuras, um golpe concreto e presente, desferido contra a nuca do cativo, rompia-lhe o crânio e lançava-o ao chão. De imediato, acudiam as velhas com cabaças para recolher o sangue que se espalhava. Nada deveria ser perdido, tudo precisava ser consumido e todos deviam fazê-lo: as mães besuntavam seus seios de sangue, para que seus bebês também pudessem provar do inimigo. Se a comida era pouca e muitos os convivas, desfrutava-se do caldo de pés e mãos cozidas; se, ao contrário, o repasto era farto, os hóspedes levavam consigo partes moqueadas.

O único que não comia era o matador, que iniciava um período de resguardo, no qual deveria se abster de uma série de alimentos e atividades. Recluso, despossuído de seus bens pessoais, escarificado e tatuado, o homicida tomava, enfim, um novo nome que, segundo alguns cronistas, só revelaria durante uma cauinagem no final do resguardo. A renominação, o "tomar nomes na cabeça de seus contrários", permitia ganhar fama e renome: os grandes guerreiros acumulavam "cento e mais apelidos", para serem cantados e contados (Monteiro, 1949:409). A onomástica, assim como todo o ritual, tornava superprodutivo cada evento individual associado à morte do cativo. Staden informa que as mulheres dos matadores tomavam "tantos nomes quantos escravos matam seus maridos" (1974:170). Abbeville sugere também que, tanto aquele que sujeitara o inimigo no campo de batalha, como o que o capturara na encenação pré-massacre, quanto o matador adquirem "um título com a proeza [...]" (1975:231). A lógica sacrificial consistia menos em matar o maior número de inimigos do que em extrair "mais-valia" de uma só morte.[33]

O homicídio em praça pública, por outro lado, não conferia "honra" apenas ao executor, mas também à vítima, que deveria mostrar coragem e, assim, deixar "memória de si" (Monteiro, 1949:412). Melhor perecer "à maneira dos grandes, em meio às danças e ao cauim", podendo vingar-se antes de morrer (D'Évreux, 1985:72), do que na rede como mulheres fracas, tendo que sentir o peso da terra, ficar fedorento e ser comido pelos bichos (Gandavo, 1980:137; Cardim, 1980:96). Morte desejável não só por ser heróica, mas também, como mostra Viveiros de Castro, por sublimar a porção corruptível da pessoa (1986:676-7). O estômago do inimigo era a sepultura ideal (Monteiro, 1949:413), que abria caminho à imortalidade, já sem o peso do corpo putrescível. Assim, se a execução era promessa de imortalidade ao matador, para a vítima era passaporte e bilhete para uma "terra-sem-mal". Estranho destino, tão estranho que José de Anchieta não poderia entender como aquele cativo, "em extrema necessidade de ajuda espiritual", poderia recusar o batismo, dizendo preferir morrer morte formosa e mostrar sua valentia: "[...] posto no terreiro [...] começou a dizer: 'Matai-me, que bem tendes que vos vingar em mim, que eu comi a fulano vosso pai, a tal vosso irmão, e a tal vosso filho' — fazendo um grande processo de muitos que havia comido destes outros, com tão grande ânimo e festa, *que mais parecia ele que estava para matar os outros que para ser morto* [...] e estimou ele mais esta valentia que a salvação de sua alma" (1988:233-4 — ênfase nossa).

Esse "absurdo sentimento de vingança" não era apenas a razão de suas guerras, como queria Thevet, mas era o nexo fundante da sociedade tupinambá. Vingança repetida e sem fim — a morte guerreira era produtora de vida social; a guerra, nas palavras de Viveiros de Castro, *produzia* a sociedade (1986:690). Ela condicionava o destino escatológico e a realização terrena do indivíduo; sem ela não havia nem

chefia nem profetismo; por meio dela recortavam-se alianças e inimizades: as unidades sociais eram função da guerra. Sua lógica, contudo, não era a da aniquilação completa, mas a da extração de "mais-valia" (simbólica) da destruição do inimigo.[34] Por isso, não operava com vinganças que se cancelam uma a uma, como queria Florestan Fernandes,[35] mas com sua multiplicação: comer o cativo não suprimia os ódios, senão os confirmava.

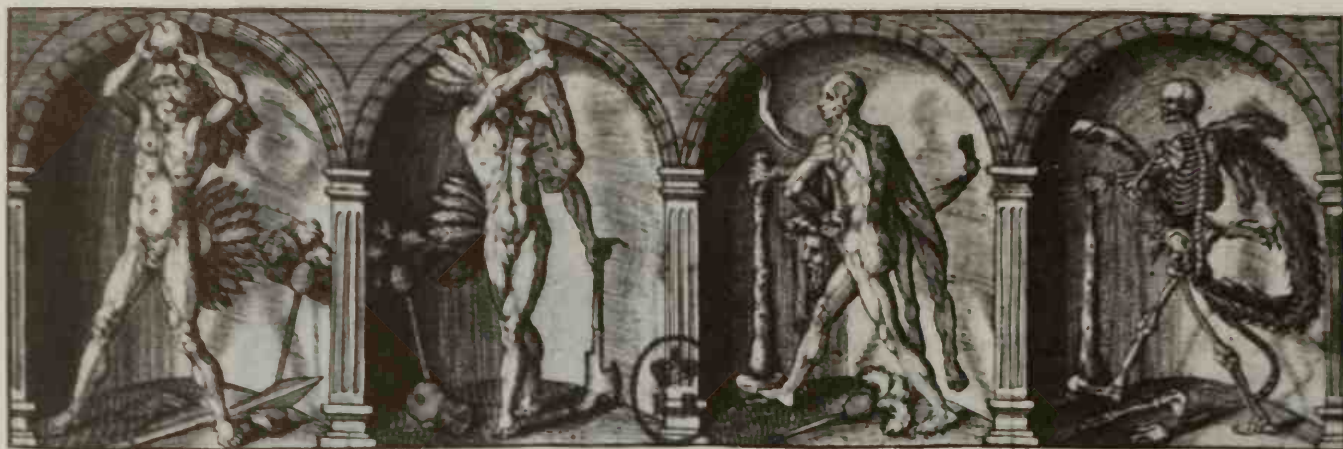
A continuidade da vindita era fundamental para uma sociedade que, em sua única grande cerimônia coletiva, tinha em seu centro o inimigo, e não a imagem unificadora da chefia, ou um corpo social homogêneo, como pensaria P. Clastres. Uma economia política da destruição, voltada para o exterior, que fazia da morte (guerreira) uma condição da vida social. Acertava, assim, Anchieta ao lamentar-se ao geral Diogo Lainez: "Esta gente é tão carniceira, que parece *impossível que possam viver sem matar*" (carta de 1563; 1988:192 — ênfase nossa).

Paradoxalmente, porém, esses "carniceiros" foram antes carniça nas guerras de conquista dos colonizadores, em suas bandeiras e suas missões. Em menos de dois séculos, os numerosos Tupi foram varridos da costa brasileira — aqueles que não sucumbiram à violência, às epidemias e à fome fugiram para o interior. Ironias da História: o "amai-vos uns aos outros" da cultura cristã acabara por devorar o "comei-vos uns aos outros" da ética tupi. De qualquer forma, porém, os Tupinambá conseguiram aquilo que desejavam os seus guerreiros: deixar memória de si. Mortos, acederam à imortalidade da lembrança (embora aos seus parentes, não lhes tenha sido dado o direito à vingança).

Hoje, mais de três séculos depois (e apesar de tudo), vários grupos tupi-guarani insistem em continuar vivendo, e afirmando, de modo dinâmico, sua distintividade cultural. Em distantes recônditos amazônicos, ou próximos a centros urbanos, os Parakanã, Araweté, Asurini, Suruí, Tenetehara, Guajá, Urubu-Kaapor, Tapirapé, Kayabi, Kamayurá, Guarani, Waiãpi, Parintintins, Tupi do Cunimapanema, entre outros, ainda resistem à voracidade avassaladora dos conquistadores — estes temíveis canibais que, talvez por não comerem a carne, preferem se apropriar do espírito.

Índio com o corpo tatuado portando arco e tacape. Ao fundo, vê-se a aldeia cercada por uma paliçada defensiva.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

Todo conhecimento sobre os Tupi da costa resulta de um número limitado de fontes primárias, constituídas por crônicas de viagem, relatos de colonizadores, e cartas e informações de missionários. Elas foram escritas, quase em sua totalidade, entre a segunda metade do século XVI e os primeiros vinte anos do século seguinte. Os autores portugueses (Cardim, Gandavo, Soares de Sousa) são objetivos e breves, contrastando com os franceses (Léry, Thevet, Abbeville, Évreux), mais atentos aos detalhes e mais prolixos em suas descrições. As cartas dos missionários jesuítas (Anchieta, Nóbrega, Navarro, entre outros) são extremamente sugestivas e reveladoras, não só dos costumes indígenas, como das próprias angústias de seus autores. Deve-se lembrar, ainda, do delicioso relato do artilheiro alemão, Hans Staden, que foi cativo dos Tupinambá na região de Angra dos Reis. Essas são as fontes básicas, e as mais fáceis de serem encontradas, pois foram reeditadas recentemente em português (com exceção de Évreux e da *Cosmografia Universal* do controvertido André Thevet). Embora não haja perfeita concordância, as informações dos cronistas possuem certa uniformidade no essencial. Com relação ao material histórico

sobre os Guarani, sugerimos ao leitor a consulta do ensaio bibliográfico organizado por Melià, Saul e Muraro (1987), onde há também referências a trabalhos modernos.

Dentre as fontes secundárias, há dois grandes sistematizadores do material dos cronistas: Alfred Métraux e Florestan Fernandes. Recomendamos em especial a *Religião dos Tupinambá* de Métraux, que nos oferece um quadro geral da cosmologia, do xamanismo e da antropofagia; e *Organização social dos Tupinambá*, de Fernandes, que sistematiza brilhantemente as informações sociológicas. Seu livro sobre a guerra é de leitura mais "pesada", e defende uma teoria sobre o sacrifício do cativo que julgamos incorreta. Quem se interessa pelo trabalho missionário, deve recorrer aos dez volumes da *História da Companhia de Jesus* de Serafim Leite (onde se encontra o texto de 1610 do padre Jácome Monteiro, que possui dados importantes sobre o canibalismo).

Quanto aos autores das últimas duas décadas, pode-se ler *Red Gold* de Hemming, para um panorama dos principais acontecimentos históricos do (des)encontro colonial (mantendo-se, porém, um aguçado espírito crítico, pois, embora correto no geral, o livro é impreciso e tende a reificar as informações dos cronistas). Em arqueologia, o trabalho mais completo é a tese de Brochado, que, infelizmente, é de difícil acesso. Para quem quer ter uma idéia global dos grupos tupi contemporâneos, ver Laraia (1986). Não se pode esquecer também do belo livro de Hélène Clastres, *La Terre Sans Mal*, para uma interpretação sugestiva do profetismo tupi-guarani.

Por fim, sugerimos ao leitor neófito que se inicie em etnologia pelo livro de Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*, no qual encontrará um modelo geral tupi-guarani, uma análise cuidadosa da bibliografia existente, uma crítica das interpretações precedentes, e uma contribuição original que tem exercido grande influência sobre a etnologia sul-americana dos últimos anos (inclusive sobre o presente capítulo). Vale a pena conferir, também, seu artigo em parceria com Carneiro da Cunha (1985).

NOTAS

(1) Por "não-elementar" entendemos o seguinte: que a estrutura dessas sociedades não pode ser descrita por um conjunto de regras mecânicas, dadas *a priori*, pois o evento é uma variável estrutural, não um elemento externo à estrutura. Sobre esse ponto, ver Viveiros de Castro (1987), Fausto (1991a), bem como a distinção "estrutura prescritiva"/"estrutura performativa" de Sahlins.

(2) Nos cronistas há inúmeras outras denominações de "nações" não-Tupi ocupando essas mesmas regiões, e escolhemos estas por serem as mais consagradas. Nessa literatura não se pode esperar uma correlação evidente entre nome e unidade social diferenciada, como veremos adiante.

(3) As datas entre colchetes nas referências bibliográficas visam a situar o leitor quanto à época em que os textos foram escritos ou publicados. Quando a primeira edição for contemporânea ao autor, ela prevalece; caso contrário, optou-se pela data aproximada em que se supõe ter sido escrita a obra.

(4) Os números mais altos são de Clastres: 1,5 milhão de Guarani antes da Conquista (1978:68). Ver Melià (1986) para uma crítica do seu "método".

(5) Embora, por vezes, apareça como uma classe genérica: Léry, por exemplo, fala em "nossos tupinambás tupiniquins" (1980:183).

(6) Para fontes secundárias que procuram sistematizar a distribuição das "nações" Tupi ver, sobretudo, Nimuendaju, 1981; Métraux, 1928; e também, Hemming, 1987.

(7) Léry, por exemplo, aponta 22 "aldeias principais" em torno da baía de Guanabara, Abbeville cita 27 na ilha de São Luís, Staden indica cinco na região de Angra dos Reis. Para um resumo desses dados, ver Fernandes, 1963; e Métraux, 1928.
(8) Alguns cronistas chamaram o conjunto de grupos locais aliados, com uma inscrição territorial, de "províncias".
(9)Ver Viveiros de Castro, no prelo; e também, a noção de "conjunto multicomunitário" (Clastres, 1978) usada por Albert (1985) para descrever a morfologia Yanomami.
(10) Não é por acaso que muitos cronistas nomearam várias "nações", de São Vicente ao Maranhão, de *tobajara*, pois era assim que os Tupi classificavam seus inimigos (mas, também seus cunhados, e, como veremos, os cativos de guerra).
(11) André Thevet e Jean Léry, por exemplo, chamam os aliados dos franceses na Guanabara de *Toupinanquin* (Thevet, 1953:296), enquanto os portugueses reservam esse termo aos seus amigos de São Vicente, opondo-os aos *Tamuya* do Rio (Cardim, 1980:102).
(12) Para uma análise da legislação indigenista colonial, em especial sobre a escravidão, ver Perrone-Moisés, neste volume; Carneiro da Cunha, 1987.
(13) Sobre esse tema ver, sobretudo, H. Clastres, 1975; P. Clastres, 1978; Métraux, 1927 e 1967.
(14) Os *caraíba* eram figuras ambíguas, pois se podiam trazer saúde, abundância de alimentos e cativos, podiam também lançar a enfermidade e a morte (Évreux, 1985:250; Soares de Sousa, 1987:314). Da mesma maneira, também os europeus eram temidos pelas doenças desconhecidas que introduziam (ver Anchieta, 1988:215; Francisco Pires in Navarro, 1988:155).
(15) Para uma análise da imagem construída pelos europeus sobre os índios no século XVI, ver Carneiro da Cunha, 1990.
(16) Com relação às "santidades", alguns autores se utilizaram errada, ou ingenuamente, das informações jesuíticas sobre o xamanismo tupinambá. Esses missionários referiam-se aos ritos xamânicos dos grandes pajés como "santidade" (Leonardo do Valle, 1563; Pero Correa, 1551 in Navarro, 1988:408 e 124), ou diziam que por meio desses ritos eles fingiam trazer "santidade" (Nóbrega, 1988:99); ou ainda, que os índios chamavam seus xamãs de "santidade" (Anchieta, 1988:399). "Santidade", portanto, é um termo que os jesuítas usaram para descrever o campo semântico de atuação dos pajés tupi, como tradução do vocábulo *caraíba*. Anchieta é quem nos esclarece: "todas estas invenções por um vocábulo geral chamam *Caraíba* que quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural" (1988:340). Algumas pessoas, porém, confundiram num só "movimento messiânico" essas informações perfeitamente "tradicionais" sobre o xamanismo, com fatos "sincréticos" aludidos, por exemplo, na confissão de Fernão Cabral de Ataide à Inquisição (Furtado de Mendonça, 1935:28-9). Para um exemplo recente dessas confusões que se propagam na historiografia sobre os Tupinambá, ver Schwartz, 1988:54-6.
(17) O medo do castigo — ou da feitiçaria dos europeus — parece ter sido um instrumento eficiente de conversão, a se julgar por alguns escritos jesuítas (ver, por exemplo, Vicente Rodrigues, 1552 in Navarro, 1988:142).
(18) Essa afirmação de Clastres baseia-se em duas premissas discutíveis: a de que a expansão tupinambá era muito recente, e que esses índios haviam atingido uma densidade demográfica limite para uma sociedade primitiva. A interpretação de Brochado (1984), porém, sugere uma extensa ocupação da costa desde o final do primeiro milênio; isto é, um longo processo de conquista de uma área ecológica especialmente rica, e não uma expansão a toque de caixa, movida pela pré-dica profética dos *caraíba*. Quanto à questão demográfica, ver adiante.
(19) Vejam a passagem do padre Manoel da Nóbrega citada na parte anterior.
(20) Nunca é demais lembrar, porém, que *cacicado* não é um conceito inequívoco (como também não o são as tipologias evolutivas que, freqüentemente, fazem uso desse conceito).
(21) É, assim, surpreendente ler, por exemplo, que "a predominância de mulheres na arte nas fases do Baixo Amazonas [...] pode estar possivelmente relacionada ao cálculo da descendência da linhagem de chefia, a partir de ancestrais míticos femininos" (Roosevelt, 1987:160). Considerações como essa estão certamente além da "projeção etnográfica", pois são antes exercícios de "ficção arqueológica".
(22) Notem que ali onde evolucionistas vêem uma diferença de grau (de complexidade), Clastres vê uma diferença de natureza. Compare-se com Balée: "os Tupi da costa e os Omágua amazônicos [...] tinham evoluído em cacicados em 1500" (1984:255).
(23) Cardim fala em um ou mais chefes por maloca (1980:90).
(24) No Maranhão, segundo Abbeville, havia de um até cinco principais por grupo local. A aldeia mais numerosa, onde morava *Japi-açu* — o *morobixaba* de maior fama da ilha de São Luís (1975:139:150) —, contava com mais quatro chefes além dele (o tamanho das malocas e das aldeias era também função do prestígio de seus principais).
(25) Vale a pena lembrar aqui um exemplo etnográfico tupi-guarani contemporâneo. Waud Kracke descreve como durante seu período de pesquisa entre os Parintintins havia duas interpretações opostas — ambas nativas — sobre hierarquia e sucessão, que sustentavam estratégias políticas diversas de dois líderes (1984:77-80). Essa "ambigüidade" não precisa ser resolvida, pois é constitutiva da estrutura social tupi.
(26) Essa idéia de uma "vingança imaterial" como razão última da guerra tupinambá encontra resistência junto aos antropólogos materialistas, para os quais explicar um fenômeno é o mesmo que descobrir uma *racionalidade material* subjacente ao mesmo. William Balée, por exemplo, sugere que a vingança era apenas uma motivação psicológica superficial, pois a verdadeira razão da guerra tupi seria a disputa por territórios ecologicamente mais ricos (1984). Em um texto recente procuramos apontar as inconsistências da argumentação de Balée, confrontando-a com os próprios fatos a que recorre para sustentar sua hipótese (Fausto, 1991b).
(27) Ver também Léry, 1980:183; Gandavo, 1980:130; Nóbrega, 1988:90.
(28) O *cauim* é uma bebida fermentada à base de milho e/ou mandioca.

(29) Na entrada da aldeia, o cativo deveria gritar para as mulheres: "Estou chegando, eu, vossa futura comida". Dançando e cantando, então, elas o cercavam, dando-lhe socos e dizendo que, assim, vingavam seus parentes.
(30) Sugerimos, em outra ocasião (Fausto, 1991a), que o casamento tupinambá seria avúnculo-patrilateral, como o parakanã. Nesse caso, um pai, ao casar com a filha de sua "irmã", subtraía um cônjuge potencial de seu filho (prima cruzada patrilateral deste). O cativo cedido ao filho seria, assim, a contrapartida desta mulher. Os Parakanã resolvem esse problema de forma mais direta: o pai dá ao filho uma mulher inimiga por ele capturada.
(31) É Léry quem nota como os Tupinambá desconfiavam da lealdade dos franceses, quando estes se recusavam a compartilhar do banquete (1980:201).
(32) Para uma sistematização das fontes primárias, ver Métraux (1979:114-45) — que se baseia fundamentalmente em Cardim (1980) e Thevet (1953) — e também Fernandes (1970:274-316).
(33) Essa "mais-valia" da predação guerreira encontra inúmeros paralelos nas etnografias tupi contemporâneas: o homicida parakanã, por exemplo, após matar um inimigo, ia chamar seus parentes para que pudessem também flechá-lo e fazer o resguardo.
(34) Havia, pois, uma "escassez" central à guerra tupinambá: a de cativos. Essa escassez, porém, era socialmente produzida para ser socialmente produtiva: tratava-se de retirar "muito" de "pouco". Lógica bastante diversa daquela do Estado asteca e de seu sacrifício desmedido (agradecemos a E. Viveiros de Castro por ter chamado nossa atenção para esse ponto).
(35) A teoria de Fernandes (1970) é a do sacrifício restaurador, em que um cativo é morto para vingar um parente assassinado e recompor a "unidade mística" do grupo. Para uma crítica dessa teoria funcionalista, ver Viveiros de Castro, 1986.

CATEQUESE E CATIVEIRO
Política indigenista em Goiás: 1780-1889

Mary Karasch

Tradução: Beatriz Perrone-Moisés

"Tendo o nosso Excelentíssimo General a satisfação de ter libertado os povos desta Capitania de outras tantas feras, que lhe devoravam as entranhas; e ao mesmo tempo a incomparável glória de ter granjeado à Igreja igual número de filhos, com outros tantos vassalos ao Império Português." Assim termina a *Relação da conquista do gentio Xavante*, atribuída a José Rodrigues Freire em 1790.[1] Numa única frase, Freire resume o ideal da política indigenista em Goiás no final do século XVIII, que era livrar a capitania dos índios não assimilados e ao mesmo tempo trazê-los para debaixo da autoridade da Igreja e do Estado como "filhos" e leais vassalos dos monarcas portugueses. Essa imagem dos Xavante como ao mesmo tempo "feras" e "filhos" resume as contradições da política indigenista em Goiás no final do período colonial e no século XIX. Enquanto as autoridades paternalistas de Lisboa ou os governadores de Vila Boa de Goiás decretavam a cristianização e "civilização" para convencer os índios a se aldearem como filhos e vassalos, as milícias locais, bandeiras e colonos armados procuravam "desinfestar" a capitania daqueles que chamavam de "feras" e escravizar suas mulheres e filhos. Quaisquer que fossem as diretrizes de Lisboa, a busca de riquezas minerais, fazendas e escravos índios orientava a política indigenista em Goiás, levando a uma violenta resistência ou fuga dos atacados e escravizados.

Com a Independência, pode-se perceber continuidades na política indigenista, mas as autoridades do século XIX trocaram a conversão por uma maior ênfase nas questões econômicas: a transformação do índio num trabalhador agrícola, simbolizada pela colocação dos índios sob a jurisdição do Ministério da Agricultura. Embora o governo imperial mandasse vir missionários franceses e italianos numa tentativa de continuar a tradição missionária em Goiás, alguns índios do século XIX ingressam no registro histórico como autores de pedidos de envio de missionários a suas aldeias, dirigidos a um governo já não tão interessado em financiar a conversão. Os motivos contraditórios do governo do final do período colonial tinham dado lugar a preocupações capitalistas com os índios enquanto mão-de-obra. Em Goiás, novos colonos e criadores de gado continuavam a "desinfestar" a província de seus índios não assimilados, escravizando a quantos podiam, isto é, mulheres e crianças, e destruindo as florestas que os abrigavam. Os índios ficavam sujeitos aos novos invasores, fugiam pelo Araguaia para refugiar-se a oeste do rio, ou então morriam nas violentas guerras do período. O fato de tantos terem sobrevivido aos longos anos de domínio luso-brasileiro em Goiás é prova da força das estruturas sócio-políticas indígenas, que permitiram a alguns resistir a guerras, conquista e escravização.

A descrição da política indigenista em Goiás é unilateral na documentação histórica. A perspectiva indígena raramente aparece nos registros oficiais. Uma exceção é um relatório provincial de 1856, citado por Rita Heloisa de Almeida Lazarin, de uma tentativa de conta-

tar uma aldeia xavante do rio das Mortes, dirigida pelo missionário Segismundo de Taggia. Quando a expedição entrou na aldeia, foi recebida por um ancião que, com gestos hostis, demonstrou sua aversão a um novo relacionamento com os brancos. Explicou que "os cristãos são muito maus" e que quando estavam em Carretão, haviam sofrido "judiações com palmatória, tronco, corrente, chicote e colar".[2]

Outros estudos abordaram a resistência de Xavante e outros aos goianos e sua sobrevivência enquanto nação ou povo. Nossa preocupação aqui é traçar a evolução da política indigenista do final do período colonial até o ocaso do Império, em 1889. Na Goiás do final do período colonial, a política indigenista era uma questão secundária para os ministros do Conselho Ultramarino e funcionários da Fazenda; a julgar pela documentação existente em Lisboa, sua maior preocupação era a riqueza mineral da capitania de Goiás, ou seja, o ouro. Os índios aparecem nos registros portugueses quando ameaçavam minas de ouro ou cidades mineiras; e quando as minas começaram a decair, por volta de 1780, a atenção voltou-se para a exploração e conquista de novas terras ainda ocupadas por índios, para enriquecer o Império com novas riquezas minerais. Quando os exploradores do período 1780-1822 não encontraram minas de ouro e a economia de Goiás entrou em "decadência", a política oficial concentrou-se em novos esforços de desenvolvimento destinados a povoar Goiás com trabalhadores agrícolas indígenas. Como poucos imigrantes europeus chegaram a Goiás no século XIX e a escravidão negra entrava em franca decadência, a falta de mão-de-obra para as fazendas de criação de gado, açúcar, café e outros gêneros alimentícios, em expansão, levou autoridades e colonos goianos a procurar obter novos trabalhadores e escravos índios.

A primeira política indigenista em Goiás era extra-oficial. As bandeiras de São Paulo penetraram pelo sul e escravizaram Goiases e Crixá, enquanto jesuítas vindos de Belém exploravam a área do rio Tocantins e estabeleciam missões no norte. A violência dos primeiros contatos com os paulistas destruiu muitas tribos no sul de Goiás e levou a um estado de guerra contínua com outras, como os Kayapó meridionais, enquanto garimpeiros entravam em Goiás e fundavam cidades mineiras nas décadas de 1720 e 1730. Para proteger os garimpeiros, os governadores organizaram várias expedições locais para conquistar os Kayapó, mas falharam. A corrida do ouro afetava as atividades missionárias, já que os padres participavam do garimpo por intermédio de seus escravos negros, conseguiam fortunas em ouro e retornavam a Lisboa para requerer *mercês* e postos mais confortáveis em Portugal. A maior parte dos padres que permaneciam em Goiás servia comunidades luso-brasileiras e os índios seus escravos e agregados. Nesse período, os missionários tinham um papel pequeno na conversão de grupos não assimilados, limitado ao batismo e catequese de escravos de guerra, geralmente mulheres e crianças. Quando alguns deles partiam para o interior, era como capelães ou participantes de bandeiras que auxiliavam na conquista de uma nação guerreira. A única atividade missionária significativa era a dos jesuítas, no norte, até 1759, quando foram expulsos de Goiás à força. Uma rebelião indígena em Duro protestou contra a expulsão dos padres, mas uma expedição conteve os índios e trouxe os padres acorrentados para Vila Boa de Goiás, de onde seriam deportados para o Rio de Janeiro.[3] A partir de então, grupos de índios assimilados do norte requereram missionários para os serviços religiosos em suas comunidades e proteção contra a escravização por parte dos colonos e fazendeiros da região. Em 1880, o próprio governador de Goiás admitia que houvera "raros períodos" na história de Goiás em que "houve empenho sério de catequizá-los pelos meios aconselhados pela humanidade e civilização".[4]

Na década de 1750, reformadores pombalinos e autoridades portuguesas enviaram diretores leigos para as aldeias e encorajaram os índios a praticar a agricultura, a coleta de frutos silvestres e o comércio nas cidades, mas o sistema não alcançou seus objetivos em Goiás: os índios resistiram ao trabalho forçado do sistema do Diretório (1757-98),[5] fugiram para o mato, recomeçaram a atacar o gado, as fazendas na fronteira e as cidades mineiras. Como resposta, os governadores autorizaram a organização de expedições para mover guerras de conquista em regiões "infestadas com índios hostis". Mas a guerra não resolvia um dos principais objetivos do Diretório, que era transformar os índios em agricultores seden-

De sua viagem à Amazônia, de 1783 a 1792, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira levou para Portugal uma grande coleção etnográfica. Todos os objetos reproduzidos neste caderno, com exceção do último, fizeram parte dessa coleção. Acima, dois índios Jurupixuna com máscaras de entrecasca, numa aquarela de José J. Codina.
Abaixo, a máscara usada pela personagem da direita.

Máscara de entrecasca Jurupixuna. Em forma
de peixe, ela esconde toda a cabeça de seu portador.

Máscara de entrecasca Jurupixuna.

Tuchaua Munduruku em costume de festa,
aquarela de Hercules Florence,
Santarém, 1828.

Coifa emplumada, provavelmente Arara.

Coifa Munduruku.

Mawé com coifa.

Munduruku com coifa emplumada.

Da boca desta máscara de entrecasca Jurupixuna
emerge a cabeça de um jacaré.

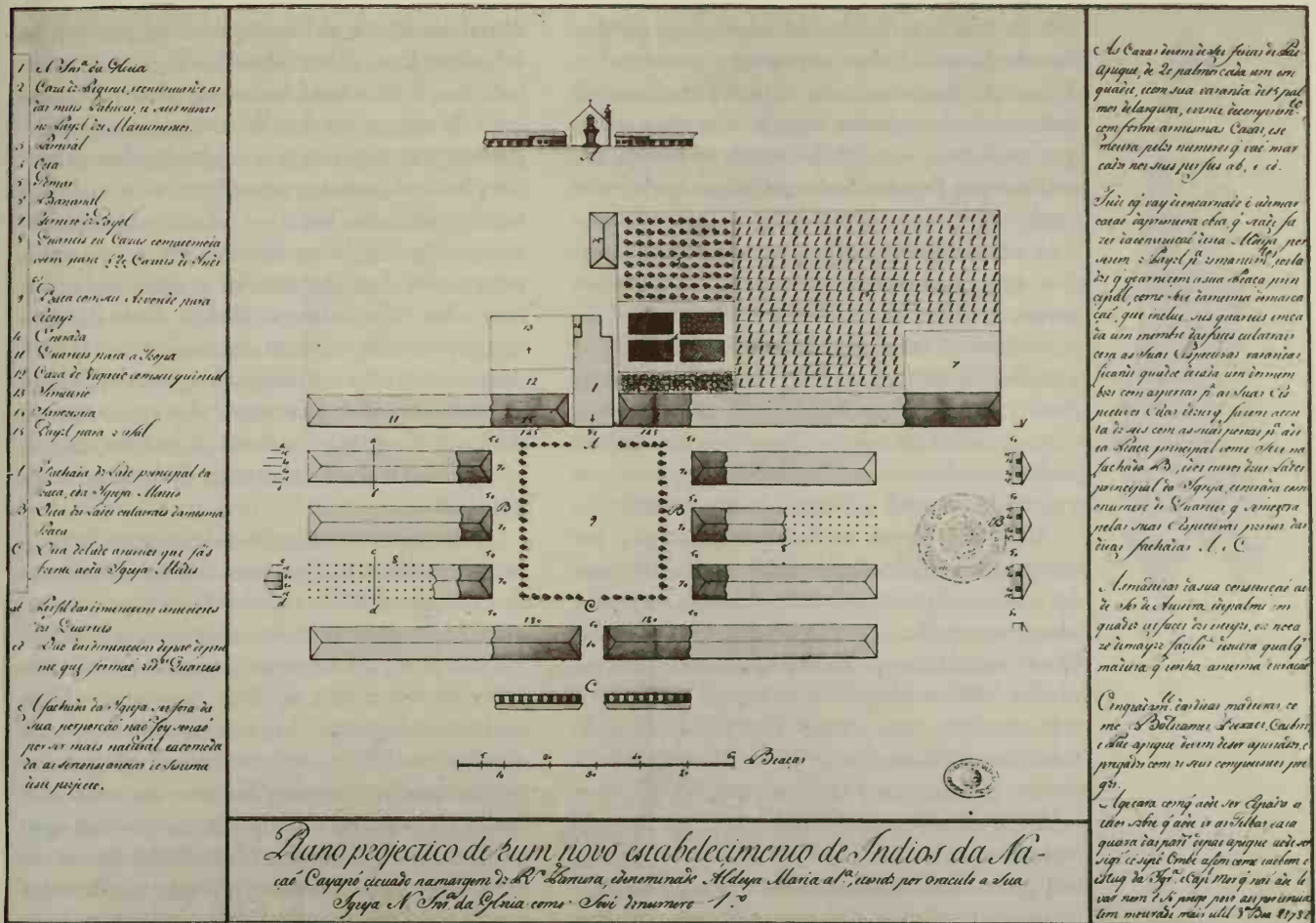
Recipiente de cuia decorado com pinturas policrômicas,
antiga tradição indígena da Amazônia. Sobre estes
objetos dizia o naturalista: ''as cuias são os pratos, os
copos e todas as baixelas dos índios''.

Recipiente de cabaça decorado.

Tanga de miçangas, provavelmente Wapixana.

Clava, provavelmente dos índios do rio Branco, e tábua de paricá. Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-92) recolheu além desta tábua de paricá, de origem Mawé, outros artefatos usados para o consumo da droga, como o inalador utilizado pelos Mura.

Manto Tupinambá de penas de guará (Ibis rubra),
século XVI.

"Plano Projectivo de hú novo estabelecimento de Indios da naçao Cayapó cituado na margem do Rio Fartura, 1782".

tários, e tampouco protegia colonos e garimpeiros de repetidos ataques dos Kayapó e Xavante. A situação não resolvida da fronteira goiana levou Martinho de Mello e Castro a enviar instruções ao novo governador da capitania de Goiás, José de Almeida Vasconcelos Soveral de Carvalho, mais tarde barão de Mossâmedes. A 1º de outubro de 1771, escreveu: "[...] sem população não se podia esperar utilidade alguma da capitania de Goiás. [Considerava] a impraticabilidade de se povoar a dita capitania [...] senão com os nacionais da mesma América; e que, achando-se todo o sertão daquele vasto continente coberto de índios, estes deviam ser principalmente os que povoassem os lugares, as vilas e as cidades [...] na segurança de que, sem eles, nem poderia haver cultura, nem comércio, nem opulência, nem segurança que não fosse precária no Brasil". Insistia na "civilidade dos índios" como um objetivo mais importante do que todas as outras riquezas e aconselhava as autoridades a ganhar a confiança dos índios por meios de "suavidade e de brandura, fazendo-lhes presentes para os atrair, dando-lhes os gêneros que mais os agradavam em troca dos que traziam do sertão e deixando-os voltar para as suas habitações sossegados, seguros e contentes, até virem por suas livres vontades e estabelecer-se nas margens dos rios".[6]

O governador respondeu a essas instruções como um típico homem da fronteira, ordenando a conquista dos índios. O objetivo das bandeiras oficiais desse período era "pacificar os índios silvestres, e descobrir novas minas".[7] Depois disso, os índios deveriam ser colocados em aldeias sob direção leiga, geralmente de militares, visitadas por párocos das vizinhanças. Tecidos, objetos de metal e alimentos presenteados eram pagos pela Fazenda Real. Os primeiros índios a serem contatados pelas expedições do barão de Mossâmedes foram os Akroá, que viviam nas vizinhanças de Natividade, na região de Tocantins e na aldeia de São Francisco Xavier do Duro. Em 1775 foram trazidos para o sul, para a nova aldeia-mo-

delo de São José de Mossâmedes, perto de Vila Boa de Goiás.[8] Como escreveu o governador, d. José de Vasconcelos, o objetivo era fazer ali "um estabelecimento regular e permanente, que se fizesse invejar de todos os índios silvestres que de vista saíssem ao povoado, servindo como de universidade aos que quisessem aldear; escolhendo a este fim uma paragem agradável de campo, boas águas e muitos matos, delineai um edifício regular, cuja planta pretender ter a honra de fazer presente a s. m. fidelíssima, passando a estabelecer grandes roças, uma boa fazenda de gado vacum, e as manufaturas que o número de habitantes podia animar, e que se faziam compatíveis com a abundância dos gêneros comestíveis".[9]

Além dos Akroá, os Xakriabá, Karajá e Javaé juraram "fidelidade" e aliança, declarando sua sujeição a sua majestade, que nessa conquista ganhou 8 mil vassalos. Os Xakriabá foram instalados na aldeia de Santa Anna do rio das Velhas, enquanto os Karajá e Javaé foram situados em Nova Beira na ilha de Sant'Anna (Bananal) em 1774. Mais de 8 mil viviam ali, em nove aldeias, em 1777.[10]

Além dos Akroá e Xakriabá, os Xavante costumavam atacar estabelecimentos no norte, tais como Natividade, Crixás, Pilar e Tesouras. Como as bandeiras não conseguiram parar as guerras no norte, o governador recebeu autorização real para mover guerra contra esses povos. O resultado foi a "festejada" conquista dos Xavante pela expedição do governador Tristão da Cunha que, em 1788, retornou com 3 mil a 4 mil Xavante para estabelecer-se na aldeia de Carretão, a vinte léguas de Vila Boa. Os Xavante permaneceriam ali até o início do século XIX, quando fugiram de Carretão e retomaram seu modo independente de vida. Em seu relatório de 1788 para Lisboa, o governador Tristão da Cunha Menezes considerava a entrada dos Xavante em Carretão como uma ocasião de "grande júbilo" na qual todos os vassalos de sua majestade que vivem neste continente viam entrar na mesma "vassalagem" 3 mil pessoas. Depois de levá-los à igreja, o governador ofereceu-lhes hospitalidade e garantias de "nossa boa-fé, com todos os sinais da verdadeira, e recíproca amizade". Prometeu-lhes a proteção de sua majestade e a segurança de "nossa amizade", que faria com que recebessem auxílio enquanto não fossem capazes de se sustentar sozinhos. Mandou um destacamento à aldeia e pediu ao pároco de Pilar que lhes administrasse o sacramento do batismo. Como conclusão, resumia as vantagens da conquista dos Xavante para os portugueses: traz segurança aos vassalos de sua majestade, desinfesta vastos sertões — os mais férteis e ricos em ouro —, afasta o temor de ataques inimigos repentinos, abre novas vias para novos descobrimentos e aumenta o número dos "filhos da igreja". Do ponto de vista do governador, apenas vantagens advinham dessa conquista. O único problema que previa seriam as despesas envolvidas no sustento de 3 mil Xavante e do resto de sua nação que pretendia vir para a aldeia na estação seca seguinte.[11]

O aparente sucesso do aldeamento dos Xavante em Carretão levou a uma nova tentativa de conquista, desta vez dos Canoeiros, na região de Tocantins, onde atacavam os colonos, muitas vezes ameaçando Porto Imperial (hoje Porto Nacional). Embora uma expedição tenha conseguido destruir muitas de suas aldeias em 1796, eles não foram subjugados nem aldeados. Ao longo de todo o século XIX, recusaram-se a receber missionários ou se converterem e resistiram a todas as tentativas de conquista, continuando a atacar e matar colonos. Em 1880, o governador de Goiás os considerava a gente "mais feroz da província".[12]

Outra região que preocupava as autoridades era a da ilha de Bananal, no rio Araguaia. Os Javaé e Karajá tinham retardado a ocupação da área até 1775, quando foram pacificados por uma expedição. Foram aldeados em Nova Beira. Um destacamento no presídio de São Pedro do Sul ajudava a manter a paz mas não sobreviveu por muito tempo. Em 1780 os Javaé e Karajá foram transferidos para a aldeia de São José de Mossâmedes, onde seus descendentes permaneceram até o século XIX.[13]

Em suma, embora a política oficial de Lisboa proibisse a guerra ofensiva contra os índios e recomendasse tratamento pacífico, os governadores de Goiás e os goianos resistiam aos ataques dos índios com a força e organizavam expedições agressivas para "desinfestar" as regiões por eles ameaçadas. Alguns eram aldeados e sustentados pela Fazenda Real, mas a maioria não era atingida pela política oficial. Em 1801, escrevendo da Contadoria Geral do Rio de Janeiro, um funcionário crítico chamou a atenção para os 245 mil cruzados gastos com

a "civilização dos índios" ao longo de trinta anos, e "sem fruto". Afirmava que a razão da decadência de Goiás era a falta de população, isto é, de colonos e mineiros luso-brasileiros. Como solução, sugeria que o então governador de Goiás seguisse a política do barão de Mossâmedes. Considerando a grande utilidade de tais procedimentos para a Religião e para o Estado, deveria tentar ganhar "por meios suaves a confiança dos habitantes daqueles sertões fazendo-lhes conhecer o uso das nossas ferramentas" e adotar nossos costumes, de modo que em vez de "homens selvagens" sua majestade tivesse "vassalos" que pudessem ser úteis no futuro. Após considerar a questão do financiamento dessas propostas, aconselhava que toda a moderação fosse utilizada para persuadir os índios a realizar vários tipos de trabalhos e mostrar-lhes a utilidade desses trabalhos. Pessoas cuidadosamente escolhidas seriam necessárias para ensiná-los a trabalhar e a comerciar com os *tropeiros*, recebendo deles o que precisavam em troca dos alimentos ou drogas que lhes vendessem. Associando-se aos colonos, abandonariam gradativamente suas terras, esquecendo seus "costumes bárbaros e domesticando aos usos e exercícios europeus" de modo a adotar "com gosto" esse modo de vida e atrair outras nações a virem voluntariamente unir-se a eles sob o domínio português.[14]

No início do século XIX, tais políticas assimilacionistas enfrentaram uma grande dificuldade: a assimilação supõe a mudança cultural de um povo supostamente inferior no sentido de adotar a cultura alegadamente superior de um poder colonial. Mas Goiás sofria de falta de colonos após o êxodo dos portugueses das cidades mineiras do século XVIII. Em outras palavras, já não existiam em Goiás números significativos de portugueses cuja cultura os índios pudessem assimilar. Pessoas de cor, isto é, escravos africanos, mestiços e mulatos descendentes de mineiros portugueses com escravas indígenas ou africanas e índios assimilados, formavam a maioria da população goiana. Sem o ouro para alimentar sonhos de grandes fortunas, funcionários, soldados e comerciantes portugueses ambiciosos tinham voltado suas atenções para outras direções. Diante da falta de portugueses leais de "boa qualidade", as autoridades voltaram-se para os habitantes de Goiás para resolver o que chamavam de "problema índio". Em vez de encarregarem autoridades portuguesas das expedições para contatar e/ou conquistar populações indígenas hostis, contrataram sertanistas para assumir responsabilidades que antes cabiam aos leais filhos de Portugal, muitos dos quais tinham voltado para Portugal para requerer mercês por seus sucessos nas guerras com os índios.

A mais famosa sertanista do início do século XIX foi a mulher Kayapó Damiana da Cunha, que vivia com seu marido soldado na aldeia de São José de Mossâmedes. Encarregada pelo governador de Goiás, liderou expedições ao sertão para "persuadir" seu povo a vir morar com ela em São José. Ela chegou até ao alto Araguaia, e conseguiu atrair pequenos grupos que ficaram por algum tempo em São José antes de voltarem para o mato e retomarem a guerra contra os colonos na estrada para Cuiabá. Durante mais de cinqüenta anos, a política oficial de aldear todos os Kayapó tinha falhado. Com a progressiva retirada dos portugueses de Goiás, e do apoio financeiro às aldeias para os tipos de bens que os tinham atraído inicialmente, os índios abandonaram as aldeias.[15] Enquanto isso, os Kayapó e outras nações indígenas se fortaleciam nas fronteiras — força medida em número e severidade dos ataques a colonos e fazendeiros — e por algum tempo parecia que os índios, e não os goianos, iriam reivindicar Goiás aos portugueses, especialmente no norte.

No início do século XIX, a política mudou em Goiás. A legislação protecionista desapareceu e os paternalistas governadores portugueses perderam sua influência sobre a política indigenista, que foi sendo assumida pelos goianos. No período colonial, os índios podiam enviar petições a Lisboa e ser ouvidos por funcionários da Coroa que não tinham interesse pessoal em manter a espoliação de terras e a escravização. Em 1821, por exemplo, cinco nações indígenas que viviam às margens do Tocantins protestaram por serem tratadas "como escravos da Etiópia; roubando-lhes suas terras, que por Deus foram concedidas a seus legítimos avós". Pediam também a construção de um "majestoso templo dedicado a são João Batista, santo da sua devoção" e o batismo.[16] A chegada da família real ao Rio não trouxe, porém, proteção para os índios de Goiás. Cartas régias autorizaram, ao contrário, a guerra

Página seguinte: "Prespectiva da Aldêa de S. Jose de Mossamedes pertencente a Villa boa de Goyas, mandada tirar pello Ilmo. e Exmo. Snr. Dom João Manoel de Menezes, e o mesmo Snr. foi servido mandar notificar de novo as obras de todo consumidas com o tempo assim como a Casa do Engenho, que ja não existia, nem o assûde por onde hia agua para a dita aldeia, e outras muitas obras que o dito Snr. mandou fazer que se achão numeradas no [...] para melhor se perceber, e tudo feito com a melhor perfeição que coube no possivel. Tirado por Joaquim Cardozo Xavier Afs. de Infantaria de Milicia de Va.boa de Goyas aos 16 de Março de 1801.

ofensiva contra eles, que atacavam os colonos. Em compensação, os colonos poderiam utilizar os serviços dos índios e ficariam isentos do pagamento do dízimo.[17] Pela primeira vez desde 1755, quando as reformas pombalinas aboliram a escravidão indígena — na lei, se não na prática —, o governo deu permissão oficial para guerrear contra índios hostis que teriam de trabalhar para seus captores. Uma das razões para o interesse na mão-de-obra indígena foi o repentino declínio do número de escravos africanos em Goiás. Sem ouro para comprar novos africanos, os senhores tinham de encontrar novos "escravos". A política indigenista refletia cada vez mais os interesses locais: a irrefreada apropriação da terra, especialmente após a Lei das Terras de 1850, e a escravidão indígena. Os índios, em represália, atacavam nas fronteiras, retiravam-se para oeste do rio Araguaia, ou morriam de doenças trazidas pelos novos colonizadores que se apossavam de suas terras no século XIX. Como a política indigenista era geralmente estabelecida por governadores nascidos em Goiás e poderosos fazendeiros, é mais difícil caracterizar as políticas indigenistas do século XIX, tão determinadas por eventos locais.

Um dado importante na definição dessa política era o fato de os colonizadores serem agricultores ou criadores de gado. Segundo Júlio César Melatti, os agricultores precisavam de muita mão-de-obra e, assim, desejavam políticas de trabalho forçado; já os criadores precisavam de pouca gente para cuidar do gado e dos cavalos, e viam os índios apenas como predadores de seus rebanhos. Como os criadores da América do Norte matavam os lobos e os da América do Sul as onças, em Goiás eram igualmente exterminados ou expulsos aqueles que se consideravam como "feras". A capacidade de absorver mão-de-obra, nota Melatti, determinava o modo de ação dos colonos em relação aos índios: preservação ao longo do Araguaia, região agrícola, e extermínio ao longo dos rios Claro e Tocantins, frentes pastoris.[18]

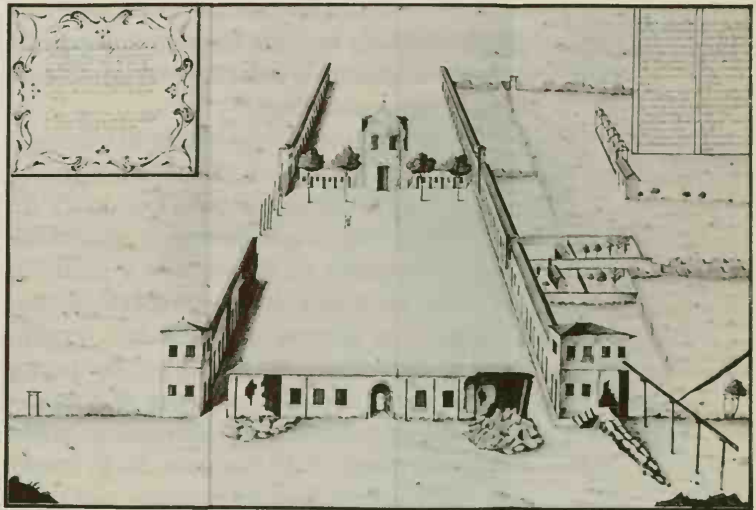
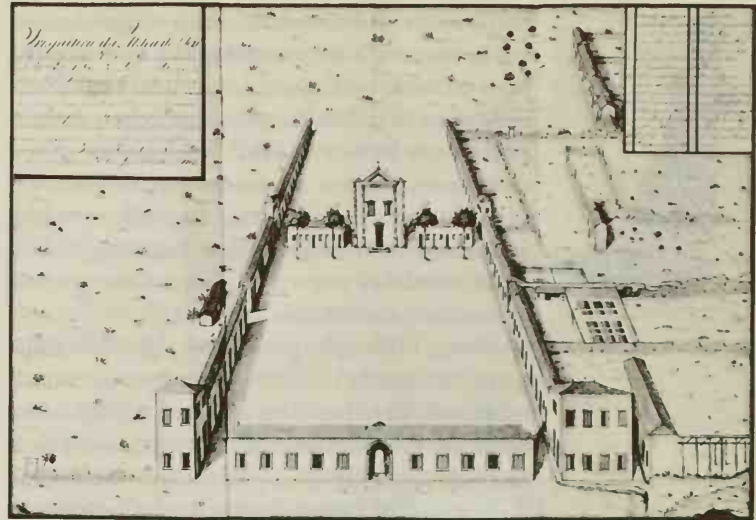
As políticas também variavam segundo as regiões, sendo o norte mais independente da província sulista e sujeito a contínuos ataques dos Xavante e Canoeiros. No sul da província, os luso-brasileiros tinham conquistado, escravizado, civilizado ou exterminado os índios, assimilando os sobreviventes "pacificados", enquanto no norte a maior parte dos índios não tinha sido subjugada. Como o governo local era "impotente para dominá-los", a Carta Régia de 5 de setembro de 1811 afirmava a "necessidade de pacificar os Karajá, Apinayé, Xavante, Xerente e Canoeiros"; se a pacificação fosse impossível, a guerra seria legítima, pois "não resta presentemente outro partido a seguir senão intimidá-los, e até destruí-los, se necessário for, para evitar os danos que causam".[19]

Novamente com autorização para uma guerra ofensiva, o governo e os colonos construíram presídios, organizaram expedições, mataram e escravizaram índios. Um comércio de prisioneiros índios fluía do norte para Belém, enquanto outros, especialmente crianças, ingressavam nos registros de batismo e de óbito como *agregados* em aldeamentos tais como Natividade. Seguiu-se rapidamente uma retaliação por parte dos Xavante, Xerente e Canoeiros, e o norte permaneceu em estado de guerra. Nesse sentido, mostraram-se especialmente competentes, em 1813, os Xavante que tinham fugido de Carretão, onde tinham aprendido o português, o uso de armas européias e os costumes dos moradores, dos quais se valeram para atacar nos momentos mais vantajosos para suas "intenções criminosas". Além deles, atacaram muitas vezes os Xerente, que causaram "tantos males" aos habitantes de Pontal, Carmo e Almas. Por isso, essa nação foi declarada "nossa inimiga", a ser desinfestada daquele território.[20] Em 1819, o ouvidor Joaquim Theotonio Segurado organizou "uma cruzada" contra os Canoeiros, mas o Tocantins continuou sendo uma rota fluvial perigosa por causa dos ataques dos índios.[21] O objetivo oficial era limpar as margens do Tocantins de índios, uma política incompatível com outros objetivos oficiais de civilizar os índios em aldeias para que constituíssem uma reserva de mão-de-obra estável para os colonos. Quando o viajante Pohl explorou a região, viu poucos colonos na região, e apenas Porto Imperial prosperava. Repetidos ataques de índios e de malária tinham impedido uma colonização significativa e o transporte fluvial. Outra tentativa de resolver o problema populacional ao longo do Tocantins foi o estabelecimento da aldeia Graciosa para os Xerente por R. J. da Cunha Mattos, em 1824. Localizada ao norte de Porto Nacional, foi atacada

em 1824 pelos Xavante, que continuaram lutando contra os colonos até 1836, quando foi organizada outra bandeira contra eles.[22]

O território entre os rios Araguaia e Tocantins no norte era habitado, no início do século XIX, pelos Boxeti (ou Poxeti), Norocoagê, Apinayé, Corti e Karajá. Em 1813, essas cinco nações eram descritas como "bárbaras, e declaradamente nossas inimigas, e infestam ambos os ditos rios entre os quais habitam". No entanto, José Pinto de Magalhães acreditava que conseguiria atrair os Norocoagê a se aldearem. Após uma expedição, manteve três moças índias em sua casa, duas das quais mandou de volta à sua aldeia, para convencerem seus compatriotas a aceitar a paz; a outra, Victoria, ficou com ele. As outras quatro nações, no entanto, só poderiam, segundo ele, ser conquistadas pela força das armas. Os Karajá e Corti foram auxiliados por cristãos e tinham armas de fogo e pólvora.[23]

No início do século XIX o rio Araguaia também era pouco habitado. Num esforço para garantir a ocupação do rio e o comércio com Belém, as autoridades ergueram em 1812 um presídio, Santa Maria do Araguaia. A reação indígena a essa invasão do Araguaia foi violenta: uma coalizão de Karajá, Xavante e Xerente atacou e destruiu o presídio um ano depois. Só havia doze soldados nele. Os governadores de Goiás, contudo, não desistiram de construir presídios, e mais um foi construído em São Pedro de Alcântara (atualmente Carolina), no norte, em 1820. Dois outros presídios foram construídos na região do Araguaia: Leopoldina e Santa Isabel do Araguaia. O objetivo desses presídios era proteger a navegação do rio Araguaia e atrair colonos a suas margens. Dez anos mais tarde, o presídio de Mont'Alegre reforçou a segurança na região. Em 1856, os presídios de Santa Bárbara, Santo Antônio e Santa Cruz guardavam a margem esquerda do rio Tocantins. No conjunto, os presídios eram poucos para o vasto sertão, e a fronteira nunca ficou bem protegida. Na maior parte dos casos, uns poucos soldados mal equipados conseguiam apenas defender uma estrada ou uma rota fluvial essencial; raramente tinham um número de homens suficiente para constituir expedições ofensivas contra índios hostis, que desapareciam no mato sempre que se sentiam perseguidos.[24]

Como o governo mantinha, na época, umas poucas tropas e missionários na área, a conquista estava nas mãos de aventureiros apoiados por colonos da região, que recompensavam conquistadores bem-sucedidos com gado. Em 1813, José Pinto de Magalhães se vangloriava pela conquista dos Macamecran, pela qual tinha sido presenteado com gado pelos fazendeiros locais. Ele também tinha ficado com os presentes destinados aos índios, ou pelo menos era acusado disso.[25] Assim, a guerra contra os índios podia trazer grandes lucros e escravos índios. Como resumia um tenente, "não é o interesse de cultivar novas terras, ou o de defender as cultivadas, que os faz armar contra os desgraçados índios; porém sim a ambição de lhes escravizar os filhos, nunca para os educar, nem para os empregar utilmente em seus serviços durante o tempo pela lei prescrito, e deles formar outros homens; mas sim para os vender em público mercado, na qualidade de uma escravidão perpétua".[26]

"Prospectiva da Aldeia de S. José de Mossamedes pertencente a V. Boa de Gouas(...) em qual se mostra seu prospecto com mta. falta de Quartéis por estes se acharem arrruinados como mostra nesta segunda Estampa. Tirada por Joaquim Cardozo Xavier... Goyas, 24 de Janeiro de 1801."

Em outras palavras, a política indigenista no norte não era a de assimilar índios à religião ou à cultura, mas apenas ao trabalho. O mercado para os índios do norte de Goiás e do Maranhão era Belém do Pará, e envios regulares de escravos índios, especialmente mulheres e crianças, iam para o norte. Segundo o major Francisco de Paula Ribeiro, escravos índios eram vendidos por cinqüenta a sessenta mil réis cada na capitania do Pará.[27]

Outra utilização para a mão-de-obra indígena na década de 1820 era a recém-constituída indústria têxtil na cidade de Goiás. Em 1820, foi fundada uma fábrica para a fiação e tecelagem de algodão e fabricação de meias, que empregava muitos trabalhadores, inclusive escravos. Em 1838, uma lista de seus empregados revela que um homem Kayapó trabalhava na cardagem e fiação, e três mulheres índias eram cardadoras.[28]

A política do início do século XIX de permitir guerra ofensiva e escravidão dos índios na fronteira foi revogada pela Lei de 27 de outubro de 1831, a que se seguiu uma outra lei, que colocava os índios sob a proteção dos juízes de órfãos de seus respectivos municípios.[29] As guerras não cessaram, contudo, como revelam os *Relatórios* do período 1837-42.[30] Expedições contra os Canoeiros, Xerente e Xavante insuflaram-nos ainda mais contra o povo de Carolina, Porto Imperial, Natividade e Amaro Leite, que não tinha segurança. Em 1838, o governador recomendava que se continuasse a financiar bandeiras contra eles, e ao mesmo tempo se dessem presentes aos Tapirapé, Karajá e Karajaú. A violência tinha atingido um tal ponto em 1839 que o governador descrevia a guerra como "uma negra página" de "horrores" e "atrocidades" praticadas pelo "índio selvagem", que tinha feito a população abandonar suas terras no norte. A solução que propunha era pedir ao ministro da Guerra uma força militar da primeira linha. Também recomendava fazer o "selvagem feroz amigo útil", atraindo-o com presentes e enviando-lhe dois missionários. A violência continuou, e em 1842 o governador escrevia:

"Devo falar claro, é necessário, senhores, bater fortemente todos os índios, que nos acometem, e prestar todos os socorros não só aos que vivem em paz conosco, como também a aqueles com quem, suposto não tenhamos ainda relações, contudo não nos hostilizam: só assim poderá a província levantar-se."[31]

A guinada na política imperial de incentivo à guerra e à escravização para uma proteção e conversão mais paternalista pode também ser vista nos decretos de 1843 e 1845, que novamente modificaram a política indigenista.[32] O Decreto de 24 de julho de 1845 entregava os índios a diretores, geralmente funcionários públicos e militares, ou seus representantes, que, segundo o ministro da Agricultura, em 1865-6, abusavam deles "escandalosamente". Tais homens viam as aldeias como "centros coloniais" onde nacionais, inclusive militares, viviam junto com os índios, que cultivavam alguns bens agrícolas necessários para o comércio. O resultado foi o endividamento dos índios que, retidos à força por enormes dívidas, fugiam do trabalho forçado na aldeia. Para remediar tais abusos, o ministério advogava que as aldeias fossem entregues a religiosos. O Decreto de 25 de abril de 1857 passou, efetivamente, a administração das aldeias para os religiosos, mas a falta de padres levou o governo imperial a procurar missionários estrangeiros para o Brasil — e para Goiás.[33]

Teoricamente, a nova política de aldeamento deveria centrar-se nos missionários e tinha os seguintes objetivos. Primeiramente, fazer com que os índios abandonassem sua vida nômade e se sedentarizassem em aldeias. Em seguida os missionários deveriam ensinar-lhes a doutrina cristã. Na década de 1859, outra preocupação oficial era o estabelecimento de escolas nas aldeias. Como recém-convertidos "civilizados", os índios trabalhariam na derrubada de florestas e no cultivo de gêneros como o café e o açúcar. Outros aprenderiam ofícios, cuidariam do gado, trabalhariam no transporte fluvial ou forneceriam madeira para os novos navios a vapor. Os missionários continuavam tendo um papel central naquilo que se considerava uma política indigenista "bem-sucedida", mas ainda submetidos a diretores leigos, tais como Joaquim Bueno Pitaluga Caiapo, nomeado em 1860, e José Vieira Couto de Magalhães e, em última instância, ao ministro da Agricultura.[34]

Um renovado esforço missionário e a chegada de capuchinhos italianos levou à fundação de novas aldeias em meados do século XIX. Entre 1841 e 1872, foram estabelecidas as seguintes missões para índios convertidos:

São Vicente de Boa Vista (1841), São Joaquim (ou São José) do Jamimbu (1845), Santa Maria de Araguaia (1845), São Pedro Afonso (1849), Teresa Cristina (Piabanhas, 1851) e a missão dos Xambioá (1872). O governo continuou mantendo as antigas aldeias de Graciosa (1824), Carolina e Pedro III em Carretão (1764), então decadente devido à fuga dos Xavante. Já não se encontrava sob proteção governamental a famosa aldeia de São José de Mossâmedes, que se tinha transformado num vilarejo de umas duzentas pessoas agrupadas em torno da antiga igreja onde os Kayapó haviam rezado. Em 1832, os últimos Kayapó tinham sido transferidos para a "povoação" indígena de Arinos (Mato Grosso). Em 1862, "a maioria" dos Kayapó que estavam envolvidos nas "correrias" nos municípios de Rio Claro e Rio Bonito "parecem ter pertencido ao aldeamento de São José de Mossâmedes, havendo sido expelidos dali em 1833 e 1834 sem motivo justo ou pretexto plausível". A aldeia Maria, que também havia abrigado Kayapó, estava extinta em 1856, quando as aldeias de Graciosa e Carolina já não mais apareciam nos *Relatórios* oficiais, assim como a de São José do Douro (1755), embora alguns Xerente e Xavante continuassem vivendo nela em 1851 e até o final do século.[35]

A partir de 1850, a política indigenista começou a centrar-se nas regiões dos rios Araguaia e Tocantins. A área Rio Claro-Rio Bonito ao sul, onde surgiram na década de 1880 conflitos entre os colonos e os Kayapó, que ameaçaram a estrada para Cuiabá, recebia menos atenção. Embora a maior parte dos relatórios se referisse ao esforço de catequese ao longo do Araguaia e Tocantins, quando os Kayapó atacaram, na década de 1880, as autoridades voltaram-se para os missionários.[36] A política indigenista era vista como inseparável da empresa missionária mas, como sempre, os governos imperial e provincial destinavam-lhe apenas recursos financeiros limitados.

Na imensa região do Araguaia, a catequese estava sob a direção do brigadeiro José Vieira Couto de Magalhães, sediada em Leopoldina. As questões financeiras ficavam a cargo de um tesoureiro nomeado pelo governo imperial, que também sustentava o colégio Isabel, fundado em 1871. Os aldeamentos de São José de Jamimbu e Santa Maria do Araguaia e a missão dos Xambioá estavam sob esta administração, encarregada, entre outras coisas, de distribuir ferramentas aos índios das missões e pagar os salários dos missionários.[37]

Na década de 1870, retomou-se a velha idéia jesuítica de catequizar os índios em suas próprias línguas. Como dizia o *Relatório* de 1874, a catequese dos índios não seria tão rápida ou eficaz se aqueles que traziam as luzes da civilização a "tribos selvagens" não fossem compreendidos em suas próprias línguas. As pessoas mais indicadas para levar o cristianismo ao mato eram, portanto, "os filhos das famílias aborígines, educados desde a infância nas idéias, costumes e instituições de nossa sociedade".[38] As crianças no colégio, em 1874, eram em sua maioria Kayapó e Karajá. Além de aprenderem a ser intérpretes, eram alfabetizadas, aprendiam ofícios mecânicos e meta-

Índio Xerente, capitão Francisco Suaté.

lurgia. Em 1877, havia no colégio apenas 36 meninos e nove meninas dos Karajá, Kayapó, Gorotire, Tapirapé, Guajajara, Xavante e Pivoca. Tais números reduzidos levaram o ministro da Agricultura a se queixar de que o colégio "ainda não tinha dado um resultado notável". Havia outras quatro escolas nos aldeamentos de São José do Araguaia, Xambioás, Santa Maria e Piabanhas.[39] O esforço educacional atingia comparativamente poucos índios na década de 1870, embora constituísse parte integrante da política indigenista, como explicava o ministro da Agricultura, em 1877:

"Ela deixa ao selvagem a liberdade de seus costumes e até a economia interna das numerosas aldeias, limitada a intervenção oficial à educação dos menores, ao fornecimento dos instrumentos de trabalho, e aos socorros espirituais e conselhos de um capelão e dois missionários."[40]

Em conseqüência disso, informava que o número de índios "conquistados pela religião à sociedade civil" passava dos 4 mil, enquanto a população civilizada, habitante das margens do Araguaia em 92 fazendas, chegava a 3170. Tudo isso tinha acontecido porque os conflitos causados pelos índios haviam cessado. Os "desertos do Araguaia começam a ser povoados por nacionais, e aumenta de dia para dia o número de índios mansos". Devido ao crescimento das fazendas naquela área, ele também autorizava o estabelecimento de uma fazenda ao norte de Leopoldina para servir de escola prática de criação de gado para os alunos do colégio Isabel.[41]

Uma explicação para a ênfase no papel dos índios na economia regional de Goiás era a necessidade sentida pelos colonos goianos e pelo governo de transformar a população indígena numa fonte de mão-de-obra para desenvolver a província. Os *Relatórios* do ministro da Agricultura entre 1862 e 1892 revelam a negligência do governo imperial em relação ao desenvolvimento econômico da província. Ao contrário do Sudeste, onde havia vários projetos, eram feitos uns poucos esforços para o desenvolvimento de Goiás, tais como transporte por navio a vapor nos rios Tocantins e Araguaia, a construção de estradas e pontes e a concessão de licenças para mineração. De modo geral, os ministros da Agricultura se voltavam para o passado — para os programas do século XVIII de aldeamento e pacificação, para converter "feras" em "filhos da igreja" e, através da catequese, pacificá-los e transformá-los em trabalhadores úteis, que pudessem sustentar a si mesmos e à "sociedade civilizada" através da agricultura e do comércio fluvial — em vez de inovar políticas de terras ou de trabalho que poderiam ter fortalecido as populações indígenas.

Os governadores de Goiás ecoavam as políticas imperiais. Em 1880, o governador Aristides de Souza Spinola fez um breve histórico das relações entre portugueses e índios e descreveu a mentalidade "morte ou cativeiro" da época colonial. Havia, concluía, "dois sistemas de terror e de brandura, de extermínio e de catequese, de civilização e de barbárie". Contrastava tal política com a do barão de Mossâmedes, quando a conversão dos índios tinha entrado num período de "crescimento e esplendor, jamais visto nos anais da capitania" e afirmava que "a colonização indígena é um dos mais importantes assuntos que estão a desafiar a atenção do governador". Além disso, tratava-se de um "dever sagrado" já que, admitia, "estamos nas terras tomadas de seus pais".[42]

No final do século XIX, as autoridades desenvolveram em Goiás uma política indigenista baseada em "religião e trabalho". Como escreveu o governador Spinola: "A religião e o trabalho são dois poderosos agentes para a civilização indígena. Por se limitar a catequese ao ensino da doutrina cristã simplesmente, ou por se forçar o índio ao trabalho antes de acostumado aos hábitos da vida civil, tem-se descrido muitas vezes dos resultados da catequese".[43]

Além de advogar a mudança cultural dos índios, o governador Spinola era original ao recomendar que os brancos aprendessem a falar as línguas indígenas, mas a política oficial do final do século XIX não enfatizava a mudança cultural dos "nacionais". Os métodos propostos pelos burocratas para resolver o "problema índio" eram a garantia da segurança das fronteiras através da construção de presídios ao longo do Araguaia e Tocantins; a ocupação das margens desses rios por colonos para que os índios não mais pudessem impedir o livre comércio na região; a civilização dos índios em aldeias onde se lhes ensinaria a religião, a língua portuguesa e a agricultura; e a conversão por missionários estrangeiros.

Em 1880, o ministro da Agricultura também insistia na relação entre a religião e a pacificação. Projetava aldeamentos dirigidos por "missionários zelosos" como "intermediários da sociedade com o selvagem, patenteando praticamente que o homem civilizado não é seu inimigo, e facilitando-lhe o meio de se aproximar desta a pouco e pouco. O fato é que onde existem aldeamentos regulares, têm diminuído ou cessado as correrias dos indígenas".

Esta é a expressão oficial do ponto de vista do governo de que os aldeamentos administrados por missionários eram o melhor meio de pacificar índios hostis. O mais interessante nesse relatório, contudo, é o fato de Manuel Buarque Macedo informar que o número de indígenas assimilados é maior do que se supõe, e que os que se transformaram completamente estão ocupados em trabalhos úteis para si mesmos e para a sociedade. Como exemplo, cita o vale do Araguaia, onde "despontam ensaios de cultura de que o indígena é o principal colaborador". Também notava que os Karajá e Kayapó forneciam madeira para os barcos a vapor na rota para o Pará em troca de "brindes".[44]

Um resultado notável dos aldeamentos no norte e no vale do Araguaia foi o fornecimento de mão-de-obra para produzir lenha para os navios a vapor dos rios Araguaia e Tocantins. Em troca de ferramentas, machados, armas e outras mercadorias, os índios forneciam a madeira que permitia o comércio fluvial. Os índios já não impediam tal comércio: haviam se tornado parte essencial dele. O relatório de 1884-5 orgulhava-se de que a mudança nas relações tinha sido tão amigável que as tripulações e passageiros dos barcos podiam viajar tranqüilamente em toda a extensão dos dois rios.[45]

O autor apontava, contudo, para o fracasso do colégio Isabel em atingir os objetivos de sua criação. Em 1880, tinha apenas 26 alunos, empregados em "trabalhos úteis" e tendo adquirido "os hábitos dos civilizados", inclusive o casamento. Apesar de a escola primária ser vista positivamente como um instrumento de assimilação, poucos índios a freqüentavam. Em 1886, o número de alunos tinha baixado ainda mais, para dezessete, atendidos por dez funcionários, levando o ministro da Agricultura a criticar o "pouco ou nenhum aproveitamento"[46] apresentado por seus alunos.

Ritual de iniciação entre os Tapirapé, 1939.

As autoridades não se limitavam a questionar o sentido de fundar um colégio com um número de alunos cada vez menor, também mantinham registros das aldeias que fundavam e, nessa década, mediram seu progresso ou falta de progresso ao longo de um século. Nesse período, seis aldeias recebiam acompanhamento nos registros: Pedro III em Carretão, Teresa Cristina (Piabanhas), Pedro Afonso, Boa Vista, São Joaquim (também São José) do Jamimbu e a missão de Xambioás. De acordo com os relatórios oficiais, a política de aldeamentos tinha dado resultados bastante variáveis.

Uma das aldeias mais antigas, fundada em 1764 perto de Pilar, estava quase extinta em 1880. Os Xerente e Xavante, que constituíam a população de Pedro III do Carretão, tinham, em sua grande maioria, fugido do trabalho forçado e da escravidão com "palmatória, tronco, corrente, chicote e colar". Em 1849, os setenta ou oitenta Xerente e Xavante restantes eram obrigados a plantar alimentos para seu próprio consumo e para manter os viajantes na estrada entre a cidade de Goiás e Pilar. Também tinham de servir de remeiros na rota fluvial para o Pará. Em 1880, a aldeia tinha apenas dezoito habitantes (dez adultos e oito crianças) que viviam da lavoura. Segundo Estevão Gallais, que a visitou, a aldeia já tinha chegado a abrigar 10 mil índios de várias tribos e tinha uma igreja e uma casa de diretor com um grande quintal. Ele descreveu também um grande carro ou "carretão", que era utilizado para transportar índios e que constituía "o terror dos pobres índios, tanto que, falando-se da aldeia onde eram forçados a viver, a imagem do terrível veículo logo se lhes apresentava ao espírito, e era esse o nome que logo aflorava aos seus lábios. Eis por que foi a aldeia logo conhecida pelo nome de Carretão".

Apenas uma ponte de madeira sobre o rio e casas em ruínas restavam em 1888. Um homem e duas mulheres "de raça índia" povoavam a aldeia, mas em torno dela viviam "caboclos", descendentes de índios e negros. A floresta tinha retomado os campos antes cultivados pelos índios. Outros Xavante (uns duzentos) viviam na aldeia de Estiva com Karajá e dois Canoeiros.[47]

As três outras aldeias (Piabanhas, Pedro Afonso e Boa Vista) ficavam na região do Tocantins. No início da década de 1880, eram administradas por Antonio Fleury Curado.[48] Piabanhas (ou Teresa Cristina), fundada para 3800 Xerente e Xavante em 1851, no município de Porto Imperial, ainda era uma aldeia relativamente bem-sucedida em 1880. Em 1852, frei Rafael de Taggia registrou 2139 Xavante e Xerente na aldeia, que em 1874 abrigava 3 mil Xerente e Krahô. Seis anos depois, apenas 2 mil Xavante e Xerente eram contados em Piabanhas, habitando 220 casas cobertas de palha, e vivendo da pesca, agricultura e navegação fluvial. A aldeia tinha uma escola primária com 31 crianças, uma capela e um missionário residente, frei Antonio de Gange. Em 1886 apenas cem lares restavam, com 1500 "almas", das quais quase a metade (setecentas) tinha sido batizada em 1882. No final do século, restavam algumas centenas de Xerente; todos os Xavante estavam "extintos".[49]

Outra aldeia nova era Pedro Afonso, fundada em 1849 por frei Rafael de Taggia na freguesia de Porto Imperial para abrigar trezentos Krahô das margens do rio Farinha, de modo a tirá-los das fazendas de gado das proximidades de Carolina, de onde os fazendeiros os acusavam de roubar gado. A remoção também pretendia facilitar a comunicação e o comércio ao longo do Tocantins, com Porto Imperial. Logo após o aldeamento, em 1849-50, grassou uma epidemia. Em 1852 restavam apenas 620 índios. Faziam também parte da população da aldeia de Pedro Afonso trezentos sertanejos da Bahia e do Piauí que ali se estabeleceram em 1857. Em 1880, mil Krahô viviam em Pedro Afonso, da pesca, agricultura e pastoreio — levavam gado para o Maranhão. Frei Rafael de Taggia ainda era seu missionário, e assim seria até morrer, aos oitenta anos de idade. Em 1886 restavam apenas duzentos Krahô na aldeia, que tinha se transformado num vilarejo de sertanejos afastado.[50]

Outros Krahô viviam na aldeia de Boa Vista do Tocantins, fundada pelo frei Francisco do Monte S. Vito em 1841, no município do mesmo nome. Dez anos mais tarde, havia nessa aldeia 2822 Apinayé e Krahô; em 1870, seiscentos Apinayé trabalhavam na agricultura, criação de gado e na navegação fluvial para o Pará. Outros Apinayé e Gradaú viviam em aldeias em torno da cidade. Na contagem seguinte, por volta de 1880, havia 1362 Apina-

yé, 92 Guajajara e duzentos Krahô, ou seja, mais de 1600 pessoas, sob a administração de João Francisco Batista, nomeado diretor em 1868. Além de cultivarem algodão, mandioca, milho, amendoim, batata, batata-doce, banana, feijão, açúcar e arroz, trabalhavam por dia para "particulares" que os remuneravam em dinheiro ou em mercadorias. Uma epidemia de sarampo que durou três anos diminuiu muito a população, e o *Relatório* de 1881 registrava apenas 1564 índios em Boa Vista.[51]

Diferentemente dessas grandes aldeias, São Joaquim (ou São José) de Jamimbu, inicialmente em Salinas, parece não ter abrigado mais do que quinhentos índios (1856). Fundada pelo frei Taggia em 1845 para os Karajá, tinha apenas cem Karajá (trezentos em 1877) e Xavante em 1880 — um grupo Xavante tinha chegado em 1846. Pouco após sua fundação, alguns Xerente também tinham vivido nela. Em 1863, Couto de Magalhães transferiu os índios de Jamimbu para São José do Araguaia para facilitar o comércio fluvial. Em 1880, eles cultivavam cereais, criavam gado, pescavam e também vendiam suas mercadorias para os que viajavam pelo rio. Tinham uma capela e uma escola primária com dezessete alunos de ambos os sexos sob a direção de um leigo, Casimiro Caetano Linhares. O *Relatório* de 1884 informava que a aldeia tinha 220 habitantes — Xavante e Caracutá —, dos quais 119 eram batizados, mas pouco depois, em 1886, restavam na aldeia apenas 136 Xavante, todos batizados.[52]

A última aldeia listada em 1880 era a missão dos Xambioá (Xambioá Karajá), fundada em 1872 e dirigida pelo capuchinho frei Savino de Rimini, mas seu diretor e escola estavam em São Vicente. Em 1877, era descrita como "a mais afastada da população civilizada", "no centro de tribos ainda bravias". Por isso, uma força militar de dez soldados foi mandada para guardar a missão. Em 1886, seiscentos índios viviam na aldeia; também forneciam madeira para os barcos a vapor.[53]

Revendo os resultados de mais de cem anos de política indigenista concentrada em aldeias, membros do governo apontaram as razões do abandono das aldeias e do fracasso da catequese em Goiás. Um *Relatório* de 1882 do Ministério da Agricultura esclarece as razões desse fracasso: a falta de verbas para a política indigenista, a má administração dos aldeamentos, a falta de missionários e os próprios índios, já que o índio adulto "raro se sujeita a ensino e trabalho". O ministro sugere que se deve "inspirar-lhe confiança e persuadi-lo mais pelo exemplo, do que por qualquer obrigação que se lhe imponha; aproveitar as suas aptidões para as indústrias que exercem ou lhes são conexas, quais as extrativas, a agricultura rudimentar e ainda algumas artes fabris; e pela troca de produtos e serviços afeiçoá-lo à população civilizada até que se resolva a confiar os filhos para serem educados, e a cultivar a terra e exercitar qualquer profissão.

"Para este fim a catequese deve socorrer-se da fundação de núcleos de gente civilizada, que se ponha em comunicação com os selvagens, oferecendo-lhes incentivo para o trabalho e comércio, e constituindo-se assento, não de aldeamentos, mas de povoações, que possam recolher o índio pacífico, aproveitar os serviços e modificar os hábitos dos que preferem a vida errante, e sobretudo educar-lhes os filhos."[54]

Posto Nacional, Goiás, dezembro de 1911. Expedição Carlos Chagas.

Um *Relatório* do ano anterior admitia que a catequese tinha sido dirigida ao índio adulto, tentando submetê-lo a regras e práticas "avessas à índole da vida selvagem, ligá-lo ao solo e transformá-lo em operário agrícola", quando todos os esforços deveriam concentrar-se nas crianças indígenas, intermediários e intérpretes naturais que poderiam ser mais úteis à catequese.

Seria contudo um erro, notava o *Relatório*, considerar estéreis todos os esforços de aldeamento, pois "no seio da sociedade" havia muitos índios trazidos pela catequese, que não permaneciam muito tempo no asilo da aldeia (realidade evidente no contínuo decréscimo registrado pelas autoridades). Os índios civilizados e cristãos não eram mais contados porque tinham se misturado ao resto da população, e só uma contagem desses índios permitiria ao governo ter uma idéia real do sucesso ou fracasso da política de catequese. Criticando o emprego de missionários estrangeiros, o relatório finalmente resumia os esforços catequéticos em Goiás ao longo dos rios Araguaia e Tocantins.[55]

O relatório de 1884 mostra um retrato menos otimista do programa de aldeamento e catequese, no qual as aldeias não prosperam e os índios ainda fazem "correrias". Segundo o ministro da Agricultura, a catequese devia ser profundamente modificada, mas já que tantos outros projetos eram, como ele mesmo admitia, prioritários, as finanças não permitiam um aumento de verbas. O pouco que o governo imperial investiu na catequese em Goiás nos anos 1880 se reflete nas propriedades do governo na província: uma delas era uma oficina de carpintaria e fundição a serviço da catequese, avaliada em 1:300$000, e a outra era o colégio Isabel, avaliado em 4:200$000. Outra medida do quão pouco era investido na "catequese e civilização de índios" na década de 1870 é a comparação entre o seu custo global de 100:000$000 e a verba destinada ao Corpo de Bombeiros: 180:000$000.[56]

Uma outra indicação de por que a política indigenista fracassava em Goiás está nas atitudes dos colonos em relação aos índios. O viajante Pohl escutou, no norte da província, as seguintes opiniões acerca dos índios: de que deviam ser "aniquilados", de que "o rei deveria mandar auxílio para a exterminação desses bichos" e de que "eles eram uma praga para a humanidade". Quando os missionários estrangeiros começaram a trabalhar entre os colonos que estavam invadindo as terras indígenas em Rio Bonito, no final dos anos 1880, registraram esta atitude em relação aos Kayapó: "o índio é um bicho mau". Os "civilizados" achavam, na verdade, que era uma "obra de caridade desembaraçar deles a terra [...] como é prestar serviço à humanidade matar uma cobra ou uma onça".[57] Os colonos da região de Rio Claro, cansados de serem atacados pelos Kayapó, resolveram organizar uma expedição ao Araguaia para exterminá-los. Como todos os Kayapó capazes de fugir deixaram as aldeias, os colonos massacraram os velhos, as crianças, os doentes e os que não conseguiram fugir. Pouparam apenas uma moça, que acabara de dar à luz gêmeos. Quando ela, mais tarde, escapou para contar aos Kayapó sobreviventes sobre o massacre, eles se vingaram mergulhando a região numa guerra sangrenta durante dois anos. Em 1888, quando um missionário visitou a área, os índios e os colonos ainda estavam em guerra.[58]

A solução do governo para as guerras kayapó em Rio Bonito e Rio Claro foi mandar missionários "para acalmar a turbulência destes perigosos selvagens", mas os missionários começaram seu trabalho pelos colonos de Rio Bonito.[59] Como havia poucos padres nas áreas mais remotas de Goiás no século XIX, estrangeiros freqüentemente pregavam para nacionais e tinham, conseqüentemente, pouco sucesso na conversão e pacificação de tribos hostis que sofriam a invasão de suas terras por esses colonos.

Uma segunda tentativa oficial foi a fundação de um vilarejo em Macedina com o objetivo de impedir ataques indígenas, mas o posto militar ali baseado para guardar a estrada para Cuiabá tinha apenas quinze soldados em 1888. Não podia fazer muito além de defender a população de Macedina, já que não dispunha de armas para iniciar uma guerra ofensiva contra os Kayapó. Quando atacavam, os soldados geralmente tratavam os índios, como concluiu o presidente Leite de Morais, "como feras".[60]

Concluindo este resumo da política indigenista, deve-se também notar que tanto as autoridades quanto os colonos às vezes resolviam o "problema índio" pelo "extermínio" ou "desinfestação". O primeiro grupo encontrado,

que deu seu nome à província, os Goiases, foi exterminado ou escravizado quando as primeiras bandeiras paulistas penetraram em Goiás. Em 1929, estavam extintas as seguintes tribos do sertão goiano: os Graduá, que viviam entre os rios Araguaia e Tocantins, os Acroá da serra Geral, os Puxeté, Patuché ou Tremembó do vale do rio do Sono, os Naraguagê do vale do Tocantins na altura de Boa Vista, e os Afoligé. Esses não sobreviveram para se tornarem úteis trabalhadores cristãos submetidos à Igreja, ao Estado ou aos colonos.[61]

Em conclusão, este breve resumo da política indigenista em Goiás tenta documentar as atitudes e programas oficiais dirigidos aos índios que viveram no que agora são os estados de Goiás e Tocantins. Embora o foco seja a política indigenista, o que impressiona o historiador é a continuidade da resistência indígena a tais políticas durante mais de um século. Como e por que algumas nações sobreviveram apesar da guerra, das epidemias e das invasões dos colonos é uma questão que merece investigações etno-históricas no futuro.

NOTAS

(1) Freire, 1951 [1790], p. 19.
(2) Pereira da Cunha, 1856, p. 15; Lazarin, 1985, p. 152. Outra indicação da perspectiva indígena refere-se aos Canoeiros. Após um ataque canoeiro a uma patrulha, um intérprete indígena relatou que os Canoeiros ainda estavam "irreconciliáveis pelas ofensas recebidas no ataque que se lhes dirigira em 1819, e abertamente declararam que não estavam para serem nossos escravos". Lino de Moraes, 1830.
(3) Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Goiás, 1756-99, caixa 17. Uma carta de João Manuel de Melo escrita em Vila Boa a 29 de maio de 1760 queixava-se de que os dois jesuítas que tinham trabalhado com os Akroá e Xakriabá em Duro os tinham deixado continuar "nos costumes da sua antiga barbaridade" e os tinham incitado à rebelião.
(4) Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Ministério do Reino, Negócios do Brasil e Ultramar, 1730-1823, maço 500; e Spinola, 1880, p. 38.
(5) Capítulo 3, "The Directorate" in Hemming, 1987, pp. 40-61.
(6) Nascimento Monteiro, 1951, p. 1. Encontra-se uma tradução inglesa em Hemming, 1987, p. 40.
(7) Ravagnani, 1978, pp. 36-7; Lisboa, Arquivo Histórico do Tribunal de Contas (AHTC), Livro de Registro das Representações da Capitania de Goyaz desde 29 de novembro de 1784 até 31 de maio de 1805, 4076, f. 144; e Monteiro, 1951, p. 1.
(8) Chaim, 1974, pp. 61-3. Outras informações sobre essa aldeia se encontram em Karasch, 1981, pp. 102-20.
(9) Monteiro, 1951, p. 1.
(10) Chaim, 1974, pp. 62-6; Ravagnani, 1978, pp. 36-7; e RJBN, 7, 4, 70, Goiás (capitania), *Collecção de noticias da Capitania de Goyaz* [...] *que tem principio em Mayo de 1772*, f. 172.
(11) Chaim, 1974, pp. 63-4; Freire, 1951 [1790], pp. 1-19; Lazarin, 1985; AHU, caixa 4, Goiás, 1736-1825, Tristão da Cunha Menezes, Vila Boa, 10 de abril de 1788; e AHU, caixa 35, Goiás, 1790-8.
(12) Chaim, 1974, pp. 64-5; Hemming, 1987, pp. 193-4; Machado, 1850, p. 6; Spinola, 1880, p. 31; e Mello Franco, 1888, pp. 120-1.
(13) Chaim, 1974, pp. 65-6.
(14) AHTC, Livro de registro das representações da Capitania de Goyaz, 4076, 10 de julho de 1801, ff. 142-8.
(15) Karasch, 1981, pp. 102-20.
(16) ANTT, Reino, maço 500.
(17) Arnaud, 1973, pp. 12-3; e Ravagnani, 1978, p. 90. Ver também cap. 10, "The Tocantins-Araguaia frontier", in Hemming, 1987, pp. 181-99.
(18) Melatti, 1967, p. 32-3.
(19) Doles, 1973, p. 35.
(20) Magalhaens, 1813. Notas de um Tenente do Regimento de Linha do Maranhão, 1815.
(21) Expedição canoeiro: Pohl, 1976, pp. 213-5.
(22) *Discurso com que o Presidente da Provincia de Goyaz fez a abertura da primeira sessão ordinária da segunda legislatura da Assembléa Provincial no 1º de julho de 1837*, Goiás, 1837, pp. 16-22.
(23) Magalhaens, 1813. Ver também Hemming, 1987, pp. 190-1.
(24) Hemming, 1987, pp. 189, 395-6; Pereira da Cunha, 1856, pp. 13-4; Silva Gomes, 1851, p. 14-7; Vallée, 1857; e Gama Cerqueira, 1861, p. 71. Até 1879, havia apenas seis presídios: Santa Bárbara, Santo Antônio, Jurupensem, Santa Leopoldina, Santa Maria e S. José dos Martyrios. Spinola, 1879, pp. 40-1.
(25) Magalhaens, 1813.
(26) Nota 26, por um ex-"Tenente do Regimento de Linha do Maranhão", 1815.
(27) Ibid., nota 64. Em 1815, um tenente acusou os comerciantes de escravos índios de marcar os índios "sobre o pulso direito, quais cativos comprados para negócio na costa d'África, os que pertenceram ao autor da memória, que seriam cento e trinta, pouco mais, ou menos; e o sinal é o que abaixo vai notado no caráter de um O grande". Paula Ribeiro, 1818. Ver também Hemming, 1987, pp. 184-5.
(28) Castilho, 1820; e RJBN, I-32, 13, 12, Goiás (Província), Documentos relativos a fábrica de fiação e tecelagem e malha estabelecida por João Duarte Coelho na Capital da Provincia de Goiás, Goiás, 1838.
(29) Arnaud, 1973, p. 17.
(30) *Discurso, 1º de julho de 1837; Discurso com que o presidente da provincia de Goyaz fez a abertura da primeira sessão ordinaria da segunda legislatura da Assembléa Provincial no 1º de julho de 1838* (Goiás, 1838); Mascarenhas, 1839; e Santos Azevedo, 1842.
(31) Santos Azevedo, 1842, p. 13.
(32) Ramalho, 1847, p. 13. Ver também Beozzo, 1983, pp. 78-9; e Hemming, 1987, pp. 385-6.
(33) Arnaud, 1973, pp. 17-8; e *Relatório apresentado à Assembléa Geral Legislativa na Quarta Sessão da*

Decima Segunda Legislatura pelo Ministro e Secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas ([1865], Rio de Janeiro, 1866).
(34) Pereira da Cunha, 1856, p. 16; e Beozzo, 1983, pp. 81-2.
(35) A lista acima foi compilada principalmente a partir dos *Relatórios* dos ministros da Agricultura e presidentes da província de Goiás. Sobre a expulsão dos Kayapó de São José, ver Souza e Mello, 1862, Anexo, p. 85.
(36) Ver notas 57-60.
(37) Pereira Junior, 1874, p. 198.
(38) Ibid., p. 199; e Pereira Junior, 1875, p. 298.
(39) Saraiva, 1882, p. 103.
(40) Coelho de Almeida, 1877, pp. 483-4.
(41) Ibid.
(42) Spinola, 1880, pp. 38-9.
(43) Ibid., p. 40.
(44) Buarque de Macedo, 1880, pp. 46, 59-60, 217.
(45) Ferreira de Moura, 1885, p. 31.
(46) Silva Prado, 1886. Ver também Hemming, 1987, pp. 394-5.
(47) Carretão: Chaim, 1974, pp. 127-9; Gallais, 1942, pp. 74-5; Ravagnani, 1978, pp. 76, 78, 106-7; Lazarin, 1985, pp. 58, 60, 149, nº 2; Coelho de Almeida, 1877, p. 485; e *Relatório* de 1880 (Buarque de Macedo ou Spinola?), p. 60. Aldeia da Estiva: Hemming, 1987, pp. 393-4.
(48) Alves de Araújo, 1882, pp. 160-1.
(49) Piabanhas: Hemming, 1987, p. 389; Silva Gomes, 1852; Vallée, 1857; Assis, 1874, p. 37; Spinola, 1880; Buarque de Macedo, 1880, p. 60; Coelho de Almeida, 1877, pp. 183-4, 485-6; Alves de Araújo, 1881, pp. 60-1; Ferreira de Moura, 1886, p. 45; Ravagnani, 1978, p. 78; e Lazarin, 1985, p. 207 (nome moderno de Tocantínia).
(50) Pedro Afonso: Hemming, 1987, pp. 386-9; Melatti, 1967, pp. 43-5; e Ferreira de Moura, 1884, p. 351.
(51) Boa Vista: Hemming, 1987, p. 391; Lazarin, 1985, p. 173; e Silva Gomes, 1851, p. 45; Pereira, 1870, p. 16; Assis, 1875; e Alves de Araújo, 1881, p. 160.
(52) São Joaquim: Hemming, 1987, p. 386; Lazarin, 1985, pp. 149, 164; Ravagnani, 1978, pp. 78-9; Ferreira de Moura, 1885 [1884], p. 351; e Silva Prado, 1886, p. 45.
(53) Chambioás: Coelho de Almeida, 1887, p. 485; Buarque de Macedo, 1880, p. 217; Silva Prado, 1886, p. 45; e Hemming, 1987, pp. 392-3, 396-7.
(54) Saraiva, 1882, pp. 101-2.
(55) Alves de Araújo, 1881, pp. 160-1.
(56) Ferreira de Moura, 1885 [1884], pp. 121-2; Coelho de Almeida, 1887, p. 184; e Spinola, 1879, p. 23. Spinola nota que o gasto "sobre a rubrica — Catechese" tinha sido de 500$000 para "brindes a índios" em 1878.
(57) Pohl, 1976, p. 213; Hemming, 1987, pp. 397-8; e Gallais, 1942, pp. 85-6.
(58) Gallais, 1942, pp. 101-2.
(59) Ibid., pp. 77, 83-4.
(60) Ibid., pp. 86-7. Hemming, 1987, pp. 395-6 atribui "o fracasso da fronteira do Araguaia" em grande parte à "má administração dos presídios".
(61) Brasília, Biblioteca da Funai, "Relatório do Serviço de Proteção aos Índios [...] 1929", p. 40.

OS BOTOCUDOS E SUA TRAJETÓRIA HISTÓRICA

Maria Hilda B. Paraíso

As primeiras notícias sobre os Botocudos, ainda chamados de Aimoré ou Tapuia, datam dos primeiros anos de tentativa de colonização do país.

O território ocupado pelos Botocudos compreendia grandes faixas da Mata Atlântica e da Zona da Mata na direção leste-sudeste, constituídas de florestas latifoliadas tropicais, cujos limites prováveis seriam o vale do Salitre, na Bahia, e o rio Doce, no Espírito Santo. Desconhecemos se tal ocupação foi processada simultaneamente ou se — em decorrência da intensa migração dos vários grupos, acentuada pelo contato belicoso com a sociedade dominante — a referida ocupação deu-se nos vários pontos em momentos históricos diferentes.

Os primeiros contatos belicosos ocorreram no século XVI, quando da instalação das capitanias de Ilhéus e Porto Seguro. No caso de Ilhéus, os atritos deveram-se às tentativas de apreensão de Aimoré visando substituir a quase desaparecida mão-de-obra tupiniquim após a revolta de 1550 e após a epidemia de varíola de 1562-3 (Paraíso, 1983, 1990).

A revolta de 1550 foi uma reação às tentativas de escravização perpetradas pelos colonos que iniciavam a sua atividade açucareira. A mudança de relações e a opressão fizeram com que os Tupiniquins procurassem libertar-se do jugo pelo ataque e incêndios a engenhos, vilas e canaviais, provocando graves prejuízos à economia local. As medidas coercitivas fizeram-se sentir pela ação do governador Mem de Sá, que, pessoalmente, comandou o ataque aos Tupiniquins rebelados. O combate culminou na "Batalha dos Nadadores" (Paraíso, 1983), na queima de várias aldeias e na imposição da servidão por dívida aos Tupiniquins como forma de garantir o ressarcimento dos prejuízos provocados durante a revolta.

Já a epidemia de sarampo surtiu também graves efeitos na composição demográfica do grupo. A doença foi introduzida no Espírito Santo por um irmão da Companhia de Jesus e se alastrou pelos vários aldeamentos jesuíticos do litoral. Depois, devido à reação dos índios que optavam por fugir para as aldeias do sertão, a epidemia assumiu proporções que não podem ser avaliadas devido à falta de dados.

A correlação entre esses dois fatores e a reação dos Aimoré está claramente explicitada em vários autores, dentre os quais destacaremos Silva Campos (1947:75-9) ao afirmar que, após a guerra de 1556 e a peste de 1562-3, seguiu-se um longo período de fome devido à falta de braços para desenvolver a lavoura. Os colonos passaram a invadir os sertões para apresar os Aimoré, provocando-lhes a reação também sob forma de ataques constantes aos engenhos, fazendas e vilas.

Já em Porto Seguro, os conflitos iniciais relacionaram-se às entradas promovidas pelos donatários da capitania em busca de ouro e pedras preciosas na região e na vizinha Espírito Santo (Cubas, 1902; Egler, 1962). Assim, sucessivamente e em poucos anos, tivemos as entradas de Antonio Dias Adorno; Francisco de Buza Spinoza, Martin de Carvalho, Sebastião Fernandes Tourinho, Diogo Martins; Mar-

cos de Azeredo e Fernando de Souza (Senna, 1927; Egler, op. cit.; Vianna, 1935; Maria, 1902; Magalhães, 1944; Almeida Prado, 1945).

Datam do mesmo período os ataques às aldeias jesuíticas de Tinharé, Boipeba e Camamu, que perduraram por todo o século XVII, obrigando a contratação de bandeirantes paulistas para a solução do conflito por meio da decretação de "guerra justa" aos Gueren, em 1673, comandada por João Amaro (Acioly e Silva e Amaral, 1925:132-3; Southey, 1977:278).

As pressões dos moradores da região eram grandes, exigindo a atuação efetiva do governo para defesa dos moradores dessa região, a maior produtora de farinha. Várias experiências foram feitas na tentativa de combater os Aimoré: envio de tropas; construção de um forte em Cairu; estímulo ao surgimento de milícias particulares; distribuição de soldados por fazendas e vilas, sem porém obterem o sucesso almejado.

Como última medida foi contratado o sertanista paulista João Amaro Parente com direito à obtenção de escravos na "guerra justa" e a sua venda na Bahia, recebendo ainda como gratificação uma sesmaria no rio Paraguaçu.

Apesar do combate sistemático e das tentativas de aldeamento feitas pelo padre Domingos Rodrigues, que havia aprendido a língua em contato com os Aimoré vendidos como escravos em Ilhéus, os índios continuaram a atacar a região.

Em 1651 a guerra restabeleceu-se, após a decisão do governador Diogo de Oliveira de retirar três casais do aldeamento do rio de Contas para vigiar o deslocamento dos Kiriri.

Luta de Botocudos. Quartel dos Arcos, rio Jequitinhonha. Aquarela de autoria do príncipe Wied-Neuwied, 1816.

então em guerra contra a Coroa. A não-aceitação do deslocamento favoreceu a aliança entre os dois grupos no combate aos colonos. A guerra teria durado de forma intermitente até 1725, sendo o ano mais crítico o de 1658.

Essa revolta, conhecida por Confederação dos Índios Gueren, coincidiu com o levante de inúmeros outros grupos: os Payayá, Mongoyó, Aramarizes, Orizes, Procazes, Kiriri e outros (Silva Campo, op. cit.:107, 137, 139).

A primeira notícia do aldeamento de Botocudos é de 1602, em Ilhéus. Tal fato deveu-se à ação do padre Domingues Rodrigues. Esses índios foram transferidos para a ilha de Itaparica, no Recôncavo baiano, onde contraíram várias doenças infecto-contagiosas que determinaram a morte de boa parte de sua população e a fuga da restante, que voltou a embrenhar-se nas matas, fugindo do contato.

As áreas das capitanias de Porto Seguro e Espírito Santo continuaram a ser varridas por entradas como as de Wilhelm Glimer (Maia, op. cit.:32); Fernão Dias Paes Leme; João Correia de Sá e Rodrigo Prado; Agostinho Barbalho Arzão — todas elas entrando em conflito com vários subgrupos Botocudos que viviam na região (Egler, op. cit.:155; Vasconcelos, 1985:785; Pizarro, 1909:524; Taunay, 1928:20).

Já no século XVIII, Domingos Dias do Prado, Antonio Gonçalves Figueira e Sebastião Leme continuavam o trabalho de prospecção de riquezas minerais e de caça e aprisionamento de índios. Alguns aldeamentos são noticiados nesse momento: o de Nossa Senhora dos Remédios de São José da Barra Longa do rio das Contas, São Fidélis do rio Una e o de Nossa Senhora da Conceição dos índios Gren do rio Itaípe, todos na capitania de Ilhéus.

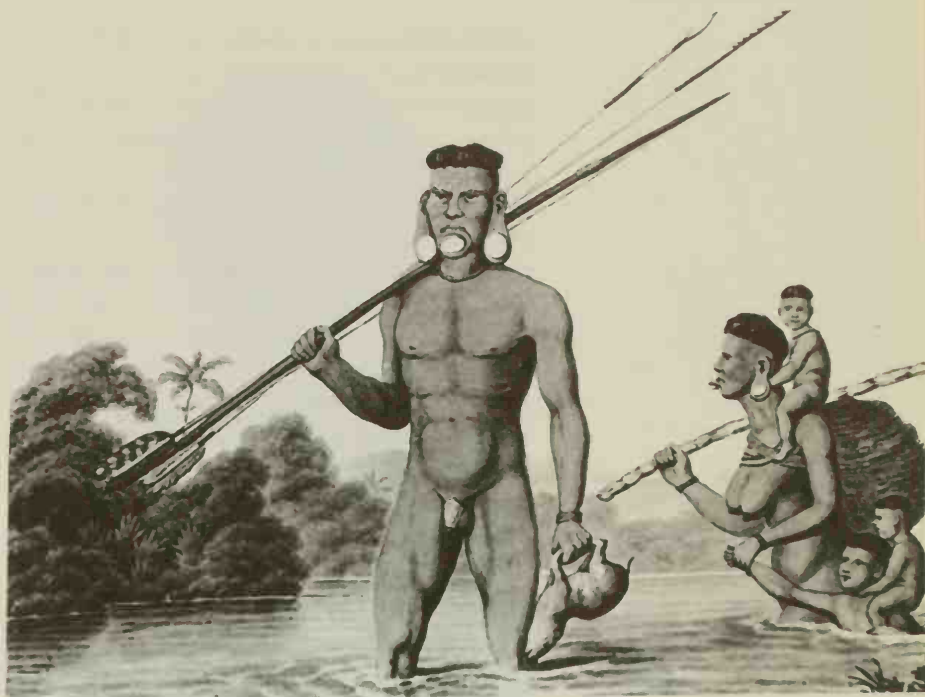
O aldeamento do rio Una, em Valença, foi fundado graças à atuação de um índio Botocudo, criado por um capuchinho, que intermediou a ação entre o missionário e os índios, em 1749. Tal aldeamento teve apoio integral do conde de Sabugosa, interessado em usar os novos aldeados para combater os Pataxó.

A mesma preocupação fez com que o marquês de Valença determinasse a criação de um novo aldeamento, em 1782, chamado de povoação Nova Almada dos Funis do Rio das Contas, com o mesmo objetivo de combater os Pataxó. Porém, os Gren terminaram por revoltar-se com a decisão de dividir o contingente aldeado em dois blocos de cinqüenta

casais. Um ficaria vivendo no aldeamento, o outro, à disposição do capitão-mor para penetrações no sertão da Ressaca. A revolta dos Gren resultou na fuga dos aldeados, apesar da oferta de salário de quarenta réis por cabeça. Os poucos índios que restaram para o trabalho de combate aos Mongoyó e Pataxó, devido aos maus-tratos impostos por diretores, terminaram, também, por abandonar o aldeamento, culminando na sua extinção no início do século seguinte, tendo-se erigido no seu lugar a vila da Barra do Rio das Contas.

O aldeamento de São José da Barra Longa do Rio de Contas perdurou até o século XIX, quando foi extinto sob a alegação de que os índios já não se diferenciavam dos moradores nacionais, não sendo mais necessário garantir-lhes proteção e terras. Sobre o aldeamento de Itaípe não há notícias de quando e por que ocorreu sua extinção.

É interessante observarmos que, entre os séculos XVII e XVIII, ocorreram as falências das capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo, resultando na sua reversão para a Coroa, que interrompeu os investimentos na região. A razão de tal decisão deveu-se não só ao desinteresse da Coroa portuguesa como também à estratégia de transformar a área em zona tampão que inviabilizasse o acesso sem controle às minas da futura capitania de Minas Gerais. As únicas derrubadas permitidas eram as que se destinavam ao fornecimento de madeiras para a Armada Real. Conseqüentemente, a zona tornou-se o refúgio privilegiado dos grupos indígenas que se mantiveram nas matas interiores, afastados do processo de expansão da sociedade nacional. Eram os Botocudos, Mongoyó, Pataxó, Cumanoxó, Cutaxó, Pañame, Malali, Maxakali, Baenã e Kamakã. Tal situação permitiu-lhes, até 1760, manterem seus padrões sociais e a integridade de seus territórios. Também as práticas da fuga ao contato e do ataque sistemático às frentes de expansão permitiram resguardar esse refúgio por certo período, considerando-se também a baixa densidade demográfica que caracterizava a ocupação nacional na região das fronteiras do sertão, excetuando-se as áreas de mineração.

A falência da mineração levou a profundas transformações no modelo econômico regional, que vieram a se refletir dramaticamente sobre a vida das populações indígenas ali refugiadas. As novas opções econômicas foram a pecuária, o comércio e a agricultura, e as zonas de escoamento dos produtos foram os grandes rios locais, que apresentavam como característica o fato de nascerem em Minas Gerais e atravessarem o Espírito Santo ou a Bahia, garantindo acesso aos portos litorâneos.

Capitão June e sua esposa, rio Jequitinhonha. Gravura de M. Wied-Neuwied (1815-17).

O povoamento inicia-se ao longo desses rios como suporte para o comércio, para o combate aos Botocudos e a expansão da ocupação territorial. Surgem, então, São João do Paraíso nas cabeceiras do Pardo, em conexão com Canavieiras no litoral, vila do Fanado de Minas Novas, no Jequitinhonha, e vila de Belmonte na Bahia; Philadelphia, hoje Teófilo Otoni, no Mucuri, e Nova Viçosa, na sua foz baiana; Pessanha, no rio Suaçuí, afluente do Doce, em Minas, e Regência na sua foz capixaba. O desenvolvimento desses centros exigia a superação de algumas dificuldades, ainda que aproveitando as rotas naturais dos rios: carência de pontos de abastecimento para as tropas, falta de segurança e ausência de estradas mais adequadas.

A necessidade de solução para esses entraves motivou investimentos massivos na abertura das rotas, com seus implementos complementares: a construção de presídios, quartéis e destacamentos e o aldeamento dos Botocudos, além de outros ligados a incentivos para a instalação de colonos. Pelo que se depreen-

de dos documentos relativos ao rio Doce, entendemos que o presídio funcionava como o centro de decisões de uma divisão militar, local onde residia o maior contingente de tropas e os oficiais mais graduados; nos quartéis temos as estruturas intermediárias de decisão, ali residindo tenentes ou alferes e, excepcionalmente, um graduado inferior, como sargento e cabo. Os quartéis têm sob o seu controle alguns destacamentos. A estrutura física do quartel é mais complexa que a dos destacamentos e mais simples que a dos presídios. Finalmente, os destacamentos são estruturas menos complexas de poder e organização. Ali ficavam alocados poucos soldados e, excepcionalmente, graduados, ocupando, na maioria das vezes, uma simples cabana de palha.

Há, portanto, toda uma hierarquia militar de ordenamento do poder de decisão e comando, que se revela não só na composição da tropa sediada como também nas construções e investimentos realizados para guarnecer as tropas.

Esse quadro de expansão da sociedade dominante coincide com o momento que poderíamos definir como de vácuo em termos de orientação de política indigenista. Após a Carta Régia de 12/5/1798, fruto da pressão de latifundiários insatisfeitos com a maneira "branda" como os índios eram tratados, ressurgiu o sentimento de que a problemática deveria ser tratada por meio da violência, para que se processassem com a devida rapidez as transformações julgadas necessárias, como a liberação dos territórios indígenas e o engajamento compulsório de uma população em trabalhos e atividades consideradas essenciais para o desenvolvimento das regiões interioranas (Paraíso, 1990).

A referida Carta Régia aboliu o direito de os índios venderem livremente a sua força de trabalho, restaurando a dominação mais direta sobre os trabalhadores indígenas com os estímulos aos descimentos e a imposição de trabalho compulsório em atividades que deveriam ser realizadas, preferencialmente, fora do perímetro da aldeia, fosse em propriedades particulares ou em obras públicas.

Esse tipo de raciocínio e de busca de alternativas de ocupação econômica para a área em apreço redundou numa política e numa prática militarista violenta e expropriadora das terras indígenas, além de exploradora da força de trabalho dos grupos, resultando praticamente no seu extermínio.

A política indigenista expressou-se mediante um conjunto de leis emitidas sucessivamente, que atendiam aos argumentos dos colonos e governantes, baseadas na necessidade de levar o desenvolvimento aos sertões e na ferocidade dos Botocudos, que reagiam, a seu modo, ao devassamento do seu território. Os principais mentores e executores dessa política militarista foram d. Rodrigo de Souza Coutinho, o conde de Linhares, ministro da Guerra de d. João VI, o conde de Palma, o ouvidor de Porto Seguro, José Marcelino da Cunha, os presidentes da província do Espírito Santo, Antonio Pires da Silva Pontes, Manoel Tovar e Francisco Alberto Rubim, e Pedro Maria Xavier, presidente da província de Minas Gerais.

É interessante observarmos que é na área das antigas capitanias falidas — Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo — que o movimento assume formas mais agressivas. Na busca de uma alternativa econômica para a região, construiu-se o primeiro quartel do rio Doce — o do Porto do Souza — na fronteira entre Espírito Santo e Minas Gerais, e iniciou-se a criação das Companhias de Pedestres, que visavam manter mobilizados homens treinados para combater os Botocudos (Rubim, 1934; Novaes, s. d.) já em 1800.

Os ataques ao quartel do Souza motivaram a Carta Régia de 5/5/1801, por meio da qual decretava-se "guerra ofensiva aos Botocudos antropófagos" e ordenava-se a distribuição de destacamentos por todo o território "infestado" pelos mesmos. Essa Carta Régia criava as condições necessárias para que se efetivassem as medidas sugeridas pelo Edital de 6/3/1801, pelo qual passava-se a permitir a distribuição de sesmarias às margens dos rios, acelerando-se, assim, a dominação sobre os grupos indígenas.

Na região da Bahia e Minas Gerais, três Cartas Régias definiram a ação local contra os Botocudos: as de 13/5, 5/11 e 12/12 de 1808.

O estopim da decretação da "guerra justa" foi a concessão de uma sesmaria à família de João Gonçalves da Costa, na área hoje compreendida pelo município de Vitória da Conquista, na Bahia, e a reação dos índios à ação da 7ª Divisão Militar do Jequitinhonha, responsável pela construção da estrada entre as vilas de Fanado e Belmonte.

João Gonçalves da Costa e sua família, principalmente seu genro, coronel João Antônio Dias de Miranda, é que vão realizar o projeto de introdução da pecuária na região do rio Pardo, sob a proteção da 7ª Divisão Militar. Sua ação estendeu-se pelos rios de Contas e Jequitinhonha.

Os combates com os vários grupos indígenas da região — Botocudo, Pataxó, Kamakã e Mongoyó — são claramente percebidos na toponímia local: Batalha, Conquista, Sucesso, a capela de Nossa Senhora da Vitória e a Imperial Vila da Vitória, depois conhecida por Vitória da Conquista. Os pedidos de ajuda ao governo provincial eram constantes: machados, facas, facões, carapuças vermelhas, enxadas, chumbo, pólvora e tecidos para que pudessem atingir os objetivos de combate e aldeamento dos índios.

Além da introdução da pecuária, outro objetivo que provocava fortes reações por parte dos índios era a criação de corredores de comércio entre a região e Minas Gerais.

Os índios não aldeados eram motivo de preocupação constante e de combate sistemático, e suas reações se faziam presentes nos ataques aos empreendimentos da família Costa/Miranda. Os aldeados tinham como principal prática de reação a fuga sistemática dos aldeamentos e a volta para o sertão (Paraíso, 1983).

A política definida por essas cartas régias para o Jequitinhonha e adjacências foi coordenada pelo conde de Palma e executada pelo ouvidor de Porto Seguro, por meio das Juntas Militares dos rios Doce, Jequitinhonha e Pardo.

Essa política manifestou-se na construção de quartéis, destacamentos, ordenados em circunscrições e divisões militares espalhadas nos rios Doce — sete divisões e 33 quartéis; Jequitinhonha — duas divisões e doze quartéis; Mucuri — duas divisões e quatro quartéis; Itanhém ou Jucurucu — quatro quartéis; Prado — quatro quartéis; São Mateus — quatro quartéis; e outros 26 quartéis espalhados em outros rios de menor porte.

Com a reinstauração do sistema de "guerra justa" e o ressurgimento da figura do "caçador de índios", acelerou-se o processo de desapropriação de novos territórios e a desarticulação das sociedades indígenas que haviam conseguido manter-se em áreas marginais à atividade mineradora.

Botocudo da Colônia Leopoldina, Bahia, 1876.

A garantia de tal processo calcava-se na construção de quartéis e destacamentos, principalmente entre 1800 e 1814, nas três províncias. É interessante também observarmos que essa política voltava a implantar o cativeiro, com data marcada para seu início (o momento do batismo do capturado), porém sem data definida para seu encerramento, considerando-se que não havia determinação de quando os índios seriam batizados.

A caça aos Botocudos criou uma nova situação no relacionamento colonizador/colonizado. Cada vez mais, pequenos bandos procuravam contatos pacíficos, entregando-se ao aldeamento como forma de garantir a sua sobrevivência, ameaçada pelos choques com os colonizadores e com outros grupos indígenas, em função da redução e da perda dos territórios. A fome é uma das razões atribuídas por vários responsáveis pela administração da região (Ottoni, 1858) para tal atitude. Isso pode ser comprovado pelas constantes afirmativas de que os índios aproximavam-se dos quartéis em busca de alimentos e pelas notícias de ataques às roças dos colonos. Em decorrência dessa situação, nova Carta Régia, de 1808, delegava ao presidente da província de Minas Gerais a responsabilidade de implantar aldeamentos próximos a quartéis (Matos, 1981:74). Para atender a tal determinação, grandes ro-

ças de banana, milho, mandioca e árvores frutíferas serviram como chamariz para os esfomeados índios. Os quartéis também eram os únicos pontos de aquisição das ambicionadas ferramentas "civilizadas" (Saint-Hilaire, 1936; Wied-Neuwied, 1957; Spix e Martius, 1976).

A área que primeiro foi considerada como "pacificada" foi a do rio Jequitinhonha, sob a administração do conde da Palma (Wied-Neuwied, op. cit.). Apesar disso, o próprio autor afirma que havia determinados grupos, como o comandado pelo "capitão" Josué, que se recusavam sistematicamente ao contato, mantendo-se em constante deslocamento pelas matas, em fuga, e envolvendo-se em conflitos com outros grupos que aceitavam o contato com os representantes da 7ª Divisão Militar. Posteriormente, é a região do rio Doce e seus afluentes mineiros, sob a administração de Guido Tomaz Marlière, que passa a ser considerada sob controle. A designação de Marlière data de 1813 e visava apenas averiguar as irregularidades cometidas pelos diretores de índios das aldeias dos Puri, Coroados e Coropó no sul da capitania mineira. É a partir de suas observações que apresenta o projeto de administração para os índios da região, sendo indicado para o cargo de diretor de índios de Minas Gerais pelo governador Manoel de Portugal e Castro em 1818. Muitos dos grupos, entretanto, refugiaram-se nas matas do Mucuri e no médio curso do rio Doce, onde sua ação não chegava a ter eficácia. O vale do Mucuri só foi devassado após 1847, graças à ação da Companhia do Mucuri, administrada pela família Ottoni, posteriormente à ação desenvolvida no rio Pardo.

A ação dos Ottoni encontrou forte resistência no cacique Poton, dos Jiporok, que se recusou a estabelecer contato. Por sua resistência terminou por ser assassinado em Linhares, o que facilitou a negociação de Ottoni com os demais grupos do rio Todos os Santos e que se opunham a Poton: os caciques Ninkate, Timóteo, Poté, Krakatan, Inhome e Nereré. A oposição a Ottoni passou a ser comandada por Imã e Paulo Pojoxá, conhecido por Flagelo do Mucuri. Os ataques aos fazendeiros e construtores de estradas necessárias ao escoamento dos produtos da Companhia eram constantes. Foi graças à intermediação do cacique Timóteo que Imã e Paulo aceitaram a construção de uma estrada, mas continuaram a resistir ao contato, refugiando-se nas matas interiores do vale do Mucuri e São Mateus.

Nessa fase, compreendida entre 1800 e 1850, na área entre os rios Pardo e Doce, estabeleceram-se 73 aldeamentos e 87 quartéis. Em torno dos quartéis e aldeamentos surgiam formas econômicas de vida que redundaram, na maioria dos casos, no surgimento de vilas e arraiais, transformados, hoje, em sedes de prósperos municípios nos três estados. Em volta dessas estruturas fixavam-se: soldados e suas famílias; índios *mansos*, inimigos tradicionais dos Botocudos; artesãos; comerciantes e aventureiros (Saint-Hilaire, op. cit.).

As relações entre os destacamentos e os Botocudos nem sempre eram baseadas nessa aparente cordialidade. Os ataques aos quartéis eram constantes e as reações, violentas, o que constituía, inclusive, justificativa para o aumento do efetivo militar, construção de novos quartéis, compra de novos equipamentos e armas e a constante emissão de cartas régias. As de 1808 tiveram como argumento os ataques aos quartéis de Coutins (Linhares) e Porto de Souza (Aimoré) (Zuti, 1982).

Esse plano de "civilização" aplicado aos Botocudos nesse período apresenta algumas características que consideramos relevante ressaltar. A primeira era a tradição de usar os próprios índios como combatentes dos demais, fossem de grupos inimigos ou até mesmo do próprio grupo Botocudo. Também era constante o uso do "língua" (intérprete indígena) para que realizasse o trabalho de convencimento dos demais, atraindo-os para as "benesses da civilização". Como afirma Guimarães (1990), "o 'língua' atuava decisivamente na estrutura interna do grupo: manipulando as lideranças, incorporando os valores concebidos pela sociedade dominante e introduzindo no grupo 'bens' (objetos cortantes, utensílios e adornos). A introdução de bens estranhos, não produzidos pelos Botocudos, provocava uma situação de desigualdade intragrupal. A aquisição destes bens estabelecia, entre os índios, a noção de prestígio social para os detentores e causava a gradual perda de seus valores, principalmente os de igualdade e solidariedade".

Um dos "línguas" mais famosos pela sua atuação, que ultrapassava as simples funções de tradução, é Guido Pokrane, afilhado e representante do diretor Guido Tomaz Marlière. Pokrane não só exercia as funções de con-

vencimento, como também as punitivas para com os grupos botocudos rebeldes e refratários às determinações do seu padrinho. Como reconhecimento por sua atuação, Pokrane, além de ter acesso direto e privar da intimidade do diretor, também recebia prêmios e benesses especiais por sua fidelidade. O reconhecimento por sua atuação junto aos Botocudos "rebeldes" encontra-se até hoje na adoção de seu nome para a sede do município que se originou do seu aldeamento.

Outro aspecto a ser ressaltado é o de obrigar os Botocudos a uma convivência forçada com os nacionais, fosse nos aldeamentos ou pela sua incorporação como mão-de-obra escrava, capturada ou vendida, particularmente as crianças (*kurukas*), altamente valorizadas no comércio regional. A apreensão e distribuição de *kurukas* era prática comum e se fazia não só entre fazendeiros, juízes, escrivães, nobres, presidente das províncias, mas chegou a envolver até mesmo o imperador d. Pedro II. Quando os *kurukas* permaneciam nas fazendas, destacamentos ou quartéis próximos às aldeias, muitas vezes eram resgatados pelos pais que atacavam os locais em que viviam seus filhos. São inúmeros os relatos de ataques sob essa alegação, como o da fazenda dos Viola, no Mucuri, onde os índios mataram oito pessoas para resgatar dois *kurukas* que ali viviam. É a partir desse ataque do "capitão" Poton dos Pojixá que os Ottoni encontram a justificativa para combater esse grupo. Também o loteamento das terras dos Botocudos era justificado, pela necessidade de promover a ocupação e desenvolvimento da região, pelo estímulo à "civilização" que a convivência levaria (Medeiros, 1978; Ottoni, 1858).

Os casamentos mistos eram estimulados de forma a completar o processo de integração. O próprio Marlière, em 1826, enviou circulares aos vigários de vilas ou cidades orientando-os sobre esses tipos de casamentos. Nos aldeamentos e quartéis eram os diretores dos índios e os comandantes das divisões que se encarregavam de realizar os casamentos interétnicos. A grande justificativa era incorporá-los aos fundamentos da "instituição da família" (Mello Franco, 1919:46). Um dos elementos transformadores introduzidos pelos casamentos interétnicos era a instituição do casamento monogâmico e a sedentarização forçada do grupo, acelerando, assim, a descaracterização tribal.

A partir de 1830 intensificou-se o uso do trabalho dos Botocudos na extração da poaia, na agricultura, na construção de estradas, nos serviços militares e domésticos, principalmente após a demissão de Marlière pelo governador José de Souza Guimarães — que não concordava com a administração do diretor dos índios no tocante às tentativas de preservação das terras dos aldeamentos e de limitar os casos de escravização. As reações dos grupos não aldeados intensificaram-se, levando-os a crescentes conflitos e à busca de refúgio em áreas não ocupadas e exploradas. Os principais subgrupos botocudos atingidos nesse período foram os *Naknenuk*, *Krakmun*, *Pejaerum*, *Jiporok* e *Pojixá* (Emmerich e Monserrat, 1975:13).

Os trabalhos de catequese entre o período de expulsão dos jesuítas (1759) e o início dos trabalhos dos capuchinhos ficaram sob a responsabilidade dos diretores de índios, que administravam os aldeamentos e escolhiam um índio para dar continuidade à educação religiosa. Essa foi a situação dos aldeamentos do litoral baiano criados por jesuítas entre os séculos XVI e XVIII.

Os primeiros capuchinhos instalaram-se na região do rio Mucuri e adjacências (1853), incluindo a bacia do São Mateus. Para atender aos índios dessa região foi criado um grande aldeamento: o de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Itambacuri, em 1873, para catequizar os Botocudos "arredios" — referindo-se aos *Pojixá* dispersos no vale do São Mateus (Palazollo, 1956).

Esse aldeamento, como tantos outros aliás, teve um fim trágico. Os índios revoltaram-se, os sobreviventes refugiaram-se nas matas em busca da antiga liberdade, enquanto apenas um pequeno grupo permaneceu no aldeamento. Foram imediatamente obrigados a conviver com colonos de origem italiana, o que terminou por destruir a organização social. Os sobreviventes foragidos foram perseguidos pelas matas até a morte do seu líder, Paulo Pojixá. Esse líder — que havia resistido a se aldear em Itambacuri e arranchava-se próximo a Philadelphia, hoje Teófilo Otoni — aceitou o convite de Frei Serafim de Gorízia para instalar-se junto à missão. Na mesma noite organizou a fuga dos aldeados, restando apenas duas crianças. Quando procurado pelo frei, acusou-o de ser um soldado disfarçado de padre. Refugiou-se, então, no São Mateus, onde foi pro-

curado pelos "línguas" de frei Ângelo, tendo-os sempre atacado. Frei Serafim conseguiu convencê-lo a aldear-se em Itambacuri.

Uma epidemia de sarampo, que provocou grande mortandade entre os índios aldeados, fez com que esses acusassem os padres de serem feiticeiros e se revoltassem, queimando o aldeamento e matando alguns dos frades. Os Pojixá já haviam se retirado antes da revolta, porém não foram poupados da repressão que culminou na morte de mais de trezentos índios e na prisão perpétua dos líderes do movimento.

O novo líder dos Pojixá, Vakman, passou a comandar as ações contra fazendas e os trabalhadores da Estrada de Ferro Bahia-Minas. Seu ataque à fazenda do barão de Aimoré, no São Mateus, em 1909, atraiu toda a repressão sobre esse grupo. Nem mesmo a chantagem desenvolvida por frei Serafim, usando o filho de Paulo para atraí-lo a Itambacuri, surtiu o efeito desejado: o líder Pojixá aceitou manter relações pacíficas com a população vizinha, mas exigiu continuar a viver em São Mateus, onde morreu de velhice. Já o seu substituto, Vakman, morreu com seus melhores guerreiros numa emboscada em Philadelphia, onde tinha ido negociar com os capuchinhos (Medeiros, op. cit.).

Em 1884, Ehreinreich assim definia o que restava do território botocudo: um quadrado formado pelos rios Doce, Mucuri, Suaçuí Grande e São Mateus, onde viviam os *Naknenuk, Nakrehé, Etwet, Takruk-krak* e *Nep-nep*. Em 1898, monsenhor Claro Monteiro do Amaral localizava mais três subgrupos: os *Gutkrak*, os *Nak-Nhapmã* e os *Miñajirum*.

As aldeias existentes foram desativadas, e as terras leiloadas pelo governo provincial, ficando a população indígena abandonada a sua própria sorte.

O início do século XX transformou o sul da Bahia, o norte do Espírito Santo e a região do Doce, em Minas Gerais, na principal área de atuação do recém-criado Serviço de Proteção aos Índios (SPI), devido à construção das estradas de ferro Bahia-Minas e Vitória-Minas, que penetraram os últimos territórios dos Botocudos. Para atender às necessidades de viabilizar os trabalhos dos operários, foram criados os *postos de atração* da Ermida, no trecho baiano do Jequitinhonha; um no rio Pepinuque, para os *Jiporok*; outro no rio Pancas, para os *Miñajirum*, no Espírito Santo; outro no rio Pancas, para os *Gutkrak*; e o do rio Eme, para os *Krenak*, em Minas Gerais.

A tática usada pelo SPI foi a de, aos poucos, extinguir esses postos, alegando a drástica redução da população em decorrência do contato estabelecido pelo órgão, que não foi capaz de evitar a grande quantidade de doenças infecto-contagiosas que atingiram de forma violenta os grupos aldeados. Restou apenas o do rio Eme, destinado aos Krenak, e para onde foram transferidos os sobreviventes dos demais aldeamentos, passando a chamar-se Guido Marlière.

As relações entre os Botocudos e o SPI não podem ser caracterizadas como fáceis. Alguns desses grupos, como os Gutkrak, cindiram-se devido à não-aceitação do contato por parte de alguns dos seus membros. A dissidência dos Gutkrak deu origem aos Krenak, cujo "capitão", homônimo, refugiou-se nas matas do rio Doce, em Minas Gerais (Estigarribia, 1913 e 1934). Mesmo em Resplendor, Krenak continuou a recusar-se ao contato, refugiando-se na aldeia de *Quijeme Brek*. A atração foi estabelecida com o filho de Krenak, Muhin, que foi, inclusive, quem determinou a localização do posto de atração montado pelo SPI (Estigarribia, 1934).

É interessante observarmos que a manutenção do posto de atração do Eme não fazia parte do programa do SPI, que o considerava como temporário, pois era sua intenção transferir os Krenak para o Posto Indígena do Pancas, no Espírito Santo. Foi a reação determinada de Muhin e seus comandados que reverteu esse projeto. Todas as tentativas de transferência eram seguidas de sessões de "cólicas intestinais dantescas", que faziam com que os índios rolassem pelo chão aos gritos. Tal atitude obrigou o SPI a entabular negociações com o governo do estado de Minas Gerais para a demarcação e doação definitiva da área para os Krenak e Pojixá (Estigarribia, op. cit., 1978).

Para esses grupos, o estado de Minas Gerais determinou a demarcação de 2 mil ha, a qual se iniciou em 1918, sendo posteriormente a área ampliada para 4 mil ha pela Assembléia Legislativa daquele estado, em 1920. A segunda demarcação, entretanto, só se iniciou em 1927, após o massacre da aldeia de *Kuparak* (onça) perpetrado pelos ocupantes da colônia Bueno Brandão, contra o pequeno grupo

de Krenak, então já falecido, e alguns remanescentes Nakrehé que ali haviam se refugiado após a extinção da sua aldeia, mas que se recusavam a manter contatos com o SPI. Os efeitos imediatos desse massacre foram a redução do contingente populacional, o retorno dos Nakrehé para o Etwet e o deslocamento dos Krenak para a aldeia do Eme, sob a proteção do SPI (Paraíso, 1991). Foi em decorrência desse evento que a segunda demarcação ampliou a área demarcada de 2 mil ha para os 4 mil ha efetivamente doados. Porém, já em 1921, o SPI iniciava a prática de arrendar as terras indígenas a trabalhadores nacionais. Inicialmente foram quatro os contratados que pagavam a taxa *in natura*, sob a alegação de que com esses produtos poder-se-ia alimentar melhor os índios, que eram nômades e praticavam uma agricultura incipiente (Silva, 1953, dat.).

As constantes discussões entre o SPI e o governo de Minas Gerais perduraram por muitos anos. As acusações eram mútuas e giravam em torno da manutenção ou não do controle da área e da reversibilidade da doação efetivada pela Assembléia Legislativa daquele estado. O órgão federal acusava o governo do estado de invadir o posto indígena, expulsar funcionários, arrolar os bens daquela instituição como sendo do estado, ameaçar os índios e não respeitar a administração local. Já o estado acusava o inspetor Lobo, do SPI, de retirar ilegalmente madeira da área, beneficiando-se e desviando recursos para financiar tropas governistas anti-Getúlio Vargas; de não haver fundado a colônia indígena (aqui entendida como uma vila de casas individuais e arruadas, estando os índios perfeitamente "integrados"), como rezava o artigo 1º do decreto nº 4462, de 10/12/1920, que efetivava a doação. A solução desse primeiro questionamento só teve parecer jurídico em 1931, quando foi dado ganho de causa ao SPI (Paraíso, 1991).

As tentativas de controlar o número, a expansão e a ação dos arrendatários na área dos Krenak não surtiram o efeito desejado, transformando-se em foco de constante tensão, acusações mútuas e desentendimentos quanto ao preço a ser cobrado pelo arrendamento e a propriedade ou não de tal cobrança.

Em 1955, com a descoberta de uma mina de mica na área central da Reserva Indígena, a disputa assumiu proporções maiores e a pressão dos arrendatários para que se desse a reversão da doação da área Krenak assumiu contornos jurídicos.

A criação do Horto Florestal do rio Doce, administrado pela Polícia Florestal de Minas Gerais, trouxe graves conseqüências para os Krenak, pois o SPI acordou em transferi-los para a área maxakali no norte do estado. Os rendeiros passaram a pagar suas taxas à prefeitura de Resplendor (Espírito Santo, 1981; De Marquet, 1982). A justificativa para a transferência dos índios foi um atentado a bomba perpetrado contra a casa do administrador do horto florestal, pelo qual os índios foram responsabilizados. Houve resistência por parte dos Krenak, mas apenas alguns conseguiram fugir e refugiar-se nas ilhas do rio Doce (Júlia Krenak, 1989; Luzia Oliveira, 1989).

As condições de vida em Maxakalis eram péssimas: relações tensas entre dois grupos tradicionalmente rivais, desassistência por parte do SPI, fome, frio e mortes (Júlia Krenak, 1989; De Marquet, 1982). Insatisfeitos, os Krenak, em 1959, retornaram a pé até Governador Valadares, onde tomaram o trem para a estação Krenak, passando a conviver com a administração da Polícia Florestal, que não lhes

Capitão Nuhim e suas mulheres. Posto Indígena de Eme, Krenak.

prestava a menor assistência. Alguns Krenak, entretanto, não retornaram à área: ou "se perderam no mundo" (Laurita Félix, 1989) ou foram transferidos pelo SPI para o posto indígena Vanuíre, no estado de São Paulo (Espírito Santo, op. cit.; De Marquet, op. cit.). O SPI só retomou a área em 1966, quando o falido projeto foi abandonado, encontrando toda a infraestrutura montada pelo órgão em péssimo estado de conservação (Paraíso, 1991).

Nesse mesmo ano foi criada a Guarda Rural Indígena (Grin), que antecedeu o surgimento do Reformatório Agrícola Indígena, sediado na área Krenak, para onde passaram a ser transferidos todos os índios enquadrados como "desordeiros e perigosos para a harmonia tribal" (Dias Filho, 1990). Era, na realidade, um presídio: os presos, que tinham a sua vida totalmente controlada, recebiam castigos severos, eram avaliados mensalmente. Para eles não havia período de reclusão definido ou determinado.

O presídio chegou a abrigar entre sessenta e oitenta indivíduos, em média. Suas tribos eram: *Karajá, Terena, Kampa, Mawé, Xerente, Kayapó, Kaingang, Baenã, Kadiwéu, Bororo, Kaiwá, Kanela, Pankararu* etc.

Do percentual de casos trabalhados por Dias Filho (op. cit.), encontramos a seguinte incidência de acusações de crimes: 22,2% por roubos; 28,8% por homicídios; 4,6% por casos de embriaguez e 44,4% por vadiagem.

A vigilância era brutal, havendo casos comprovados de espancamentos e até mesmo de mortes, como a de Dedé Baenã, que havia tentando fugir do reformatório.

Dias Filho (op. cit.:2) afirma:

"[...] a vida no presídio era dura e difícil para os presos e para os Krenak, pois a guarda e os chefes de posto que atuaram no posto indígena Guido Marlière, nesse período, obedecendo às instruções do capitão Pinheiro, chefe da Ajudância Minas-Bahia da Fundação Nacional do Índio (Funai), não vacilavam quanto aos castigos aplicados aos índios (até mesmo os Krenak — que trabalhavam para sustentar os presos — eram submetidos a essas punições). Por esses e outros motivos, os índios preferiam arriscar a vida em fugas desesperadas a ficarem, mesmo que não permanecessem totalmente cativos".

Para completar esse quadro de convivência forçada com etnias diferenciadas, em 1969 são instalados na área Krenak vinte índios Guarani transferidos de Parati, no estado do Rio de Janeiro.

As pressões dos arrendatários aumentam entre 1969 e 1970, porém a Funai ganha a ação de reintegração de posse em 21/3/1971, ficando determinada a transferência dos arrendatários no prazo de quinze dias. Porém uma negociação entre a Funai e o governo de Minas Gerais, expressa no ofício nº 452/Pres/Funai, de 1/12/1971, transfere os Krenak e o presídio para a fazenda Guarani, doada pelo estado, para onde foram transferidos alguns Pataxó de Porto Seguro, na Bahia.

A transferência deu-se em clima de total revolta, sendo alguns dos índios, inclusive, transferidos algemados e jogados em caminhões, após doação de alimentos feita pelo arrendatário Mário Veitas (Paraíso, 1991). Imediatamente o estado de Minas Gerais titula os arrendatários.

A insatisfação dos Krenak devia-se não só ao caráter violento da transferência, como a ela mesma e às péssimas condições de vida: ausência de rio de grande porte onde pudessem pescar; clima muito frio; solo esgotado pelo plantio de café, o que os fez perder a colheita; falta de argila; e convivência forçada com outros grupos (Bibiano, Xerente, Maria Augusta Krenak, 1989; Marcatto, 1979; Serra, 1973).

As fugas eram constantes e as pressões, fortes. Finalmente, em 1980, com o apoio do Grequi (Grupo de Estudos da Questão Indígena) e do Cimi (Conselho Indigenista Missionário), 26 dos 49 Krenak transferidos para a fazenda Guarani retornaram para a sua área de origem, instalando-se em 68,25 ha que haviam sido abandonados pelo Patronato São Vicente de Paula após uma grande enchente do rio Doce, em 1978. A partir desse período dá-se a volta de alguns Krenak que viviam espalhados em vários pontos do país, particularmente em Vanuíre, em São Paulo.

Em 1983, a Funai ingressou com uma ação ordinária de anulação de títulos, que está tramitando no Supremo Tribunal Federal e que visa restituir aos Krenak os 4 mil ha efetivamente doados pelo governo de Minas Gerais para abrigá-los e aos demais sobreviventes dos Botocudos.

Calcular o número de grupos extintos ainda nos parece arriscado, pois estamos numa

etapa de trabalho em que iniciaremos a checagem de notícias de remanescentes Botocudos ainda vivendo pelos três estados. Até mesmo na área Krenak, ainda há algumas dúvidas quanto à identificação das identidades originais que hoje se denominam conjuntamente de Krenak. Sabemos haver: *Krenak, Pojixá, Nakrehé, Gutkrak, Miñajirum, Etwet* e *Naknenuk*, num total de cem pessoas recenseadas em 1989 (Paraíso, 1991).

QUEM ERAM E QUEM SÃO OS BOTOCUDOS

Os Botocudos, como são mais popularmente conhecidos, pertencem ao tronco lingüístico Macro-Jê (Rodrigues, 1986:49), sendo caçadores e coletores seminômades com uma organização social que se caracterizava pelo constante fracionamento do grupo, pela divisão natural do trabalho e por um sistema religioso centrado na figura dos espíritos encantados dos mortos (os *Nanitiong*) (Manizer, 1919:37).

A sua organização econômica baseava-se na caça e pesca — atividades tipicamente masculinas — e na coleta, exercida pelas mulheres. Com a sedentarização forçada pelos administradores, foi-lhes imposta a agricultura: os homens faziam a derrubada, preparavam a terra e plantavam, atividade esta dividida com as mulheres, que se responsabilizavam pela colheita.

A caça era a atividade mais importante na vida econômica do grupo, sendo considerados hábeis caçadores. Os territórios de caça e coleta tinham seus limites definidos pelo chefe do grupo. Sérios atritos decorriam da invasão desses territórios por outro grupo.

Havia dois tipos básicos de moradia: um para estadas mais longas — estacas fincadas em círculos, cobertas com folhas e galhos — e outro, de caráter temporário, composto de galhos da palmeira airi enterrados no chão, amarrados em cima, formando uma arcada, onde penduravam os poucos objetos do grupo familiar. Manizer (op. cit.:3) sugere que os acampamentos mais demorados seguiam uma demarcação espacial análoga ao poder estabelecido no grupo. As primeiras "choças" eram as dos mais idosos (entre estes, o chefe do grupo), e depois as dos seus filhos, obedecendo a uma ordem hierárquica (Guimarães, op. cit.:45).

A redução do território ocupado pelo grupo devido à expansão da sociedade nacional levou a uma simplificação crescente dos abrigos; o grupo passa, então, a se proteger sob galhos de árvores, acendendo fogueiras aos pés de cada núcleo familiar (Métraux, op. cit., e Wied-Neuwied, op. cit.).

Os equipamentos dos Botocudos eram extremamente reduzidos e resistentes, o que lhespermitia rápido deslocamento ao primeiro sinal da presença de inimigos.

Sua denominação genérica — Botocudos — foi-lhes atribuída pelo uso dos botoques labiais e auriculares. Esses ornamentos eram feitos da madeira extraída da barriguda que, depois de cortada nas dimensões desejadas, era desidra-

Índios Krenak.

tada no fogo, o que a tornava leve e branca. Após essa fase, o botoque era pintado à base de urucu e jenipapo com desenhos geométricos.

Eram os homens que confeccionavam os botoques, seguindo a indicação estabelecida pelo herói cultural *Marét-Khamaknian*. Os de uso feminino eram menores, mas também feitos e implantados pelos homens, únicos conhecedores e com direito de exercerem tal atividade.

A cerimônia de furação das orelhas ocorria quando determinava o pai, após a criança ter atingido sete ou oito anos. O lábio inferior era perfurado mais tarde. Os botoques implantados inicialmente eram de pequeno porte e iam aumentando gradativamente de tamanho.

Os ornamentos de penas eram prerrogativa masculina e apresentavam-se como pequenos cocares, pequenas faixas amarradas aos braços, pernas e coxas.

A divisão social do trabalho calcava-se nos princípios de sexo e idade. Às mulheres competiam as tarefas de construção das casas, confecção de utensílios, excetuando-se as armas e os botoques, parte das atividades agrícolas, a coleta, preparação de alimentos, cuidado com as crianças e o transporte dos pertences e das crianças menores durante os deslocamentos. Aos homens cabiam as responsabilidades da caça, pesca, guerra e as já referidas na agricultura (Métraux, op. cit.; Wied-Neuwied, op. cit.; Saint-Hilaire, op. cit.).

A chefia era uma posição de relativa importância e não tinha caráter hereditário. A escolha recaía sobre aqueles que apresentassem característica de bravura no seu comportamento. Essa bravura era explicada pela dotação de poderes sobrenaturais. Suas responsabilidades eram solucionar querelas internas, decidir o momento e o local adequado para as migrações, além de orientar a guerra. Não havia grandes diferenças entre o chefe e seus comandados. Simbolicamente, alude-se ao uso de pintura e cocar peculiares e emplumação dos arcos nas guerras — oportunidade de afirmação pessoal ante os componentes do grupo.

A guerra e os combates ritualizados eram constantes devido à disputa pelos territórios de caça e coleta. Após o contato, os prisioneiros de guerra eram vendidos como "índios de corda" aos colonos. A acusação de antropofagia parece-nos duvidosa.

Os combates ritualizados eram previamente marcados e em local definido, o que atraía espectadores. Os guerreiros de cada grupo posicionavam-se frente a frente e iniciavam a provocação e o espancamento alternado entre os membros dos pares. Cada par só iniciava o combate quando o anterior definia o vencedor. Não era permitido o uso de mãos, arcos e flechas na peleja masculina. Já as mulheres lutavam com mordidas, puxões de cabelos, unhadas e retiradas dos botoques das oponentes. Rolavam pelo chão aos gritos de forma desordenada e aparentemente sem regras mais claramente definidas.

As lutas internas eram generalizadas e constantes, culminando, quase sempre, na cisão do grupo, o que reforça a idéia da organização dual entre os Botocudos (Wied-Neuwied, op. cit.; Métraux, op. cit.; Saint-Hilaire, op. cit.).

Os homens mais velhos gozavam de prerrogativas e prestígio, ocupando posição especial nas reuniões masculinas. Após os aldeamentos, essas reuniões passaram a ser realizadas no alpendre da casa de farinha. Na ocasião, assavam-se mamões verdes.

A existência ou não de ritos de passagem, associados a momentos críticos da vida dos indivíduos, parece-nos questão nebulosa. Há referências implícitas à cerimônia de furação de orelhas e discrepâncias quanto aos ritos de casamento e morte.

Os casamentos realizavam-se quando a moça atingia a puberdade, não havendo antes disso qualquer restrição ao intercurso sexual. Excetuando-se Saint-Hilaire (op. cit.), nenhum autor registra qualquer forma de cerimônia para marcar o casamento. Era comum o casamento entre homens adultos e as meninas órfãs que eles criavam. Os casamentos fora do grupo pressupunham o consentimento expresso do pai da noiva. O casamento preferencial parece-nos ser entre primos cruzados bilaterais, sendo proibido entre primos paralelos bilaterais (Guimarães, op. cit.:52).

A morte era vista com respeito, embora haja grandes discrepâncias entre as fontes quanto aos rituais, o que nos parece relacionar-se com os diferenciados estágios de contato dos grupos observados com a sociedade nacional. A descrição a nosso ver mais apropriada é a de Saint-Hilaire (op. cit.). Por ela sabemos que os mortos eram enterrados em covas rasas, em posição que assemelhava à de sentar-se. Sobre o túmulo, construíam uma espécie de pálio,

feito com troncos de palmeira fincados nas quatro extremidades e recobertos com galhos de palmeira. Enfeitavam o pálio com penas de aves e peles de animais, depois de feita a limpeza do local. Era necessário alimentar os espíritos para que não se transformassem em onças (*kuparak*) e atacassem a aldeia.

A religião dos Botocudos acreditava na existência de quatro tipos de espíritos: os que viviam na esfera superior, os da esfera da natureza, os que viviam sob a forma de almas no interior dos corpos dos vivos e, finalmente, os do mundo subterrâneo.

O ordenamento dos espíritos fazia-se a partir do mais velho, o herói civilizador *Marét-Khamaknian* (Manizer, op. cit.) ou *Yekán-kren-yirugn*, para Nimuendaju. Ele viveria no céu e jamais viria à terra. Ele viveria nas estrelas, era muito alto, cabelos ruivos, cabeça branca e possuía um pênis colossal que atingia até a garganta das mulheres humanas. Dessa possível união nasceria o *Marét-Khamaknian-Krouk* (o filho do velho Marét). Também nas esferas superiores vivia *Marét-Jikki* (a velha Jikki) que não tinha boas relações com o outro *Marét*.

O *Marét-Khamaknian* era considerado uma entidade benevolente, que atendia aos pedidos da comunidade, mas que também a castigava com chuvas, tempestades ou matando com o toque de sua flecha invisível no coração. Era o responsável pelo ensino de todo o conhecimento detido pelos Botocudos, caracterizando-se como seu herói civilizador.

As tormentosas relações mantidas entre os dois Marét da esfera superior explicavam as diversas fases da lua.

Um dos espíritos da esfera superior que aparecia constantemente nos sonhos das mulheres, engravidando-as, eram os *Nanitiong*. Dentre eles destacava-se o *Waká*. Quem visse um *Nanitiong* sem estar dormindo estava condenado à morte. Para evitar a gravidez espiritual, as mulheres deveriam dormir próximo à luz das fogueiras. Os filhos dessas relações chamavam-se *Nanitiong-krouk*. Os espíritos da esfera da natureza eram os *tokón*. Tinham poderes sobrenaturais que alguns mortais poderiam adquirir, caso fossem seus eleitos. Eram de ambos os sexos e de todas as idades, viviam em fartura e eram imortais. Os seus eleitos — xamãs — eram os intermediários entre eles e a comunidade, revestindo-os, desse modo, de prestígio na estrutura social vigente. Como havia uma superposição de poderes religiosos e políticos, podemos afirmar que todo o chefe político era xamã, porém nem todos os xamãs chegavam a ser chefes políticos.

O contato entre os *tokón* e seu protegido fazia-se numa cerimônia em que o xamã entoava cânticos em volta de um pilar sagrado, por onde o espírito descia. Apesar da presença de vários membros da comunidade na cerimônia, apenas os eleitos podiam vê-los e estabelecer contatos com eles.

Os espíritos que viviam nos corpos dos humanos aí se instalavam a partir dos quatro anos de idade. A alma principal abandonava, regularmente, o corpo do ser vivo para viver experiências pessoais, que eram percebidas como sonhos. Quando a alma se perdia na sua viagem, ocorria a doença. Antes de a pessoa morrer, sua alma principal morreria dentro do seu corpo. As seis outras acompanhavam o cadáver até o túmulo, sobre o qual voavam chorando. Eram invisíveis para os membros da comunidade presentes à cerimônia. Caso não fossem alimentadas no túmulo e não se mantivesse uma fogueira acesa, essas almas complementares poderiam transformar-se em onças e ameaçar a aldeia, pois, não se alimentando, morreriam de fome. Passado algum tempo, espíritos bondosos da esfera superior vinham buscá-las para seu espaço, de onde não mais voltavam.

Dos ossos dos cadáveres surgiam espíritos que passavam a morar no mundo subterrâneo, no qual o sol brilhava durante a noite terrestre. Eram espíritos grandes, maus e negros que vagavam pela aldeia atacando os vivos, principalmente as mulheres, desenterravam os mortos, batiam no chão assustando todos, matando animais por espancamento. As vítimas se defendiam tentando surrá-los (Manizer, op. cit.; Guimarães, op. cit.; Loukotka, op. cit.; Métraux, op. cit.; Wied-Neuwied, op. cit.; Lowie, op. cit.).

O contato com a sociedade nacional provocou a aceleração das mudanças sociais dos grupos botocudos, levando à desagregação sócio-econômica e política com graves reflexos na vida da única comunidade botocudo reconhecida que ainda sobrevive: a dos Krenak.

Esse povo é resultado de uma dissidência do grupo *Gutkrak* (montanha do cágado — serra dos Aimorés) que vivia no Espírito Santo. A causa dessa dissidência parece ter sido

ou a discordância sobre o estabelecimento de contato com o SPI (Estigarribia, 1913 e 1934) ou o assassinato de membros do grupo (Manizer, op. cit.).

Refugiados nas matas de Resplendor, às margens mineiras do rio Doce, os Krenak vivem uma conturbada história, que relatamos no espaço dedicado à reconstituição histórica dos Botocudos. Aqui ressaltaremos aspectos da organização social desse grupo integrado.

Aldeados compulsoriamente desde 1912, os Krenak são um povo mestiçado, vivendo numa área de 68,25 ha totalmente devastados e insuficientes para sua população de 120 pessoas.

As atividades de caça e coleta inexistem, e a pesca encontra-se bastante prejudicada pela poluição do rio Doce. Hoje a sua atividade econômica reduz-se a uma agricultura incipiente, voltada para a subsistência e ainda assim insuficiente, e à criação de algumas cabeças de gado, das quais obtêm o leite que vendem para a Cooperativa de Resplendor. Não se assalariaram porque não são aceitos pelos fazendeiros como trabalhadores devido à disputa pelo restante das terras que lhes foram doadas em 1920. Apenas alguns poucos migraram para cidades mais distantes como Aimoré e Colatina, onde exercem atividades urbanas.

Moram em casas de modelo nacional, simples e rústicas, construídas pela Funai, insuficientes para a quantidade de famílias. É interessante observarmos que, apesar dessa interferência externa e do modelo nacional de organização espacial — o arruado —, a aldeia está subdividida em duas grandes áreas. Em cada uma das duas metades vivem duas famílias extensas que estabeleceram forte aliança entre si e uma oposição política ferrenha às da outra metade. Assim, hoje, na área onde vivem os aliados de Laurita Félix, reside o atual chefe do posto indígena, o índio Waldemar Adilson, que exerce forte oposição ao cacique José Alfredo de Oliveira, que vive com seus familiares e aliados na outra metade da área.

Seus equipamentos são tipicamente nacionais. Só recentemente, pela ação de Waldemar Adilson, os Krenak vêm tentando fazer ressurgir os equipamentos tradicionais. O objetivo não é apenas obter uma forma complementar de renda para o grupo; fundamentalmente, sua importância centra-se no plano simbólico como um sinal diacrítico (Carneiro da Cunha, 1986) afirmador da identidade étnica do grupo.

O uso de botoques foi totalmente abandonado há muitos anos. Já nos primeiros momentos de contato, noticiava-se que os Krenak e outros grupos botocudos deixavam não só de usá-los, mas também interrompiam a perfuração das orelhas e lábios das crianças por influência direta dos nacionais, principalmente dos agentes do SPI. Os cabelos também seguem o padrão regional.

Em momentos de festividade, costumam pintar-se com tintas que obtêm de forma muito pouco tradicional: batom, ruge, violeta genciana, anilinas e refresco Q-suco.

Desde o momento do seu aldeamento, os Krenak sedentarizaram-se, porém continuam a organizar-se em termos de aliança política e solidariedade econômica em famílias extensas. Devido às constantes transferências e dispersão do grupo, a sua organização dual, com metade exogâmica e matrilocal, encontra-se adaptada às reais condições históricas e arranjos necessários à reprodução do grupo. Assim sendo, a poliginia dos chefes não mais existe, mas a poligamia em série é uma característica marcante do grupo. Os casamentos dão-se predominantemente entre as famílias existentes de forma exogâmica: os Isidoro Krenak; Félix Viana; Cecílio Damasceno; Imbelina e Souza. Estas famílias extensas, "ao se casarem entre si, estabelecendo alianças, amenizam os conflitos existentes, mas não permitem a sua superação. Em razão da disputa pelo poder político no grupo, a realização deste tipo de casamento pode possibilitar um convívio relativamente amistoso entre as famílias ou engendrar uma cisão grupal" (Guimarães, op. cit.:59).

"Devido ao alto índice de mestiçagem devido aos casamentos interétnicos, o grupo estabelece, mais uma vez, o casamento entre primos como forma preferencial de união. Este mecanismo permite uma articulação política mais eficaz, baseada nas alianças formadas entre as famílias. Segundo o próprio grupo, este tipo de casamento garante a aquisição de maior controle da área, evitando a infiltração de outros nacionais" (Guimarães, op. cit.:61).

Quando das várias transferências para outras áreas indígenas (Maxakalis; fazenda Guarani; Vanuíre) e da convivência forçada com outras etnias durante a existência em Krenak do reformatório/presídio Krenak, o casamento preferencial também incluía índios de ou-

tras etnias, e os outros casamentos entre primos de segundo grau eram aceitáveis devido ao desequilíbrio demográfico entre os sexos, já que os homens haviam migrado em maior número para Colatina, Resplendor e Conselheiro Pena. Às mulheres Krenak restavam os prisioneiros e os trabalhadores nacionais que atuavam na reserva.

Podemos assim identificar a alta incidência de casamentos interétnicos:

CASAMENTOS	NÚMEROS ABSOLUTOS	%
Com nacionais	9	33,33
Com outras etnias	11	40,74
Com Krenak	7	25,93
TOTAL	27	100

Fonte: Paraíso (1991:20).

A divisão social do trabalho coloca-se nos moldes regionais. Não percebemos a realização de qualquer ritual para o casamento. A partir da puberdade as uniões fazem-se e desfazem-se sem maiores cerimônias ou complicações, sendo apenas respeitadas as regras da exogamia e da proibição do incesto válidas para o sistema classificatório vigente.

Observamos, entretanto, na visita que realizamos ao cemitério Krenak em companhia de Laurita Félix, que a presença de *Karaí* ("branco") na área de enterramento exige ainda o mesmo ritual descrito por Manizer (op. cit.:37) de explicações ao morto sobre a presença do intruso e pedidos para que não se ofenda e aceite tal intromissão (Paraíso, 1989:40).

As doenças hoje são tratadas pela medicina nacional graças à presença de enfermeiro da Funai. Das antigas práticas mantêm ainda o conhecimento de algumas ervas a serem usadas em caso de doenças.

Xamã não mais existe. O último assim reconhecido, Krembá, hoje é um poderoso *tokón*, que se comunica regular e exclusivamente com a sua eleita Marilza Félix, transmitindo mensagens sobre a reorganização do grupo em termos tradicionais para que possa ganhar a ação de nulidade de títulos que corre no Supremo Tribunal Federal. Recomenda também aos Krenak que voltem a "dançar", fazer arcos e flechas e curar suas doenças de forma

Índios Krenak fotografados no início do século.

tradicional. É também *tokón Krembá* que insiste na necessidade de que seja encontrado o mastro levado da aldeia, pois só assim outros *tokón* poderão comunicar-se com seus eleitos e ensinar coisas novas e importantes para os Krenak.

O sistema religioso não mais se encontra ordenado de forma harmoniosa e articulada. Perderam suas referências aos *Marét*, mas temem o *Nanitiong*. Os *tokón* são a presença mais forte, particularmente graças às "comunicações" constantes com sua eleita — Marilza Félix — e à importância dessas comunicações na disputa política que se faz presente na vida da comunidade. Se os aliados do "cacique" detêm e dividem as benesses do poder político, os seus oponentes passam a deter o poder religioso por meio do *tokón Krembá*, que escolheu como eleita a filha da principal oponente do cacique — Laurita Félix.

Com relação aos espíritos dos mortos, só observamos a preocupação em velar e alimentar os do antigo capitão Krenak. Afirmam os índios que, após as terras terem sido "invadidas" pelos brancos, eles não puderam localizar o túmulo de Krenak e alimentar as suas almas. Estas, então, transformaram-se em onças e residem no sétimo salão do conjunto de grutas do município de Resplendor, conhecido por Sete Salões. Segundo os Krenak, todos os *karaí* podem percorrer os seis primeiros salões, porém, se tentarem penetrar no sétimo, serão destroçados pelo *kuparak-Krenak* (onça Krenak). Afirmam ainda que, caso ganhem a ação no Supremo Tribunal Federal, com a saída dos fazendeiros, o seu primeiro ato será des-

cobrir o túmulo de Krenak para que possam alimentar as suas almas e dar descanso ao velho capitão.

Transformados, lutando para manter a sua identidade, o que constatamos é que os Krenak, além de sua língua — o Borun (Seki, 1986) —, que é falada com fluidez e regularidade pelos adultos, mantêm ainda alguns traços característicos do seu povo. Isto apesar das adaptações exigidas pelo contato para que se garantisse a sobrevivência física e a reprodução social dos Botocudos.

AS FONTES PRIMÁRIAS A DIVERSIDADE DE OPINIÕES E POSIÇÕES

As fontes primárias que tratam da questão botocudos cobrem o período compreendido entre os séculos XVI e XX de forma ininterrupta. Fazem-no sob várias apelações. No século XVI as denominações predominantes são *Tapuia* e *Aimoré*, ambas oriundas da língua Tupi. A primeira caracteriza-se por ser ampla e generalizadora, estabelecendo confusão quanto aos vários grupos de língua Macro-Jê que habitavam os sertões da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. A denominação Aimoré parece-nos ser mais exata e precisa.

A partir do século XVII os primeiros contatos efetivos e alguns aldeamentos, como o da barra do rio das Contas (Bahia), tornaram conhecida a autodenominação do grupo, que passou a generalizar-se e, em alguns pontos, no Espírito Santo e em Minas Gerais, a conviver com a antiga denominação *Aimoré*.

Assim, a documentação desse século passa a identificá-los crescentemente de *Gren*, *Gueren* ou *Kren*.

Já no século XVIII começa a aparecer uma nova denominação criada pelos portugueses — Botocudos. A denominação foi retirada da tradição grupal de uso de botoques labiais e auriculares, feitos da madeira da barriguda (*Bombax ventriculosa*). Esse adorno era comparado pelos portugueses a botoques, rolhas usadas para tampar tonéis (Rugendas, 1979:164). Aliás, não apenas os portugueses tiraram a denominação do grupo pelo adorno; também os *Malali* os chamavam de *epcossek* (grandes orelhas) (ibidem).

Essa denominação — Botocudos — generalizou-se de tal forma que passa a ser dominante até o fim do século XIX, quando contatos mais intensos e o aldeamento sistemático dos vários grupos permitiram o conhecimento dos vários subgrupos com suas variadas autodenominações, sempre retiradas de acidentes geográficos ou dos nomes de caciques que chefiavam as dissidências, tão comuns entre esse povo. Assim, começam a surgir na literatura as nominações *Gutkrak*, *Miña-Jirum*, *Nakrehé*, *Naknanuk*, *Pojixá*, *Krenak*, *Etwet* e tantas outras. Tais denominações predominarão no fim do século passado e, principalmente, neste século XX, quando o número de grupos sobreviventes reduz-se drasticamente (Manizer, 1919:4; Emmerich e Monserrat, 1975; Marcatto, 1979). Outra questão a ser aventada diz respeito ao território ocupado pelos Botocudos e à ordem cronológica do aparecimento dessas áreas na documentação, que está diretamente correlacionada com a expansão da sociedade dominante. A área reconhecida como território botocudo tem por limite norte o rio Una que deságua na baía das Camamu e, por sul, o Doce. Nessa faixa de terra estão englobadas as bacias dos rios Una, das Contas, Pardo, Jequitinhonha, São Mateus, Mucuri e Doce.

É interessante observarmos que a documentação do século XVI restringe-se às áreas de Camamu, Boipeba e Tinharé, no rio Una, às regiões circunvizinhas às vilas de Ilhéus e Porto Seguro e à região da serra dos Aimorés e do Doce. Nas regiões das vilas, os ataques resultavam das tentativas de escravização dos Aimoré para substituir, nos engenhos de açúcar, a desaparecida mão-de-obra tupiniquim e tupinambá, que ou havia se evadido em sucessivas revoltas ou falecido em decorrência da epidemia de varíola entre índios aldeados em 1563. Já na área da serra dos Aimorés e no Doce, os contatos nesse período decorrem das entradas, que, partindo das capitanias de Porto Seguro e Espírito Santo, buscavam ansiosamente o "El Dorado" (Cubas, 1902; Senna, 1927; Vianna, 1935; Rugendas, 1979; Maia, 1902; Magalhães, 1944).

A documentação do século XVII está mais relacionada com as entradas paulistas, com os relatórios dos jesuítas e relatórios de funcionários governamentais encarregados da administração policial. A do século XVIII é principalmente de cunho militar e administrativo, particularmente na região das minas. No século XIX, a documentação é bem mais variada, indo da administrativa — presidentes das

províncias, diretores de aldeias, missionários, militares etc. — até obras de viajantes naturalistas estrangeiros e pensadores nacionais. A documentação do século XX provém predominantemente de etnólogos, lingüistas, sertanistas, indigenistas, antropólogos e servidores do SPI e da Funai.

As fontes primárias serão aqui tratadas separadamente considerando-se o fato de serem ou não publicadas.

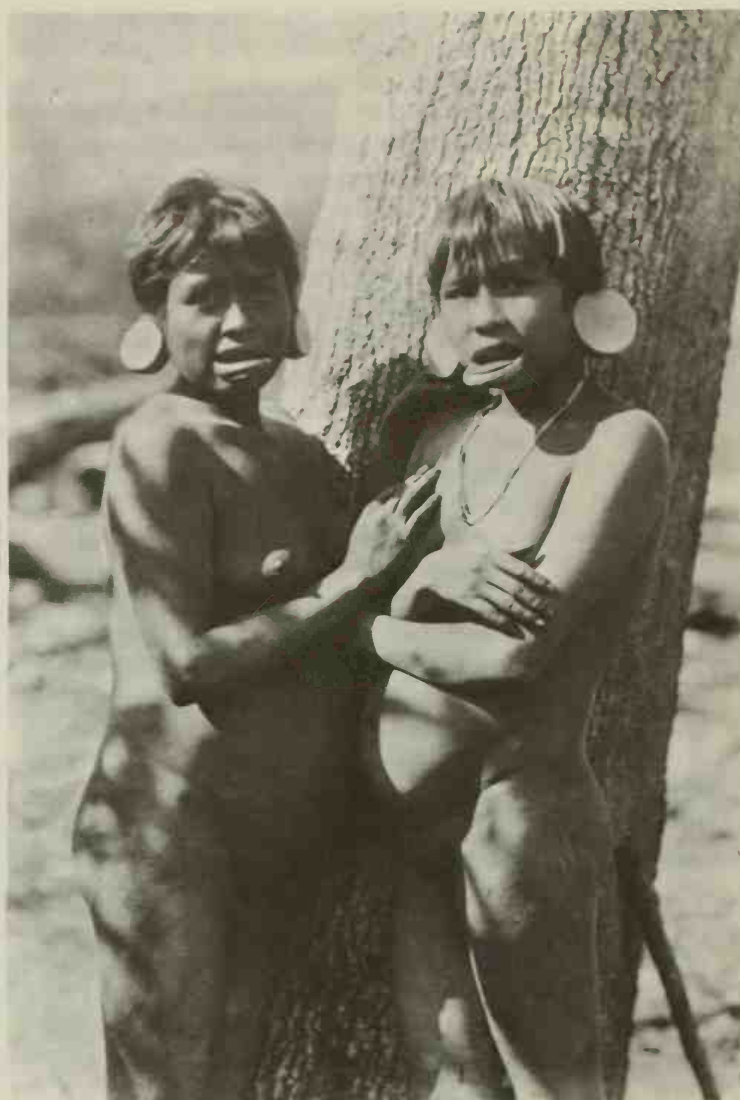
As não publicadas mais relevantes encontram-se nos arquivos públicos dos três estados, além de no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e em arquivos europeus, principalmente em Portugal. Destas, destacamos, no Arquivo Público da Bahia, Seção Colonial, os relatórios apresentados ao Governo Geral sobre conflitos e repressões e concessões de terras e poderes a capitães-mores e bandeirantes, além de reclamações das várias Câmaras Municipais. Destacamos, por exemplo, os relatórios da revolta dos Gueren no sul da Bahia, no século XVII.

Já no século XIX, a grande fonte de informações é a correspondência do presidente da província com os vários órgãos provinciais e do governo central, particularmente com a Secretaria da Agricultura, Indústria e Comércio, Viação e Obras Públicas. A grande massa de documentos do século XX encontra-se no Museu do Índio, onde está depositada toda a correspondência administrativa e relatórios dos funcionários do SPI e da Funai.

Ainda destacaremos o material de Curt Nimuendaju, depositado no Museu Nacional, e o de Manizer, que se encontra no Museu de São Petersburgo, contendo inclusive as experiências feitas por ele a partir das sugestões de Pavlov, de quem era discípulo, entre os Krenak e os Gutkrak.

Também sabemos da existência de relatórios inéditos e nem sequer catalogados no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro que ainda não pudemos pesquisar detalhadamente.

Inicialmente, chamaremos a atenção para a obra dos missionários que mantiveram contatos esporádicos ou trabalharam entre os Botocudos. Entre os eclesiásticos, destacaremos o padre Júlio Engracia (1900) e monsenhor Claro Monteiro (1900).

Entretanto, os viajantes do século XIX, momento em que os contatos entre os Botocudos e a sociedade nacional se intensificaram, apresentam o material mais rico e descritivo sobre o grupo. Os mais importantes são Briard (1855), Rugendas (1828), C. Expelly (1857), Freireyss (1814), Jomard (1846), conde de Suzanet (1845), J. Mawe (1810). Porém aqueles que realmente descreveram com grande clareza a organização social dos Botocudos são, indubitavelmente, o príncipe Maximiliano Wied-Neuwied (1815), Augusto de Saint-Hilaire (1822) e J. B. von Spix e C. F. P. von Martius (1817).

Um número grande de memorialistas também cuidou das relações entre os Botocudos e a sociedade nacional a partir de suas experiências e observações pessoais. Destacaremos entre eles: Araújo Aguirre (1900), Ambrósio Brandão, Jorge Noberto (1909), José Freire

Índios Krenak.

Moura (1810), Pedro Ataíde de Mello (1889), Antonio Neves (1903), José Joaquim Machado Oliveira (1845). Os mais ricos em detalhes são o presidente da província do Espírito Santo — Francisco Alberto Rubim (1817) — e o construtor da Estrada de Ferro Vitória-Minas, Ceciliano Abel de Almeida (1910).

Particularmente no fim do século XVIII, surgem alguns pensadores sobre o uso da mão-de-obra indígena. Dentre eles, ressaltamos Domingos Moniz Barreto, cônego Barbosa e, já no século seguinte, B. L. Garnier.

Porém a maior quantidade de documentos advém dos funcionários de vários órgãos que administraram a política que direta ou indiretamente atingiu os Botocudos. Temos, assim, a correspondência de Guido Tomaz Marlière — fundador das Divisões Militares dos rios Doce e Jequitinhonha e responsável pelo aldeamento de parcela significativa dos Botocudos em Minas Gerais —, relatórios policiais, propostas de criação de companhias comerciais nos rios Doce, Mucuri e Jequitinhonha, Cartas Régias e outros documentos relativos a conflitos e administração das aldeias.

Vários engenheiros foram encarregados de estabelecer: rotas de correio (D'Almeida Barbosa (1845) e Luiz Navarro (1808)); rotas navegáveis de rio (D'Allincourt (1833) e Francisco de Paula (1850)); limites entre os três estados (Milton Campos (1945), Leonardo Fonseca (1835), Augusto Lima (1900)); identificação de termos de aldeias (José Francisco Carvalho (1795) e Charles Hartt, que participou da Expedição das Borboletas, chefiada por Gonçalves Dias).

Dos engenheiros destacamos a obra de Leon Renault (1837) e dos presidentes da província, Manoel Pontes (1800) e Manoel Tovar (1804). Dentre os funcionários do SPI, a de Estigarribia, chefe do SPI no Espírito Santo e encarregado de realizar as últimas "pacificações" dos Botocudos na Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. Entre os antropólogos, distinguimos as obras de Henri Manizer (1914), Curt Nimuendaju (1939), Marcos Rubinger (1960), Simõens da Silva (1918), Sonia Marcatto (1972). E entre lingüistas, destacaremos a única a realizar trabalho diretamente entre os Krenak, Lucy Seky (1982).

Esse conjunto de obras primárias, de riqueza inestimável, aliado a tantas outras aqui não referidas, permitir-nos-á reconstituir o passado e o presente dos Botocudos.

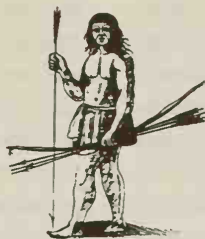
AS FONTES SECUNDÁRIAS E OS BOTOCUDOS

Há um conjunto de obras secundárias ainda não publicadas, às quais tivemos acesso por meios variados. As mais relevantes são três trabalhos de conclusão de curso de graduação em ciências sociais: um na Universidade Federal de Juiz de Fora (MG) — de Gilson Moreira e Paulo Noronha — e dois na Universidade Federal da Bahia — o de Núbia Maria Calazans Guimarães e o de Antonio Jonas Dias Filho. Existe também um conjunto de trabalhos de antropólogos ligados à Funai ou a outras entidades de grande importância, até agora não publicados.

As fontes secundárias publicadas podem ser classificadas, de acordo com a sua origem, em várias categorias. Em primeiro lugar, estão as teses de doutoramento: a de Marília Mello e Alvim, a de Carlos Moreira Neto e a de Sônia de Ameida Marcatto, sendo as duas últimas as mais ricas em dados e informações no tocante à trajetória histórica do grupo. Entre os antropólogos, ressaltamos os trabalhos de Darcy Ribeiro, Josef von Haeckel, Walter Knoche, Chestemir Loukotka, Alfred Metraux, Estevão Pinto, Lowie e Otto Queller. Dos geógrafos, os que tratam do assunto são: Walter Egler, Miguel Kill, William Steains e Ney Strauch.

Há ainda muitas outras obras e referências aos Botocudos, porém evitamos citá-las para não nos alongarmos demais no tema.

Este trabalho resulta de financiamento da Fundação Banco do Brasil ao Projeto *Os Botocudos em Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo — em busca do passado.*

OS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE BRASILEIRO
Um esboço histórico

Beatriz G. Dantas, José Augusto L. Sampaio e Maria Rosário G. de Carvalho

Projetado contra o Atlântico, região americana mais próxima ao "Velho Mundo", o Nordeste brasileiro define-se historicamente pela antiguidade da presença européia em suas terras. De fato, em seu extenso litoral dotado de muitos bons portos e de cidadelas naturais, firmaram-se, já na primeira metade do século XVI, as duas mais sólidas cabeças-de-ponte da colonização lusitana no continente na capitania de Pernambuco e na sede do governo geral, na Bahia de Todos os Santos, cujos solos muito propícios dos seus arredores logo estariam tomados pela rendosa lavoura da cana-de-açúcar, base de articulação com o mercado mundial.

No século seguinte, seria a vez de o interior da região, desprovido de maiores obstáculos naturais de vegetação ou relevo e dotado pelo São Francisco de uma eficaz via de penetração e assentamento, ser rapidamente penetrado pelas grandes boiadas que, em cerca de cem anos, já transitariam, por mais de duzentas léguas, entre a capital e o vale do rio Piauí.

Teve assim o Nordeste, em pouco menos de duzentos anos de efetiva presença colonial, devassado quase todo o seu território e, mais que isso, definidas as bases de toda a sua vida econômica ulterior. Vale ressaltar, porém, que os seus contornos regionais tal qual hoje conhecidos só se tornariam nítidos no contexto do empreendimento colonial e no da própria nacionalidade brasileira emergente, a partir do século XVIII, marcados sobretudo pelo processo histórico da sua marginalização, com a descoberta das minas e conseqüente deslocamento do pólo econômico para Sudeste. Trata-se, pois, de uma marginalidade inscrita no próprio processo constitutivo regional e, sem dúvida, sua marca mais distintiva desde então.

Chamamos atenção para esse aspecto, porque ele nos parece útil à compreensão da história dos povos indígenas que viviam e vivem no Nordeste e que, a partir de uma grande diversidade étnica, lograram se constituir, mediante um prolongado contato com frentes de expansão determinadas, em uma unidade histórica e etnológica tornada possível sob o indelével signo da marginalidade.

"Marginal" é, aliás, justamente a categoria escolhida por Steward (1946) para classificar dicotomicamente todos os povos sul-americanos não relacionados à floresta tropical, caso típico de todos os povos do Nordeste se excluídos os Tupi costeiros. Numa classificação mais apurada e historicamente contextualizada, Galvão (1959) assim delineia a sua "área cultural Nordeste": "Dados os efeitos de aculturação à sociedade nacional, diversidade de línguas e de origem, temos certa dúvida em incluir todos esses grupos em uma única área" (1973:42). Trata-se, assim, inequivocamente, do que podemos chamar uma classificação residual.

Afastando-nos, porém, do contexto etnológico do século XX e tentando buscar a percepção do colonizador quinhentista, veremos que tais aspectos — marginalidade e residualidade — já se encontravam presentes na sua abordagem do conjunto extremamente heterogêneo dos povos habitantes da vasta região de

caatingas que domina a maior parte do interior do Nordeste, os "Tapuia" (inimigos contrários). Generalização tornada possível ao conhecimento colonial desses povos através da adoção do estigma expresso pelos seus interlocutores mais diretos, os Tupi da costa, cuja homogeneidade cultural e lingüística e grande dispersão territorial tanta impressão causaram aos primeiros cronistas portugueses, quanto a diversidade dos povos do sertão. Tinha-se assim formada a polaridade básica que orientaria toda a apreensão colonial dos índios no Brasil, e que parece especialmente evidente no caso do Nordeste.

Contrapondo litoral e mata tropical a interior e caatinga, homogeneidade a diversidade, e a imposição de um contato direto e sistemático à quase ausência inicial de contato e de informações seguras, veremos também que toda a inquiridora curiosidade de que foram alvo os Tupi — paradigmas de alteridade a inspirar filósofos e teólogos da Renascença européia — de modo algum se estendeu aos seus antípodas sertanejos que, se nenhuma nova inquietação acrescentavam ao canibalismo e à nudez, impunham, por outro lado, uma presença fugaz e uma estonteante diversidade idiomática capaz de desestimular os espíritos mais abnegados. Preocupado com a sua missão, diz Cardim, já ao final do século, que, "com os mais Tapuias, não se pode fazer conversão por serem muito andejos e terem muitas e diferentes línguas dificultosas. Somente fica um remédio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo às mãos alguns filhos seus aprenderam a língua dos do mar, e servindo de intérpretes fará algum fruto ainda que com grande dificuldade pelas razões acima ditas e outras muitas" (1978:127). O precário conhecimento dos "Tapuias" não é expandido de modo significativo com a sua efetiva conquista, aliando-se para tanto a voracidade da frente pastoril e as compulsões culturais da ação missionária que se lhe seguiu — forçando inclusive a sedentarização e concentração em seus redutos de grupos diversos — ao presumivelmente baixo contingente demográfico de cada etnia ou unidade política original.

Nimuendaju (1981), com base em fontes diversas e de variável confiabilidade — ainda que com suficiente rigor para não incorporar informações descabidas —, chega a relacionar oitenta diferentes etnônimos na área do sertão nordestino e em suas faixas de transição para a "zona da mata" a leste — o agreste — e para os cerrados a oeste — os cocais —, com uma nítida concentração no vale do submédio São Francisco — onde o grande número de meandros e de ilhas expande consideravelmente a extensão da várzea agricultável — e, em menor escala, nos topos mais úmidos de algumas serras, como as que circundam o atual estado do Ceará.

A articulação de um conjunto tão diverso com base nas parcas informações disponíveis é, certamente, muito difícil. Reconhece-se, porém, sem dificuldade, a predominância da família Kariri, presente desde o Ceará e a Paraíba até a porção setentrional do sertão baiano, mas não se definem bem os seus contornos já que apenas quatro de suas línguas — Kipeá, Dzubukuá, Kamuru e Sapuyá — chegaram a ser identificadas e apenas a primeira delas suficientemente bem descrita, ainda no período colonial, graças ao trabalho de Mamiani (1698).

Os Dzubukuá-Kariri, habitantes da metade ocidental do arco formado pelo submédio São Francisco, contam com os importantes relatos missionários dos capuchinhos Martinho e Bernardo de Nantes (respectivamente, 1707 e 1709). A leste destes e até a altura da cachoeira de Paulo Afonso, o vale do rio era dominado pelos Proká e Pankararu, enquanto a oeste, nas proximidades das atuais cidades de Juazeiro e Petrolina e da desembocadura do rio Salitre, as fontes apenas referem a presença dos Okren, Sakrakrinha, Tamankin, Koripó, Masakará e Pimenteiras, estes últimos os mesmos que seriam batidos nos sertões do Piauí em época posterior.

No sertão ao sul do São Francisco dominavam os grupos kariri (kiriri) e os Payaya, muitos deles conduzidos nos séculos XVII e XVIII para aldeamentos no Paraguaçu, no Jaguaripe e no litoral de Camamu, a fim de defender o recôncavo da Bahia de Todos os Santos do avanço dos "Aimoré".

No sertão ao norte do São Francisco a diversidade de designações étnicas é ainda maior. O planalto da Borborema, as serras dos Kariris e do Araripe e os vales próximos dos rios Jaguaribe, Apodi e Açu registram a presença, junto aos Kariri, dos Ikó, Payaku, Kanindé, Otxukayana (Janduí, Tarariu), Inhamun,

Calabaça, Xukuru etc., de cuja pertinência à família Kariri muito se especulou (Pinto, 1938). Suposição reforçada pela grande confederação que formaram ao final do século XVII, mas estéril pela inexistência de material lingüístico e etnográfico de monta. Nas vertentes do Ibiapaba, dominado pelo grupo tupi dos Tobajara, vamos encontrar referências aos Karatiú, Reriú e Anacé, entre outros, enquanto o litoral norte cearense era dominado pelo numeroso povo Tremembé e o baixo curso do Parnaíba pelos Arayó, Anapuru e Aranhi. Finalmente, no árido sertão central de Pernambuco, vale referir a presença dos Xokó e Karapotó, que vamos reencontrar no baixo São Francisco, completando um quadro que não se pretende, de modo algum, exaustivo.

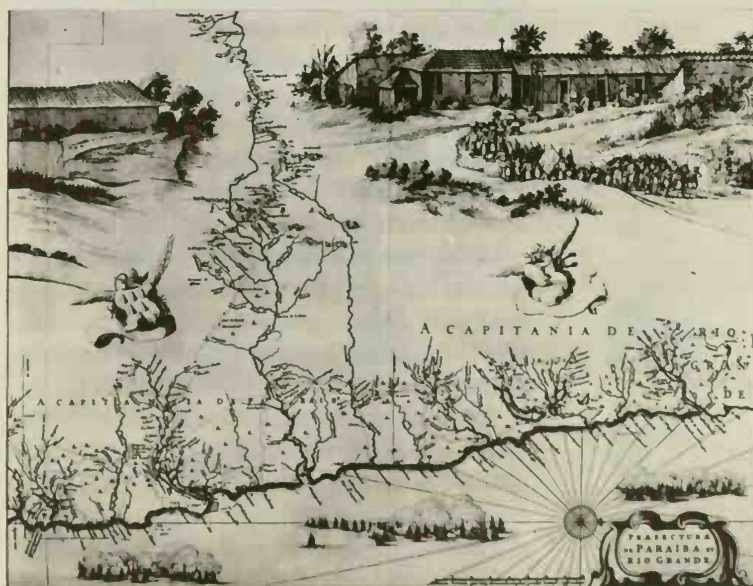
No plano lingüístico, estudos da única língua ainda falada, o Yaté dos Fulniô que vivem no sertão oriental de Pernambuco, permitem apenas uma tentativa de classificação no tronco Macro-Jê. Limitado material proveniente dos Pankararu, Xokó e Xukuru não permite nada de conclusivo, senão tomá-las por línguas isoladas. Do mesmo modo, a inclusão dos Masacará na família Kamakã e dos Pimenteiras entre os Botocudos, feita com base em resíduos lingüísticos recolhidos por Spix e Martius já no século XIX, parece-nos altamente especulativa. Podemos, porém, seguramente, presumir uma diversidade que certamente extrapola em muito os limites da família Kariri.

Hipóteses a respeito do período pré-colonial sugerem claramente que esses diversos pequenos povos teriam sido expulsos do litoral nordestino pelo avanço dos Tupi em suas grandes migrações (Métraux, 1927), ainda em pleno processo quando da intrusão européia. A dispersão daqueles para os cerrados a oeste seria, por sua vez, limitada pela presença dos povos da família Jê, também reconhecidamente bem mais homogêneos cultural e lingüisticamente em seus subgrupos Timbira e Akwé, com os quais os povos do Nordeste central certamente mantiveram contatos.

Desta maneira, em que pese o nosso quase irremediável desconhecimento etnográfico dos povos do sertão, parece possível, também aqui, a identificação, ainda que embrionária, de uma certa unidade; não apenas por contraste com os seus vizinhos mais bem conhecidos de leste e de oeste, mas também por uma inquestionável associação a um ambiente natural bem diferenciado e cujas características favoreciam uma concentração, ainda que em caráter sazonal, de grupos diversos nos poucos nichos mais favoráveis, tendência reforçada pelas boiadas e missões que viriam a constituir historicamente esta unidade.[1] Pensamos ter aqui configurado o que nos parece ser o conjunto étnico e histórico mais diretamente identificado ao Nordeste: o dos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII.

Uma abordagem mais bem referida a uma história regional nordestina como um todo impõe, porém, a consideração de três outros conjuntos étnicos e históricos parcialmente incidentes na região, também relacionados a contextos ecológicos e a situações de contato específicos, ainda que com graus bem diversos de consistência etnográfica interna, a saber: os já mencionados Tupi e Jê, e vários grupos pertencentes às famílias dos Botocudos, Maxakali, Kamakã e Pataxó, habitantes da mata atlântica ao sul da Bahia de Todos os Santos e do planalto interior circunvizinho.

Não são aqui necessárias maiores considerações sobre o segmento nordestino dos povos tupi da costa brasileira, em tudo semelhantes àqueles que foram mais bem descritos por cronistas quinhentistas e seiscentistas no litoral do sudeste e na ilha do Maranhão. Atingidos de Porto Seguro ao Rio Grande do Norte — e, em especial, ao norte da Bahia de Todos

Índios de aldeia, aqui sob o controle dos holandeses, são recrutados para expedições militares. As mulheres acompanham os corpos de milícias. Mapa provavelmente de Post.

os Santos — pelas primeiras frentes extrativista e canavieira no século XVI, estão inequivocamente incorporados, pela sua demografia e situação, à história indígena no Nordeste, não fosse também pela indissociável articulação das economias açucareira e pastoril que marca a história regional.

No caso dos Jê, parece-nos que apenas três povos Timbira, tradicionalmente localizados no centro-sul do atual estado do Piauí — Akroá, Gueguê e Jaikó — e alcançados pela frente pastoril oriunda da Bahia no século XVIII e aí aldeados desde então, incorporam-se à história do contato entre índios e colonizadores no Nordeste. Os povos Akwe — Xakriabá, Xerente e Xavante — que são referidos no sul do Piauí e oeste da Bahia no período colonial não foram aí contatados, tendo migrado para oeste e sudoeste, onde travariam contato com outras frentes de penetração, principalmente na bacia do Tocantins-Araguaia, nos séculos XIX e XX. Também os Timbira do Maranhão articulam-se a outros períodos e situações de defrontação interétnica.

Os diversos povos das famílias Maxakali (Kapoxó, Kumanaxó, Makuni, Malali, Maxakali, Panyame), Kamakã (Kamakã, Kutaxó), Pataxó e da grande família dos Botocudos (em especial os Gueren no que diz respeito ao Nordeste), conhecidos por Aimoré em todo o período colonial, são conjuntamente responsáveis, com suas devastadoras incursões sobre as povoações costeiras, pelo mais completo fracasso econômico das capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo durante todo o período colonial. Vivendo em geral em pequenos bandos no interior das matas — ao contrário dos Tupiniquins que, na mesma região, ocupavam preferencialmente as praias, estuários e manguezais —, esses povos resistiram por três séculos à conquista do seu território, que só se efetivaria a partir do início do século XIX, num sangrento processo que, em seu limite, duraria até as primeiras décadas do nosso século, já em pleno apogeu da lavoura do cacau no sul da Bahia, quando foram contatados os últimos bandos pataxó ainda isolados.

São também do início do século XIX as melhores fontes sobre esses povos, destacadamente Wied-Neuwied (1817), Spix e Martius (1820) e Saint-Hilaire (1822), que trazem relatos etnográficos muito ricos, especialmente se comparados às fontes precedentes para o Nordeste. Por terem vivido contato em período bem mais recente e diante de frentes de penetração específicas — notadamente a cacaueira e outras de caráter quase que puramente militar —, pela qualidade diferenciada do material etnográfico disponível e pelo fato de constituírem famílias etnolingüísticas bem caracterizadas e delimitadas, julgamos que os povos da mata atlântica a leste do Brasil devem constituir uma área específica no estudo da história indígena e do contato. Uma área que, no caso, estender-se-ia geograficamente do sul da Bahia a todo o estado do Espírito Santo, norte do Rio de Janeiro e leste de Minas Gerais, abrangendo, entre outros, os povos da família Puri.

Configurado o Nordeste, para fins de uma história indígena e do indigenismo, como a região abrangida, *grosso modo*, pelas bacias fluviais do Paraguaçu, na Bahia, ao Parnaíba, no leste maranhense — incluindo a porção nordestina da grande bacia são-franciscana — e caracterizada basicamente pela ação de conquista efetuada quase que totalmente ainda no período colonial, passamos a um exame dessa história, em caráter exploratório, com o objetivo básico de apenas delinear suas seqüências principais até os dias atuais, referir o que há de mais significativo já publicado a respeito e indicar as possibilidades de estudos mais detidos, sobretudo no que diz respeito às perspectivas de uma melhor abordagem da reação indígena ao contato, nas diversas situações históricas específicas.

A OCUPAÇÃO DO LITORAL E A CONVERSÃO DO GENTIO

Para o século XVI, as fontes primárias mais relevantes são Soares de Souza (1587) e Cardim (1625). Nóbrega (1549-70) e Anchieta (1554-68), por outro lado, fornecem informações adicionais valiosas. Não obstante, os quatro apreenderão os índios da perspectiva do agente colonizador, distinguindo-os fundamentalmente pela língua e pela maior ou menor resistência à conquista.

Os tradicionais povoadores da Bahia de Todos os Santos teriam sido os Tapuia, dela expulsos pelos seus contrários Tupinaé, que descem do sertão atraídos pela fartura de terra e mar dessa província. Os Tupinaé, por sua vez, seriam desalojados pelos Tupinambá que, procedentes de além do rio São Francisco, lhes

Índia Pataxó.

farão oposição e se transformarão em senhores da terra. Desse modo os Tupinaé teriam retornado ao sertão e se defrontado com os seus inimigos Tapuia (Soares de Souza, 1971:299-300).

Assim é que, ao chegar Nóbrega ao Brasil, em março de 1549, em companhia de Tomé de Souza, assinalará as constantes guerras que movem entre si as várias tribos e concluirá que sua honra consiste em "terem muitas mulheres e matarem os inimigos" (1988:90).

Refere-se, pois, Nóbrega aos Tupinambá, tidos como "muito belicosos, muito amigos de novidades, e demasiadamente luxuriosos, e grandes caçadores e pescadores, e amigos de lavouras" (Soares de Souza, op. cit.:300). Ao dominarem a Bahia de Todos os Santos, ter-se-iam estabelecido em aldeias separadas, aqueles moradores entre o rio de São Francisco e o rio Real guerreando com aqueles situados desde este rio até a Bahia, e os habitantes do sítio da cidade declarando-se inimigos dos estabelecidos do lado oposto da Bahia de Todos os Santos, nos limites dos rios Paraguaçu e Sergipe do Conde. Assim, não obstante fossem todos falantes da mesma língua, distinguiam-se uns dos outros e guerreavam (op. cit: 299-301). A morte canibalística de inimigos, requisito masculino primordial, expressava, conseqüentemente, as diferenças e "confirmava os ódios" (Gandavo, 1980:55), realizando-se por vingança (Soares de Souza, op. cit.:328).[2]

À época ainda não há comunicação com os denominados Goyanaze e Gaimare (Aimoré ou Botocudos) — estes habitantes no Camamu e na capitania dos Ilhéus (Anchieta, 1988:422), considerados como os mais temidos entre os outros —, restringindo-se os contatos com os Tupiniquins (Topinaqui) e Tupinambá (Potinambá) (Nóbrega, op. cit.: 98-9).

A atividade missionária concentrar-se-ia na costa, ao abrigo da economia açucareira, mas já suscitava, a partir do São Francisco, em 1551, a curiosidade do gentio do sertão, que vinha de muito longe à capitania de Pernambuco para ver os padres que, pela primeira vez, a visitavam (Nóbrega, op. cit.:115). As áreas assistidas eram a Bahia de Todos os Santos, Porto Seguro, Ilhéus e Pernambuco, sem contar São Vicente e Espírito Santo. Vale lembrar que neste primeiro período litorâneo o movimento missionário, consoante os requisitos da conquista e povoação, alcançaria seu apogeu por volta da segunda metade do século XVI e primeiros decênios do seguinte, por intermédio predominantemente dos jesuítas (Regni, 1988, vol. I:109).

Após tomar posse, em 1558, e a conselho de Nóbrega, Mem de Sá promulgou três leis, visando o estabelecimento da paz entre os índios da Bahia e a sua catequese, "sob graves penas": "que nenhum dos confederados ousasse dali em diante comer carne humana; que não fizesse guerra, senão com causa justa, aprovada por ele e os de seu conselho; que se juntassem em povoações grandes, em forma de repúblicas; levantassem nelas igrejas fazendo casas aos padres da Companhia para que residissem entre eles, a fim da instrução dos que quisessem converter-se" (Vasconcelos,

1964:50-1). E, efetivamente, em 1559 haviam sido estabelecidas em povoações indígenas na Bahia cinco igrejas, ou seja, N. S. do Rio Vermelho, São Sebastião, São Paulo, São João e a do Espírito Santo, esta última sendo dada como a mais povoada.

Ao registrar entre os índios a prática da captura e aprisionamento como escravos, ressaltará Nóbrega que os de Porto Seguro e Ilhéus, que nunca se venderam entre si, foram ensinados pelos cristãos a saltear e vender aos do sertão, quando vinham fazer sal ao mar (Nóbrega, op. cit.:198). Os índios dessas capitanias, por serem "um só gentio todo conforme e grande", dono da costa, do rio Camamu até o de Cricaré, contrastavam com os da Bahia, em pequeno montante e divididos (op. cit.:200-1). Esses mesmos Tupiniquins sublevar-se-ão em 1559, após a morte de dois dos seus, e serão energicamente reprimidos — mediante mortes, queima de aldeias, destruição de cercas e mantimentos — com o auxílio de negros e submetidos à obediência, após "ganharem entendimento para pedirem pazes" (op. cit.:216-22).

As disputas entre os jesuítas e moradores, os primeiros assumindo a defesa da liberdade dos índios e os segundos, em nome do desenvolvimento da colônia, tentando utilizar a mão-de-obra indígena, serão constantes em todo o período colonial. Nóbrega, em carta a Tomé de Souza, em 1559, queixar-se-á dos agravos e tiranias que são feitos aos índios, em razão de certo domínio que os chamados cristãos têm sobre eles, roubando-lhes as roças, filhos e mulheres. Tal comportamento parecia-lhe incompatível com a intenção de el-rei, que era exaltar a fé católica e a salvação das almas e não povoar a terra e fazer engenhos, tampouco "agasalhar os portugueses que lá em Portugal sobejam e não cabem" (Nóbrega, op. cit.:198-9). Nessa mesma carta, declarará seu desapontamento com o grande sesmeiro Garcia D'Ávila.

A propósito, cabe lembrar que em um primeiro momento eram os governadores gerais, a começar por Mem de Sá, que conferiam aos jesuítas certas prerrogativas de ordem temporal. Posteriormente, o Alvará de 26/7/1595 concederá aos missionários o poder de administrar as aldeias, tanto no plano espiritual como temporal (Regni, 1988, vol. I:131). Contudo, os missionários nunca lograriam completa autonomia, como demonstram eloqüentemente os vários casos de conflitos de poder registrados. Para isso em muito contribuiu a legislação portuguesa em relação aos índios, permitindo a escravidão quando se tratava de índios capturados "em guerra justa", índios já escravos de outras tribos e índios em perigo de serem devorados por tribos antropófagas (índios da corda). Nesse último caso, a passagem da escravidão indígena para a portuguesa se configurava como um resgate.[3]

A segunda metade do século XVI caracterizar-se-á como período de paz mais ou menos generalizada na Bahia, onde os índios do Paraguaçu se rendem e obrigam-se a pagar certo tributo em farinha e galinhas e "não comerem carne humana e serem sujeitos e cristãos", do mesmo modo que os de Itaparica e Tinharé.

Enquanto isso, em 1562 Mem de Sá determinaria que fossem castigados os Kaeté, por terem morto o bispo dom Pero Fernandes Sardinha. A sentença pronunciada contra esses índios, que estavam estabelecidos além do São Francisco para Pernambuco, decretava a sua escravização, "onde quer que fossem achados sem fazer exceção nenhuma, nem advertir no mal que podia vir à terra", em face do que se arregimentou parte dos índios aldeados do recôncavo, deslocando-os para o sertão, o que fez decrescer em muito o número de almas nas igrejas. A sentença seria revogada pelo governador, sem êxito, contudo, já que os portugueses iam para as matas com resgate (Anchieta, 1988:363-4).

Dos Kaeté dirá Soares de Souza que nos primeiros anos da conquista tiveram guerra cruel com os Potiguara, que dominavam a costa do Rio Grande até a Paraíba. Graças às suas grandes embarcações, os Kaeté constantemente vinham, ao longo da costa, saltear os Tupinambá junto da Bahia, enquanto pela parte do sertão confinavam com os Tapuia e Tupinaé, com os quais também guerreavam. As freqüentes guerras tê-los-iam consumido, restando deles apenas os que se internaram muito longe e os que se misturaram aos contrários, como escravos ou por casamentos (Soares de Souza, op. cit.:61-3).

A bexiga e o sarampo que se seguiram à peste e à fome, respectivamente em 1562 e 1564, reduziram em muito a população indígena da Bahia de Todos os Santos, obrigando

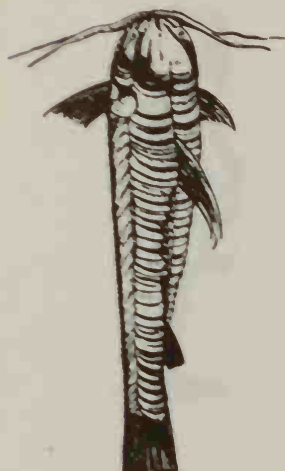
os padres, mediante a aprovação dos governadores, a ir ao sertão descer gente para povoar as aldeias (Anchieta, op. cit.:365).

Ao longo das últimas décadas desse século se registraria um outro tipo de manifestação de resistência ao poder colonizador e missionário, pelo que se denominou no recôncavo "Santidade", ou seja, a exortação, por parte de líderes indígenas, de um comportamento inverso à moral cristã, isto é, o não-trabalho, a guerra e o canibalismo aos contrários e os casamentos conforme os padrões tradicionais. Tidos como feiticeiros que fingiam trazer santidade, esses pregadores eram encarados pelos missionários como seus principais adversários (Nóbrega, op. cit.:100, 180; Cardim, 1978:103). Calazans relata a história da Santidade acolhida pelo senhor de engenho de Jaguaripe, Fernão Cabral de Ataíde, em 1585, que foi largamente referida nas Confissões e Denunciações da Bahia ao tempo da primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil, e que também é mencionada por Nóbrega (Calazans, 1952; Nóbrega, op. cit.:180). O criador da Santidade anunciava "entre outras coisas que os portugueses passariam a ser escravos dos brasis" (Calazans, op. cit.:9) e foi severamente combatido pelo governo colonial, que fez descer dos sertões os adeptos do movimento. Acolhida pelo senhor de engenho, supostamente para aumentar a sua escravaria, a Santidade logrou grande fama até ter o seu templo destruído e os participantes feitos prisioneiros. Apontado como o principal responsável pelo episódio, Fernão de Ataíde foi denunciado ao Santo Ofício (Calazans, op. cit.:24).

Pelas características do trabalho de conquista e povoamento adotado, partindo da costa e avançando pelo sertão, através do curso dos rios, o conhecimento acerca dos índios da costa, nesse século, é significativo. Assim, resumidamente, é possível afirmar que os Tupinambá estariam distribuídos entre o baixo São Francisco e Camamu; os Tupiniquins dominariam a beira-mar e parte do sertão da baía de Camamu até Caravelas, terras das capitanias de Ilhéus e Porto Seguro; os Kaeté estabelecer-se-iam do São Francisco para o norte, até as vizinhanças de Itamaracá; do rio Paraíba às margens do baixo Jaguaribe, no Ceará, os Potiguara; nos sertões de São Francisco, os Amoipira — que para Soares de Souza seria a denominação tomada pelos Tupinambá que passaram "à outra banda do rio S. Francisco" (op. cit.:335); e afastados das praias setentrionais do recôncavo, entre Bahia e Alagoas, os Tupiná.

Em relação aos Tapuia, apenas os que vivem no São Francisco e outros que moram mais perto são dados como amigos dos portugueses, muitos dos quais foram "descidos" pelos padres para a costa e aprenderam a língua geral (Cardim, op. cit.:127). Das 76 nações referidas por Cardim, só se pode localizar com certa precisão os Aimoiré (Guaimure), no sertão vizinho aos Tupiniquins; os Kariri; os denominados Obacoatiara, em ilhas do São Francisco; e os Karapotó (Parapotô), nas serras das capitanias de Pernambuco e Paraíba, supostamente conhecedores da "língua dos de mar" (op. cit.:124-5). Soares de Souza, por sua vez, limitar-se-á a ressaltar-lhes a inimizade com os da costa, pelos quais dela tinham sido deslocados; o não serem praticantes de canibalismo, servindo-se tão-somente dos contrários como escravos, os quais são vendidos aos portugueses com quem têm comunicação; tampouco plantarem mandioca e fazerem lavoura, "salvo de milhos e outros legumes" (op. cit.:339-40).

Ao final do século XVI, toda a costa oriental do Nordeste está conquistada. O fato de Alagoas e Sergipe terem permanecido "incultos" durante quase todo o século é relacionado por Serafim Leite ao naufrágio do bispo Sardinha na região e à conseqüente condenação dos Kaeté. A guerra movida pelo governador Luiz de Brito aos índios do rio Real e Sergipe, "por terem morto muita gente dos brancos", acarretará a saída das populações das aldeias aí estabelecidas para a Bahia, para as aldeias de Santiago e Espírito Santo, onde serão em grande parte vitimadas pelo surto de varíola e sarampo anteriormente referido (Serafim Leite, 1945:445-6). A conquista da região só se realizaria em fins de 1589, inícios de 1590, por Cristovão de Barro.

As terras de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande, por outro lado, terão a paz quebrada com a chegada dos franceses que se aliarão aos Potiguara que com "elles contratarão [...] casando com suas filhas" (Cardim, op. cit.:121). Diogo Flores expulsará os franceses em 1584. Não obstante, a conquista da Paraíba só se efetiva em 1585, devido às desavenças havidas entre espanhóis e portugueses que dividiam o governo (Serafim Leite, op. cit.:496-514).

Os abusos cometidos na interpretação dos casos lícitos de cativeiro e o fato de resoluções disponíveis não se constituírem em instrumentos de controle eficazes obrigarão a Coroa a restringir a noção de guerra justa, pela Lei de 11/11/1595, e a proteger os índios aldeados pela de 2/7/1596. Esta última limitará o trabalho indígena a serviço dos moradores em dois meses, findos os quais, e após o pagamento do salário, serão deixados ir livremente às suas povoações, "para que em tudo ajam como homens livres, e sejam como tais tratados" (Serafim Leite, 1938, vol. II:623).

A esta se seguiu a Lei de 30/7/1609, em que el-rei declara livres tanto os índios batizados e reduzidos à fé católica, quanto os que "ainda servirem como gentios, conforme a seus ritos e cerimônias, os quais todos serão tratados e havidos como pessoas livres como são". Todavia, ficavam sob a proteção dos padres da Companhia de Jesus, "para os domesticarem, e segurarem em sua liberdade e os encaminharem no que convém ao mesmo gentio, assim nas coisas da sua salvação como na vivenda comum e comércio com os moradores daquelas partes" (Serafim Leite, 1945:4). O grande motim causado pelos moradores da Bahia diante da lei fez com que ela fosse modificada, ou seja, passavam a ser admitidos, na prática, os cativos em "guerra justa", ou resgatados de morte, e nas guerras em casos de ataque (op. cit.:5-8).

A CONQUISTA DO SERTÃO

O século XVII notabilizar-se-á pelas invasões holandesas, na Bahia e em Pernambuco; pelas revoltas indígenas que terão lugar no período da restauração portuguesa; e pela ocupação do sertão com a grande frente de colonização pastoril, predominantemente após a retirada dos holandeses. O colonizador português defrontar-se-á com um contrário pertinaz e ambicioso que disputará, eficazmente, a aliança com os índios. A crônica das invasões é relativamente rica, destacando-se Joan Nieuhof (1649) e Rouloux Baro (1647) pela maior precisão dos relatos, dentre as fontes primárias. As rebeliões indígenas, por outro lado, carecem de maior sistematização e análise, tendo sido, até recentemente (Pires, 1990), apenas incidentalmente referidas por fontes secundárias.

Antes de passarmos ao novo contexto, em que a criação do gado, requerida pela expansão da economia açucareira, se transformará em fator preponderante de penetração da área, examinemos sucintamente o estado das aldeias da Bahia no período. Essas e os primitivos núcleos deram lugar a freguesias, e nas cercanias da cidade foi mantida apenas a aldeia do Espírito Santo, que se destacará como foco de resistência aos holandeses e, juntamente com as aldeias localizadas no território de Camamu — que, em face da proximidade da Bahia, se associava à vida da cidade —, no fornecimento de índios de guerra e mão-de-obra para serviços de caráter público (Serafim Leite, 1945:203-4). Nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro continua o assédio dos Botocudos, intensificado nesta última em 1610. Outras aldeias de Tupiniquins persistem, como por exemplo Nossa Senhora da Escada, Maraú e Rio das Contas.

O trabalho catequético a partir de agora afastar-se-á do litoral em demanda de áreas mais remotas, as denominadas missões rurais, no sertão de Jacobina, do Kiriri e do rio São Francisco (Serafim Leite, op. cit.:269). Todavia, por todo o período de ocupação holandesa, as entradas iniciadas no século XVI, no sertão da Bahia, tornar-se-ão rarefeitas, só sendo plenamente retomadas durante a restauração portuguesa. Aí, os missionários e curraleiros se concentrarão no submédio São Francisco e farão do sertão de Rodelas o seu quartel-general, de onde prosseguirão para Pernambuco, Paraíba, Rio Grande, Ceará, Piauí e Maranhão (Barros, 1919:123).

A PRESENÇA HOLANDESA

A presença dos holandeses na Bahia, como é sabido, foi curta, diferentemente do que ocorreu na capitania de Pernambuco, em que a Companhia das Índias Ocidentais desenvolveu o seu projeto comercial e assegurou o monopólio aos seus sócios, mediante a autorização e os auxílios públicos das Províncias Unidas (Barléu, 1974). O açúcar e o pau-brasil se constituíram nos móveis da empresa. Nesse período, dois governos, distintos e opostos, se estabelecem no Brasil, sob o poder holandês permanecendo o Rio Grande, Paraíba, Itamaracá e Pernambuco.

Diferentemente do que se registrara com os índios na Bahia, "os inimigos mais temidos pelos holandeses" — "ainda que muitos ne-

Índios "tapuias" não aldeados comerciam diretamente com os holandeses na boca do rio Grande. De Fraus Post, 1647.

gros de Guiné e alguns brancos se [metessem] com os holandeses, nenhum índio houve que travasse amizade com eles" (cf. Vieira, I, 36, apud Serafim Leite, 1945:55) —, os do sertão mostrar-se-iam simpáticos ao novo conquistador. "De todos foram os Tapuia os mais dedicados a nós. Com o auxílio de suas armas e forças, comandadas por Jandovi [Janduí], pelejamos contra os portugueses" (Barléu, 1974:24). Esses índios seriam freqüentemente utilizados nas patrulhas contra saqueadores e incendiários introduzidos pelos portugueses e — é ainda Barléu quem o afirma — foram recrutados para uma expedição contra os Palmares grandes, sob o comando de Rouloux Baro, intérprete e embaixador ordinário da Companhia das Índias Ocidentais, em que "tombaram cem negros e [...] levaram-se prisioneiros trinta e um, entre os quais sete índios e alguns mulatos de menor idade" (Barléu, op. cit.:304-5).

Não é o caso de buscar definir aqui as razões pelas quais parte dos índios se aliou aos holandeses, sequer de avaliar se a aliança estabelecida resultou positiva para os primeiros, o que tem sido negado (Mello, 1979:207). Em relação a um aspecto, contudo, parece haver consenso, e este é relevante para o entendimento da aliança, ou seja, a liberdade religiosa e a tolerância que prevaleceram sob o governo de Nassau (Hemming, 1978:289; Regni, 1988, vol. I:70), das quais os grandes beneficiários teriam sido os judeus e os índios. Para isso, notadamente no que concerne aos índios, o seu valor militar deve ter sido considerado, já que se estava em guerra. Não se pode ignorar, ademais, que a colonização do Ceará por Martim Soares Moreno teve repercussões extremamente negativas sobre os índios (Hemming, op. cit.:298) e deve ter contribuído para indispô-los contra os portugueses. A conjuntura era, assim, aparentemente favorável aos holandeses.

O Rio Grande, a Paraíba e Pernambuco estavam ocupados pelos Potiguara, os do Rio Grande costumando fazer uma ou duas incursões anuais à capitania de Pernambuco, principalmente durante a seca que os privava de água fresca (Nieuhof, 1981:89). No Ceará, as discórdias entre índios, também Potiguara, e portugueses alcançariam um ponto crítico em 1638, quando os primeiros solicitariam aos holandeses que tomassem o forte português ali existente, "a fim de libertá-los da opressão em que viviam. Para tanto ofereciam sua aliança" (op. cit.:90). Pouco depois, em 1640, o aumento considerável da população indígena no Ceará, criando graves inconvenientes para as aldeias estabelecidas, contrariamente ao que sucedia no Rio Grande, "quase deserto" e vulnerável ao inimigo, levaria o Grande Conselho Holandês a fundar aí uma aldeia, "para se instalarem os habitantes do Ceará que o desejassem fazer" (op. cit.:92).

Para essa aldeia viriam, do próprio Rio Grande, Antônio Paraupaba, e da Paraíba, Pedro Poti, cujas trajetórias tornar-se-iam politicamente relevantes. Ambos visitariam a Ho-

landa, onde o primeiro apresentaria ao governo holandês dois protestos ou memoriais — em que mostrava o estado miserável e digno de piedade da nação brasileira e requeria ajuda e assistência — e uma Súplica aos Altos Poderes, os Estados Gerais das Províncias Unidas (Studart, 1913:16-7; Souto Maior, 1912:72-82); e o segundo, uma Declaração que foi anotada por Kilian de Resenlaer em 20/3/1628, em Amsterdã (*Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 1907; *Revista Trimestral do IHG do Ceará*, tomo XXVI:9-14). Embora não possamos afirmá-lo, talvez esses se tratem dos primeiros registros etno-históricos de índios do Nordeste, aos quais devem se juntar as cartas remetidas, da Holanda, em 1645, por Diogo P. Camarão e Diogo da Costa a Pedro Poti (cf. Teodoro Sampaio, "As Cartas Tupis dos Camarões" apud J. H. Rodrigues, in Nieuhof, 1981:93); de Poti a Antônio Filipe Camarão e deste, aos índios aliados dos holandeses (Souto Maior, 1912:61-71).

É importante lembrar que a Companhia das Índias Ocidentais, anteriormente à conquista de Pernambuco, em 1625, transportou vários índios jovens para a Holanda, os quais retornariam para trabalhar como intérpretes, convertidos ao calvinismo. Não são de surpreender, pois, as cartas eloqüentes remetidas da Holanda por Pedro Poti, tentando persuadir outros chefes a mudar de partido (Hemming, op. cit.:288), do mesmo modo que a tentativa dramática e infrutífera de Antônio Paraupaba de ir à Holanda, em 1658, suplicar o apoio para os índios aliados que, fortificados entre os Tobajara, na serra de Ibiapaba, temiam a revanche dos portugueses (Hemming, op. cit.:311).

A presença holandesa acentuará a percepção da grande heterogeneidade dos grupos indígenas localizados no sertão e, de forma semelhante ao que teve lugar na faixa litorânea do Nordeste, suas reações diferenciais aos conquistadores. Os cronistas holandeses enfatizarão o papel dos Janduí, seus aliados preferenciais que se defrontarão com os Potiguara comandados por Camarão.[4] Os Janduí são descritos como organizados em dois bandos ou metades, não utilizadores de redes e dotados de grande mobilidade espacial (Barléu, 1974:261). Baro, falante da língua e que com eles conviveu por pouco mais de três meses, em 1647 — enviado que foi pelo conselho do Recife para fortalecer a posição de Janduí favorável aos holandeses, ameaçada que se encontrava pelo assédio português e dos demais Janduí, seus dissidentes — referirá a certos rituais, como a conclusão do luto mediante a ingestão de uma mistura de farinha com os ossos do morto pulverizados; à luta de rapazes, uns com os outros, na areia, seguida da caça aos ratos, "a fim de correr a árvore", ou seja, a captura, soltura e perseguição de ratos em uma corrida de toros, que precede a uma grande festa, realizada três dias após a colheita; rituais agrários propiciatórios; ritual de nominação masculina, mediante a furação do lábio inferior e das orelhas para introdução de cavilhas de madeira (Baro, 1974:99-105). Barléu mencionará também a reclusão pubertária feminina (1974:263).

À época da permanência de Baro entre eles, tendo se recusado à aliança proposta pelos Potiguara, pelos antigos aliados que haviam passado para o lado português e pelos Paiaku, os Janduí temiam ser atacados e clamavam pelo apoio holandês. Esses Paiaku dominavam desde a ribeira do Jaguaribe até a fronteira do Rio Grande do Norte com a Paraíba, a serra Ciritê, hoje Seridó, ao passo que os Janduí habitavam as ribeiras de Açu, Mossoró e Apodi (Garcia, 1922:266).

Além dos índios já citados, os cronistas holandeses mencionarão, genericamente, os Karapotó e Vaipeba, apontados como tendo invadido os Palmares grandes (Barléu, op. cit.:329); Caririvasu, vizinhos dos Kariri, moradores dos limites extremos de Pernambuco; Caririyou e Tarariyou (Nieuhof, op. cit.:355). Sobre os dois últimos cabe observar que para Nieuhof seriam justamente os índios liderados por Janduí e os mais conhecidos dos holandeses, vivendo no poente, além do Rio Grande, e entre os meses de novembro, dezembro e janeiro, quando o caju começava a amadurecer, transportando-se para o litoral (op. cit.:354-5), enquanto Barléu não os nomeia, dando-os apenas como habitantes das vizinhanças do Rio Grande, Ceará e Maranhão (op. cit.:260).

TRABALHO MISSIONÁRIO

No intervalo que vai de 1619 a 1679 os franciscanos deixaram de missionar, a razão fundamental sendo creditada à invasão holandesa que, até 1654, paralisaria o apostolado des-

ses religiosos no Nordeste. Durante a segunda metade do século XVII, esses religiosos exercerão atividades como capelães militares das tropas coloniais, submetendo, com a ajuda dos índios batizados, outras tribos de modo a estender o domínio português sobre os sertões do Nordeste. Mesmo após reiniciada a catequese, em 1679, continuarão como capelães militares (Willeke, 1974:79-80).

Os jesuítas, por sua vez, estão por esse tempo concentrados nos sertões da Bahia. Uma das primeiras missões estabelecidas, provavelmente em 1639, é a de N. S. da Trindade de Massacará (Barros, 1919:17). Os padres João de Barros e Jacobo Rolando, em viagem da Bahia para o sertão, no ano de 1666, visitam-na, após o que rumam para os Kariri-Sapuyá e Sakrakrinha (Serafim Leite, 1945:282-3). Um ano antes, havia sido organizada, sem êxito, uma entrada visando descer os Amoipira, da qual resultariam, porém, contatos com os Payayá no sertão de Jacobina. De data incerta, mas seguramente da segunda metade do século XVII, são as aldeias dos Kiriri, ou seja, Santa Teresa de Canabrava, N. S. da Conceição de Natuba, Ascensão do Saco dos Morcegos e N. S. do Socorro de Jeru (Serafim Leite, op. cit.:272).

As altercações eram constantes com o Senhor da Casa da Torre, Francisco Dias de Ávila. Este senhor, considerado por Martinho de Nantes como "o homem mais rico do Brasil e o melhor aparentado" (Nantes, 1979:61), aproveitando-se do fato de el-rei lhe haver doado todas as terras devolutas do rio São Francisco — que compreendiam uma extensão de 130 léguas — para as povoar com rebanho, em benefício das cidades da Bahia e Pernambuco, se apoderara do que estava formalmente executado nas provisões que o contemplavam, e freqüentemente o gado invadia as ilhas onde os Kariri se haviam refugiado (Nantes, op. cit.:60). A sua intolerância para com os índios e missionários era notória e o padre João de Barros apontá-lo-á como destruidor das residências e igrejas de Itapicuru e Jeremoabo e da igreja dos Kaimbé, em Massacará, em 1669 (Serafim Leite, 1945:284).

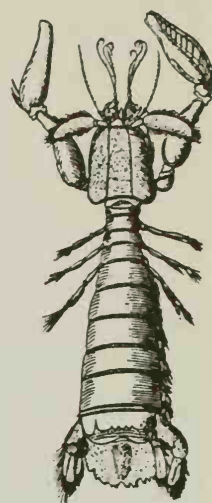
Santa Teresa de Canabrava será igualmente palco de ataque da parte dos portugueses, por motivo fútil, na verdade mero pretexto para obtenção de escravos, do qual resultarão mortos a sangue frio 180 homens de guerra, e cativos cerca de 500, entre mulheres e crianças (Nantes, op. cit.:55). Examinado o caso pelo Tribunal de Relação da Bahia, graças à intervenção de capuchinhos franceses e jesuítas, esse se pronunciou a favor da liberdade dos índios e obrigou o comandante da ação a reconduzi-los à aldeia de Canabrava (op. cit.:56).

No São Francisco, os capuchinhos franceses serão os primeiros a chegar, antes de 1671, e fundarão a missão de Rodelas e a dos Aramuru, no baixo São Francisco (Nantes, op. cit.:2), bem como a de Pambu (op. cit.:50). Fixando-se na região a partir de 1671, em uma aldeia Kariri, na ilha de Aracapá, Martinho de Nantes deixará registrado em sua Relação, ao lado de informações etnográficas importantes, a impressão que lhe causaram os índios Kariri "embrutecidos" por uma vida fundada nos sentidos, em que os "festins" impudicos e os feiticeiros ou "impostores" — que lhe parecem ter entendimento com o diabo, por tão-somente usarem "a fumaça do tabaco e certas rezas" — fazem-no concluir prevalecer uma "desordem assustadora" (op. cit.:4-6). Ingênuos, os Kariri deveriam ser transformados em homens livres e, depois, em bons cristãos (op. cit.:101).

Em 1685, João de Barros e outro padre jesuíta permanecerão três meses na missão de Rodelas, procedentes do sertão da Bahia, e aí fundarão missões, em colaboração com os capuchinhos franceses.

Em sua segunda Relação, Nantes narra a guerra movida por portugueses a índios que haviam se senhoreado de fazendas no São Francisco, situadas rio acima, acusados de matar 85 moradores e os seus negros escravos, e destruir currais. Atendendo a ordem do governador da Bahia, por intermédio de Francisco Dias de Ávila, Nantes parte com os índios das quatro aldeias que estavam sob a direção dos capuchinhos franceses, aos quais se juntariam "vários outros de diversas aldeias", para dar combate aos acusados. A batalha decisiva se dá às margens do rio Salitre, em 1676, tendo sido mortos "quase quinhentos homens de armas" a sangue frio e escravizados seus filhos e mulheres, após a rendição (op. cit.:53).

Ao deixar o rio São Francisco, para assumir na Bahia o cargo de superior da ordem, Martinho de Nantes será substituído por Bernardo de Nantes, em 1677, a quem introduziu na língua kariri. Este, por sua vez, deixa um catecismo, no qual classifica os Kariri que conhe-

cera em dois grupos, Dzubukuá e Kypés, o primeiro compreendendo os índios do São Francisco, das aldeias de Aracapá, Cavalo e Pambu, e o segundo, os de Jeru e provavelmente os das missões de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos.

Os padres capuchinhos franceses sairão do Brasil no ano de 1702. As razões para tal são controversas e em geral relacionadas ao veto ao ingresso de missionários nas colônias, convencido que estava Portugal da auto-suficiência da igreja local, o que fazia com que o missionário estrangeiro, além de "perigoso para a segurança nacional", fosse visto como supérfluo (Regni, 1988, vol. 1:235). Regni, porém, defenderá como causa determinante para o fim das missões francesas no Brasil "a falta de forças renovadoras" internamente à ordem (op. cit.:233).

Em 1700, os terésios ou carmelitas descalços substituirão os jesuítas, expulsos das missões de Acará, Rodelas, Caruru e Sorobabé no São Francisco pelas "mulheres da Torre", irmã e sobrinha de Francisco Dias de Ávila, em 1696 (Calderón, 1970:60). No intervalo, essas missões foram supridas pelos franciscanos. Retirando-se os carmelitas descalços, os capuchinhos italianos provêem as aldeias (op. cit.:71). Enquanto isso, os oratorianos tentavam desde o final de 1659 catequizar os Janduí, na costa do Rio Grande, no vale do baixo Açu (Medeiros, 1981:52), o que, todavia, só terá início a partir de 1706, pelos jesuítas, de acordo com o testemunho do padre Vicente Vieira que os visitou e aos Paiaku, nessa data, e dirá dos primeiros "que começam a amansar pouco a pouco. Vêm à igreja [...] assistem em silêncio ao santo sacrifício [...] e obedecem armados de arco e flecha, mas com o arco em repouso" (Serafim Leite, 1945:547). Em 1661, ou 1662, os oratorianos fundam as aldeias de Capibaribe, de índios Xukuru, e em 1671, ou 1672, a missão do Ararobá, denominada "porta do sertão" pela sua função colonizadora (Medeiros, op. cit.:57).

Desde 1681, portanto no período de restauração portuguesa ao domínio holandês, havia sido criada a Junta das Missões, encarregada das aldeias indígenas sob jurisdição governamental e da sua distribuição entre as várias ordens religiosas, compondo-se do bispo e o ouvidor geral, do provedor da fazenda e os prelados das religiões com distritos e aldeias de sua orientação (cf. comunicação de el-rei ao governador da capitania de Pernambuco, em 30/1/1698, apud Couto, 1908:385). Ao se referir à retomada dos aldeamentos na costa, Serafim Leite assinalará que "já quase tinha passado o ciclo missionário; já começava a distinção entre 'índios' e 'caboclos' " (Serafim Leite, 1945:335).

AS REVOLTAS INDÍGENAS

A denominada Guerra dos Bárbaros, Levante Geral dos Tapuia ou Confederação dos Kariri iniciar-se-á em 1687, como reação ao movimento expansionista dos portugueses sobre as terras indígenas, após a vitória sobre os holandeses (Studart Filho, 1966:62), e só se encerrará em começos do século XVIII. O povoamento na região tornara-se mais intenso devido a uma Ordem Régia de 29/4/1654, em que d. João IV concedia sesmarias aos soldados e oficiais que haviam lutado na Guerra da Restauração. Dentre esses, merece menção João Fernandes Vieira, comandante dos luso-brasileiros contra os flamengos e que, como governador da Paraíba no período 1655-57, cometeria graves excessos contra os Janduí (Pires, 1990:56-7). Sesmarias seriam também concedidas à família Oliveira Ledo,[5] no Rio Grande do Norte, em área de estabelecimento dos Janduí (Almeida, 1977:408).

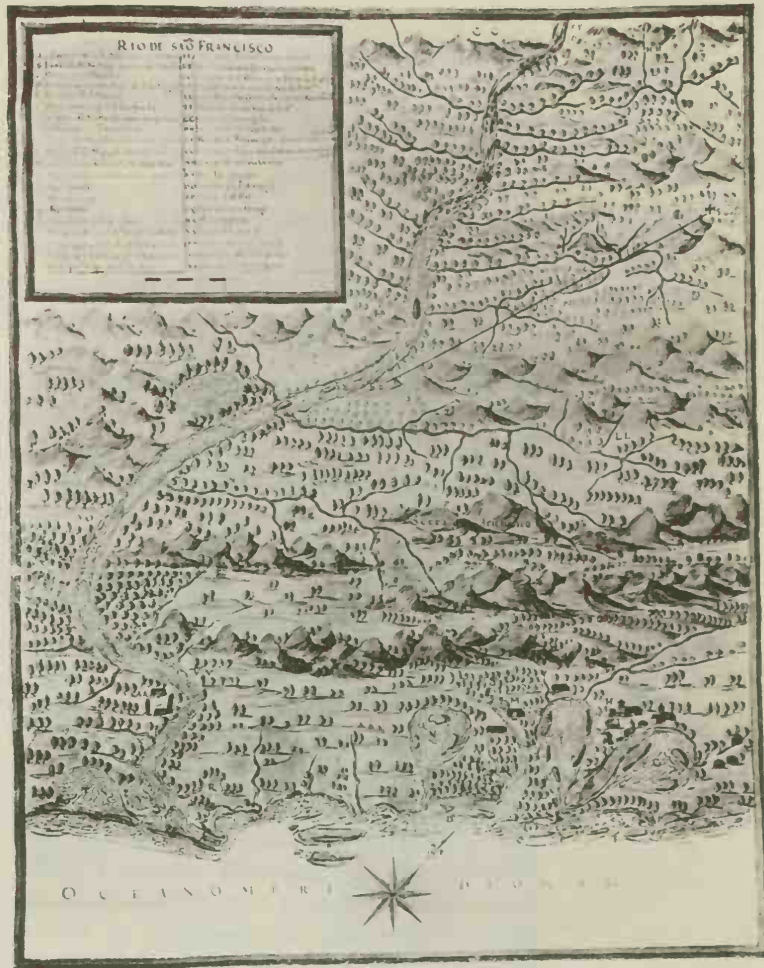
Não é de estranhar, pois, que tenham sido os Janduí a dar início à reação contra os colonizadores, a que se seguiram sublevações nos sertões de Rodelas, em Pernambuco, e no Piauí, onde Francisco Dias de Ávila e Afonso Domingos Sertão se haviam beneficiado da concessão de grandes extensões de terra. Desse modo, em pouco tempo, e estimulados pelas primeiras vitórias obtidas pelos Janduí, entram na luta os Paiaku e, posteriormente, os Kratiú e Ikó, no Ceará, e os Xukuru, Pega, Panati, Korema e Icozinhos, habitantes do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Piauí (Studart Filho, op. cit.:64). A 24 de fevereiro de 1688, sem força suficiente para bater os índios, o capitão-mor do Rio Grande lança um Bando, "no qual declarava, em nome de Sua Majestade, que seriam perdoados de seus crimes aqueles que acudissem ao real serviço, fazendo guerra ao gentio" (op. cit.:68). À expedição organizada para esse fim incorporar-se-ão Henrique Dias, Domingos Jorge Velho — então nos Palmares, guerreando os

quilombos, que assina contrato com o governo de Pernambuco para reprimir os bárbaros — e, pouco depois, outros bandeirantes atraídos pela notícia de que a guerra fora declarada justa e, conseqüentemente, seriam considerados cativos os gentios nela aprisionados. Estavam criadas, pois, as condições para a radicalização do conflito.

Em 1692, a ocorrência de uma grande seca debilitaria os índios revoltosos, o que daria ensejo à assinatura de um "Tratado de Paz" entre o rei de Portugal e o chefe dos Janduí. Por esse tratado, esses índios, estimados em 12 a 13 mil, prometiam 5 mil guerreiros para lutar do lado português contra invasores estrangeiros ou tribos hostis, e em troca recebiam a garantia de uma área de dez léguas quadradas em torno de suas aldeias e de serem considerados livres, não obstante devessem fornecer uma quota de trabalhadores para as fazendas de gado (Medeiros Filho, 1984:22). O prosseguimento das animosidades atesta o não-cumprimento do tratado.

Em 1715, uma Carta Régia de 27/3, endereçada ao governador de Pernambuco, determina a continuação da guerra com fervor "para que assim ou se extingam estes bárbaros ou se afugentem de nós tanto que vos fique livre o uso da terra ou se faça neles tal estrago que os intimidem em forma que a mais se não atrevam, e fiquem meus vassalos livres de padecerem semelhantes hostilidades às que agora experimentaram (Studart Filho, op. cit.:150-1).

O progressivo alargamento da colonização e as baixas entre os revoltosos levariam à paz, celebrada inicialmente na região litorânea e só mais tarde nos altos sertões cearenses (op. cit.:115). A partir de 1720 não se encontram mais registros da sublevação (Pires, op. cit.:79-80).

Já na etapa final da "Revolta dos Bárbaros", em 1713, uma nova rebelião terá lugar, no Ceará, mas agora promovida por índios aldeados e missionados, no meio dos quais estariam índios Tupi, "aliados fiéis dos brancos". A razão da sublevação teria sido a exploração a que os soldados residentes nas fortificações submetiam os índios, deles se servindo para o preparo dos alimentos e o combate dos inimigos nas florestas, sem lhes pagar soldo ou recompensa (cf. padre João Antonio Andreoni, em carta de 15/6/1714, apud Studart Filho, op. cit.:121). Nesse mesmo ano, os Paiaku, Anacé e outros grupos se rebelam, e um novo Bando, em nome de Sua Majestade, é lançado, isentando dos quintos reais aos que fizessem guerra ao gentio, até deles livrar a capitania. Os aprisionados são distribuídos entre os colonos e índios auxiliares, salvo os Tremembé que teriam sido entregues ao seu missionário, por ordem da Junta das Missões (Theberge, 1869:15-6).

Rio São Francisco, com índios aldeados na embocadura do rio, e índios independentes nas ilhas.

A FINALIZAÇÃO DA CONQUISTA

Os "Orizes Procazes", localizados no sertão da Bahia, seriam também conquistados em 1713. Mascarenhas (1867) relata o aprisionamento de um grupo de Orizes por índios Kaimbé, já cristianizados, da ribeira de Massacará, e a intervenção do padre Eusébio Dias Lassos, que os salva da morte e converte, pelo batismo, uma população de 3700 indivíduos.

A conquista do Piauí, a última a ser completada na região, em 1674, seria promovida por Domingos Afonso Sertão em aliança com o cel. Garcia de Ávila e seus irmãos. Transfor-

mado em grande proprietário de terras, Sertão instituirá um "morgado", cuja administração vinculará os jesuítas à pecuária na região, durante meio século (Serafim Leite, 1945:552). O documento mais antigo referente aos índios do Piauí, "Descrição do sertão do Piauí remetida ao ilmo. e revmo. frei Francisco de Lima, bispo de Pernambuco", de 1697, relaciona 36 grupos, imprecisamente localizados, que fariam guerra aos moradores da freguesia denominada Vitória, e refere à presença de jesuítas na serra de Ibiapaba (apud Mott, 1985:112-5). Todavia, a primeira residência permanente dos inacianos na região é de 1718, época em que ainda ocorria a "guerra do gentio do corso que atacava as fazendas" (Serafim Leite, op. cit.:555). Pouco antes, Mandu Ladino, índio foragido de uma aldeia de Pernambuco, teria liderado uma sublevação, encerrada com sua morte três anos depois de iniciada (Pereira d'Alencastre, 1857).

O trabalho da subjugação desses índios seria dado como completo só em 1764, quando João do Rego Castelo Branco dá início à campanha contra os Gueguê da margem do Gurguéia, que pediram pazes em 1765 e seriam aldeados sob a direção do mesmo Castelo Branco. Em 1769 uma missão é estabelecida para os índios Jaikó, e antes disso, em 1711, a aldeia de São Gonçalo de Amarante já houvera sido formada com índios Gueguê e Akroá. A guerra contra os Pimenteiras, iniciada em 1776, só cessaria em 1809, com o seu aniquilamento (op. cit.). Contudo, a "Descrição da capitania de São José do Piauí, 1722, de Antonio José de Morais Durão" registraria 424 Akroá ainda não aldeados, que somados aos sessenta Jaikó e 252 Gueguê totalizariam 736 almas (apud Mott, op. cit.:116).

Conquanto as terras das aldeias tenham sido, desde o início, asseguradas aos índios, na prática, as leis, alvarás e provisões que trataram da matéria, ao longo dos séculos XVI e XVII, mostrar-se-iam ineficazes. Desse modo, o Alvará de 1700, que seria confirmado pela Lei de 4/7/1703 — em que "El-Rei determina que a cada missão se dê uma légua de terra em quadra para sustentação dos índios e missionários", cada aldeia devendo ter ao menos cem casais —, terá grande importância política, que subsiste ainda hoje. Por meio dele, el-rei buscava simultaneamente assegurar os meios para a reprodução das aldeias e opor certos limites à cobiça dos senhorios. No entanto, essa legislação, ao circunscrever as terras indígenas, cumpria também o papel de liberar todo o restante à livre expansão das fazendas. Anteriormente à sua expedição, no final de 1697, o padre visitador dos carmelitas descalços dirigira-se ao rei, comunicando-lhe o desejo dos missionários de que aos índios se concedesse "uma légua de terra de que seja pião a aldeia" e recebera uma resposta que equivalia à confirmação do direito congênito dos índios à terra: "já se reconheceu que nisto se lhe não faz nenhuma ofensa aos colonos, pois todas as terras daquele estado foram primeiro suas" (cf. Parecer do Conselho Ultramarino. Documentos Históricos, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1928, vol. 9, p. 32, apud Calderón, 1970:55).

OS ALDEAMENTOS NO SÉCULO XVIII: UM BALANÇO

Ao longo do período compreendido entre 26 de julho de 1595 e 7 de junho de 1755, os aldeamentos estiveram sob a administração temporal dos missionários. A partir dessa última data, todavia, os religiosos limitar-se-iam aos encargos de ordem espiritual, o governo dos aldeamentos sendo delegado aos chamados "principais", chefes indígenas tradicionais (Carneiro da Cunha, 1987:105). Pelas leis elaboradas nesse mesmo ano, estabelecia-se que as aldeias mais populosas seriam elevadas à categoria de vilas e municípios e que as terras da comunidade indígena seriam distribuídas a cada família. Como decorrência das modificações introduzidas, no início limitadas às missões do Grão-Pará e Maranhão, seria implantado, a 7/6/1757, o Diretório Geral dos Índios, que reformava o regimento de 1694 e criava um novo sistema de governo indígena (Regni, 1988, vol. II:174). Essas novas disposições culminariam com a expulsão dos jesuítas de Portugal e de todos os seus domínios, por força da Lei de 3/9/1759.

Tudo isso sem dúvida implicou novas repercussões, na maioria das vezes negativas, para os índios, e que se farão sentir nos dois séculos seguintes. De todo modo, e quase que à guisa de um balanço, remetemos o leitor ao quadro das aldeias existentes no Nordeste do Brasil no período que vai de 1749 a 1760, e cujo número, bastante significativo, ajudar-nos-á a entender os desdobramentos que se seguirão.

ALDEAMENTOS MISSIONÁRIOS NO NORDESTE SÉCULO XVIII

1. CAP.	2. ALDEIA	3. VILA/ÁREA DE REFERÊNCIA	4. INVOCAÇÃO	5. MISSIONÁRIO	6. NAÇÃO
Ba	Ipitanga	Bahia	Espírito Santo	Jesuíta	Tupi ou Tupinambá
Ba	Sto. Antônio da Aldeia	Maragogipe	Sto. Antônio	Clérigo	
Ba	Jiquirica	Boipeba	N. Sra. dos Prazeres	Clérigo	
Ba	Jaguaripe do Rio da Aldeia	Jaguaripe	Sto. Antônio	Clérigo	Kariri
Ba	Conquista da Pedra Branca	Cachoeira			Kariri
Ba	Caranguejo	Cachoeira			Sapuyá
Ba	Massarandupio	Sta. Luzia	Sto. Antônio de Arguim	Carmelita (desc.)	Tupi ou Tupinambá
Ba	Rio Real	Vila da Abadia	Jesus, Maria, José	Carmelita	Kiriri
Ba	Aramaris	São João da Aguafria		Clérigo	Kiriri
Ba	Manguinhos	São João da Aguafria		Clérigo	(Caramuru)
Ba	Natuba	Itapicuru	N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Kiriri
Ba	Canabrava	Itapicuru	Sta. Teresa	Jesuíta	Kiriri
Ba	Saco dos Morcegos	Itapicuru	Ascensão de Cristo	Jesuíta	Kiriri
Ba	Massacará	Itapicuru	Sma. Trindade	Franciscano	Kiriri, Kaimbé
Ba	Bom Jesus de Jacobina	Jacobina	Bom Jesus	Franciscano	
Ba	Itapicuru de Cima	Jacobina	Sto. Antônio N. Sra. da Saúde	Franciscano	Payayá?
Ba	Sai	Jacobina	N. Sra. das Neves	Franciscano	
Ba	Rodelas	Pambu	S. João Batista	Capuchinho	Proká
Ba	Juazeiro	Jacobina	N. Sra. das Brotas	Franciscano	
Ba	Salitre	Sto. Antônio do Urubu	N. Sra. Madre de Deus	Clérigo	
IL	Una do Cairu	Cairu	S. Fidelis	Capuchinho	Tupinambá
IL	Serinhaém	Camamu	S. Miguel e Sto. André	Jesuíta	Payayá
IL	Marau	Camamu	N. Sra. das Candeias	Jesuíta	Tupiniquim
IL	Grens	S. Jorge dos Ilhéus	N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Gren
IL	Escada dos Ilhéus	S. Jorge dos Ilhéus	N. Sra. da Escada	Jesuíta	Tabajara, Tupiniquim
IL	Poxim	S. Jorge dos Ilhéus	S. Boaventura	Clérigo	
IL	Rio de Contas	S. Jorge dos Ilhéus			
PS	S. João dos Tupis	Sta. Cruz	São João	Jesuíta	Tabajara ou Tupiniquim com mistura de Tupinambá
PS	Patatiba	Sta. Cruz	Espírito Santo	Jesuíta	Tupiniquim com mistura de "Pontuntum"
Se	Juru	Lagarto	N. Sra. do Socorro	Jesuíta	Kiriri
Se	Água Azeda				
Se	Japaratuba	Vila Nova Real	N. Sra. do Carmo	Carmelita	Boime
Se	Pacatuba	Vila Nova Real	S. Félix	Capuchinho	"Caxago"
Se	Porto da Folha	Vila Nova Real	S. Pedro	Capuchinho	Aramuru
Pe	N. Sra. da Escada	Recife	N. Sra. da Escada	Oratoriano	Caboclos de Língua Geral
Pe	Limoeiro	Igarasu		Oratoriano	Caboclos de Língua Geral
Pe	Aratagui	Goyana	N. Sra. Assunção	Oratoriano	Caboclos de Língua Geral
Pe	Siri	Goyana	S. Miguel	Carmelita	Caboclos de Língua Geral
Pe	Una	Serinhaém	S. Miguel	Carmelita	Caboclos de Língua Geral
Pe	Sto. Amaro	Alagoas	S. Amaro	Franciscano	Caboclos de Língua Geral
Pe	Gameleira	Alagoas	N. Sra. das Brotas	Clérigo	Kariri, L. Geral e ("Uruá")
Pe	Urucu	Alagoas	N. Sra. da Conceição		Caboclos de Língua Geral
Pe	São Brás	Penedo	N. Sra. do Ó	Jesuíta	Kariri e "Progez"
Pe	Alagoa Comprida	Penedo	S. Sebastião		Karapotó
Pe	Pão de Açúcar	Penedo	N. Sra. da Conceição	Clérigo	Xokó
Pe	Araroba	Freguesia da Araroba	(N. Sra. do Araroba)	Oratoriano	Xukuru
Pe	Alagoa da Serra do Cumunaty	Freguesia do Araroba (Penedo?)	N. Sra. da Conceição	Clérigo	Carnijo
Pe	Macaco	Freguesia do Araroba		Clérigo	Prakio
Pe	Missão Nova de S. Francisco do Brejo	Sertão do São Francisco	S. Francisco	Franciscano	"Tapuia"
Pe	Ilha do Sorobabe	Sertão do São Francisco	N. Sra. do Ó	Franciscano	Proká, Pankararu
Pe	Ilha do Acará	Sertão do São Francisco	N. Sra. de Belém	Capuchinho	Proká, Pankararu
Pe	Beato Seraphin	(Ilha da Vargem)		Capuchinho	Proká, Pankararu
Pe	Ilha do Pambu	Sertão do São Francisco	N. Sra. da Conceição	Capuchinho	Kariri
Pe	Ilha de Aracapa		S. Francisco	Capuchinho	Kariri
Pe	Ilha do Cavalo		S. Félix	Capuchinho	Kariri
Pe	Ilha do Irapua		Sto. Antônio	Capuchinho	Kariri
Pe	Ilha de Inhamuns		N. Sra. da Piedade	Franciscano	Kariri
Pe	Ilha de Coripoz		N. Sra. do Pillar	Franciscano	"Coripo"
Pe	Ilha do Pontal		N. Sra. dos Remédios	Franciscano	"Tamanquim"
Pe	Araripe	Sertão do Araripe	Senhor Sto. Cristo	Capuchinho	Ixu
Pe	Aricobe	(Rio Grande do Sul)	N. Sra. da Conceição	Franciscano	Língua Geral (Arikobe)
Pb	Jacoca	Paraíba	N. Sra. da Conceição	Beneditino	Caboclos de Língua Geral
Pb	Utinga	Paraíba	N. Sra. de Nazaré	Beneditino	Caboclos de Língua Geral
Pb	Baía da Traição	Mamanguape	S. Miguel	Carmelita	Caboclos de Língua Geral
Pb	Preguiça	Mamanguape	N. Sra. dos Prazeres	Carmelita	Caboclos de Língua Geral
Pb	Boa Vista	(Mamanguape?)	Sta. Tereza e Sto. Antônio	Carmelita (desc.)	Kanindé, Xukuru

continuação

1. CAP.	2. ALDEIA	3. VILA/ÁREA DE REFERÊNCIA	4. INVOCAÇÃO	5. MISSIONÁRIO	6. NAÇÃO
Pb	Cariris	Taypu	N. Sra. do Pillar	Capuchinho	Kariri
Pb	Campina Grande	Sertão do Kariri	São João	Clérigo	Tapuia "Cavalcanti"
Pb	Brejo	Sertão do Kariri	N. Sra. da Conceição	Capuchinho	Tapuia "Fagundes"
Pb	Panaty	Sertão do Pianco	São José	Carmelita (desc.)	Tapuia (Panati)
Pb	Coremas	Sertão do Pianco	N. Sra. do Rosário	Capuchinho	Tapuia (Korema)
Pb	Pegas	Sertão de Piranhas			Tapuia (Pega)
Pb	Ico	Sertão do Rio do Peixe			Tapuia (Ikó)
RN	Guajaru	Rio Grande	S. Miguel	Jesuíta	Língua Geral, Payaku
RN	Apodi	Sertão do Rio Grande	S. João Batista	Carmelita (desc.)	Payaku
RN	Mipibu	Rio Grande	Santa Ana	Capuchinho	Caboclos de Língua Geral
RN	Groairas	Rio Grande	S. João Batista	Jesuíta	Caboclos de Língua Geral
RN	Gramacio	Rio Grande	N. Sra. do Carmo	Carmelita	Caboclos de Língua Geral
Ce	Ibiapaba	Ribeira do Acarau	N. Sra. da Assunção	Jesuíta	Tabajara, "Acaracu", Reriu, Anacé
Ce	Tremembés	Ribeira do Acarau	N. Sra. da Conceição	Clérigo	Tremembé
Ce	Caucaia	Ribeira do Ceará	N. Sra. dos Prazeres	Jesuíta	Caboclos de Língua Geral
Ce	Parangaba	Ribeira do Ceará	Sr. Bom Jesus	Jesuíta	Língua Geral, Anacé
Ce	Paupina	Ribeira do Ceará	N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Caboclos de Língua Geral
Ce	Payacus	Aquiraz	N. Sra. da Conceição	Jesuíta	Payaku
Ce	Palma	Aquiraz	N. Sra. da Palma	Clérigo	Kanindé, Jenipapo
Ce	Telha	Icó	Santa Ana	Clérigo	Quixelo, Quixereu, Juca "Condadu" e Cariu
Ce	Miranda	Icó	N. Sra. da Penha de Franca	Capuchinho	Quixereu, Cariu, "Cariuane" Calabaca e Icozinho
Pi	Cajueiro				Jaiko, Akroá
Pi	S. Gonçalo do Amarante		(S. Gonçalo)		Gueguê, Akroá

Fontes: Caldas, José A., 1931 [1759]
Couto, Domingos L., 1904 [1757]
Pereira d'Alencastre, 1857

DOS ALDEAMENTOS À REAÇÃO

Tendo enfrentado as compulsões decorrentes da implantação do projeto colonial português, os índios que habitavam o Nordeste chegaram ao século XIX vivendo situações diferenciadas. Enquanto nos extremos da região os "índios selvagens" enfrentavam de forma sistemática os contatos com os neobrasileiros, inclusive com declaração das chamadas "guerras justas" (v. Paraíso, neste volume; Carvalho, 1977; Paraíso, 1982), na sua quase totalidade, os índios da região viviam aldeados ou tinham já vivido em aldeamentos. Nessa condição encontravam-se grupos identificados sob etnônimos diversos (Pipipã, Umã, Xokó, Vouê) que vagavam pelos sertões, sendo aldeados no início do século em Pernambuco (Frescarolo, 1883 [1802]). Ainda na década de 1850, levas de índios que tinham abandonado as aldeias transitavam entre as fronteiras da Paraíba e do Piauí, vivendo de caça e coleta, mudando constantemente seus acampamentos, sendo quase dizimados pelos fazendeiros cujos rebanhos atacavam (Moreira Neto, 1971:299).

Nos meados do século XIX elevava-se a mais de meia centena o número de aldeamentos espalhados pelas várias províncias nordestinas, conforme indicações dos mapas estatísticos da Secretaria de Estado de Negócios do Império. Espalhados tanto no litoral quanto no sertão, os aldeamentos constituíam-se em unidades diferenciadas das formas gerais de organização da população. Em reconhecimento à identidade indígena de seus habitantes o Estado brasileiro, a exemplo do que fizera o Estado português, dispensava-lhes tratamento especial mediante o direito à propriedade coletiva de terras, isenção de tributos, gratuidade dos serviços religiosos, administração específica exercida por diferentes agentes sociais civis ou religiosos, que geriam os bens das aldeias e intermediavam as requisições de índios para o trabalho e participação nas atividades militares. Além disso, um acervo de experiências comuns, cotidianamente vividas e historicamente construídas e reconstruídas, tendo como referências as tradições culturais dos grupos indígenas aí reunidos, tornava os habitantes dos aldeamentos diferentes dos regionais com quem viviam em contato.

Desses aldeamentos, os viajantes europeus deixavam descrições quase sempre sombrias, enfatizando a decadência e a apatia das populações aldeadas, marcadas pelo conformismo e aceitação de um destino inexorável de aniquilamento. Nesse sentido é exemplar o relato de Gardner sobre o aldeamento da ilha de São Pedro, localizado à margem sergipana do baixo São Francisco:

"O número de famílias que habitam a ilha chega a cerca de quarenta e são, em maior parte, índios civilizados. Na tarde de nossa chegada apresentei-me ao seu capitão [...]. Por ele soube que os índios da ilha estão diminuindo gradativamente seu número. Suspirou o velho ao dizer-me que não estava longe o dia em que sua raça estaria extinta ou, pelo menos, mesclada com os outros habitantes" (Gardner, 1975:70).

Da leitura do relato, que se alonga tratando da fome e da miséria entre os índios, a imagem que fica é a de que as populações aldeadas foram tão massacradas pela longa presença missionária e pela espoliação centenária, que nada restou da sua capacidade de reação. Não são mais alentadoras as visões passadas pelos relatos de outros viajantes (Spix e Martius, 1976; Koster, 1978; Tollenare, 1956). No entanto, da documentação manuscrita reunida nos arquivos, sobretudo estaduais, emerge uma série de evidências que mostram os índios aldeados interagindo de diferentes modos com as demais forças sociais, não simplesmente como coadjuvantes emudecidos, mas como atores cujos papéis e falas vão sendo gradativamente retirados do silêncio dos arquivos. Nessa perspectiva, conflito, negociação, acomodação ou cooptação fazem parte de uma vivência multifacetada, em que velhas instituições, leis, ou mesmo elementos da cultura material sobrecarregados de sentido, são invocados em diversos contextos, constituindo-se nas formas pelas quais essas populações marcam sua presença na história, presença que aqui enfocaremos mediante a participação indígena em movimentos armados e em sua recorrência às autoridades para invocar o cumprimento das leis.

RECORRENDO ÀS ARMAS

Na primeira metade do século XIX, período marcado pela flutuação das formas de administração dos aldeamentos (Carneiro da Cunha, 1987), uma série de revoltas ocorreu no Nordeste, envolvendo populações indígenas. Em Alagoas e Pernambuco, entre 1832 e 1835, parte dos índios aldeados participaram da chamada "Guerra dos Cabanos", revolta que não foi só de índios, mas na qual se envolveram diferentes segmentos étnico-sociais. Senhores de engenho das duas províncias nordestinas detonaram um movimento insurrecional com participação de juízes, sacerdotes e pequenas autoridades, mas majoritariamente constituído de índios aldeados, lavradores e moradores de engenho, que se batiam pela volta de d. Pedro I ao governo do Brasil. A partir de 1832, embora o discurso restaurador persistisse, a camada dominante refluiu, enquanto o movimento rebelde se ampliava com a participação popular, inclusive em sua liderança. Dado como terminado em 1836, é seguido por mais quinze anos de lutas, período durante o qual negros e escravos, reunidos nas matas, faziam ataques sistemáticos aos engenhos (Lindoso, 1983). A participação indígena nessa revolta, revelada desde a década de 60 pelas pesquisas de Manuel Correia de Andrade (Andrade, 1965), aponta para o amplo leque de alianças que leva os índios a dividirem suas forças de combate entre os corpos militares insurrecionais e as tropas governamentais, ou mesmo a mudarem de lado ao longo do processo da revolta.

De Jacuípe, aldeamento surgido no norte de Alagoas após as guerras contra Palmares, onde o movimento rebelde teve a mais ampla aceitação desde o início, a revolta se alastra e atinge outras aldeias cujos habitantes a ela aderem, enquanto outras, como Palmeira dos Índios, Porto Real de Colégio e Santo Amaro, em dado momento, não atendem à convocação do presidente da província para lutar contra os sediciosos (Lindoso, op. cit.:398-9).

No aldeamento de Barreiros se cindem as alianças que seguem mais ou menos os grupamentos étnicos aí reunidos. Os Kariri se juntam aos cabanos enquanto os índios de língua geral se integram às hostes da repressão. As alianças porém não são fixas. Fazem-se e refazem-se ao longo da luta. Desse modo, os índios de Jacuípe, que desde a primeira hora estiveram ao lado dos cabanos, rendem-se em 1835, e a partir de então retornam à sua aldeia e vão ser utilizados pelos senhores de engenho e pelos comandos militares do governo na localização e destruição dos mocambos de negros conhecidos como papa-méis, afinal desbaratados em 1850 (Lindoso, op. cit.:402-25).

Ao aderirem à revolta os índios de Jacuípe — que na primeira metade do século XIX tinham no corte da madeira uma atividade fundamental — enfrentavam já em 1830 a ameaça de serem desaldeados, numa política em que os interesses regionais dos senhores de

terra, sobejamente representados nas instituições de poder local, ameaçavam a continuidade dos territórios indígenas. Pouco antes de aderir à revolta dos cabanos, o capitão-mor da aldeia se dirigira ao imperador, para reclamar sobre a posse da terra (Proposta apresentada ao Conselho Geral da Província e ofício do cap-mor dos índios de Jacuípe, 1830, apud Antunes, 1984:44, 86).

Também os índios da vila de Santo Antônio do Jardim, no Ceará, aderiram ao discurso restaurador do padre Antonio Manuel e de Pinto Madeira, integrando-se, em 1832, às fileiras rebeldes de mais um movimento que se batia pela volta de Pedro I ao trono (Montenegro, 1989). Poucos anos mais tarde, cerca de sessenta casais de índios de vila Viçosa, na serra de Ibiapaba, no Ceará, desertaram da povoação para se reunirem aos rebeldes da Balaiada, avaliando o presidente da província que o engajamento voluntário dos índios em movimentos armados contra o governo era o resultado das pressões sobre suas terras, acrescentando que razões semelhantes os teriam levado a se aliarem aos rebeldes no Maranhão e no Pará (Souza Martins, relatório de 1840, apud Moreira Neto, 1971:288-9).

Outros movimentos de rebeldia ocorreriam entre os índios do Nordeste, ainda na primeira metade do século XIX, sem vinculação com movimentos restauradores de caráter mais geral. Embora fossem mais localizados, não se circunscreveriam apenas aos limites da aldeia, envolvendo de alguma forma segmentos sociais diversos. No aldeamento de Pedra Branca (Bahia), os Kariri-Sapuyá — pressionados pela expansão da cultura fumageira que empurra a frente pastoril para os territórios indígenas e insatisfeitos com seus diretores — revoltam-se em 1834. Os documentos oficiais, sobretudo a correspondência enviada aos presidentes de província, dão conta que os índios "amotinados excedem a mais de trezentos homens armados e entre eles se acham muitos que não são índios", sugerindo desse modo alianças entre índios e moradores da região. Atacados no aldeamento, os índios fogem para as matas, onde continuam o movimento rebelde engrossado por "outros grupos também desprovidos de terras, como escravos fugitivos e pardos", advertindo os encarregados da repressão para o perigo de aí instalar-se uma "segunda guerra dos cabanos" (Paraíso, 1985).

Na província de Sergipe, o aldeamento de Pacatuba, resultante de uma antiga missão fundada pelos capuchinhos no fim do século XVII no baixo São Francisco, vivia no primeiro quartel do século XIX intensa agitação que culminou, em 1826, com a invasão da cadeia pública da vila Nova (Mott, 1986). Segundo correspondência de autoridades locais, duzentos a trezentos índios teriam tomado parte no assalto, soltando os presos, entre os quais se encontrava o seu principal líder, destinado a seguir compulsoriamente para o Rio de Janeiro, a serviço da Marinha. A invasão da cadeia, que teria provocado "grande motim na vila", foi a culminância de uma longa desavença entre índios e proprietários de um engenho vizinho ao aldeamento, com quem tinham velhas contendas por questões de terras. Com o apoio das autoridades provinciais, um membro da família do senhor de engenho conseguira o cargo de diretor da aldeia, em substituição ao capuchinho que até então a dirigira. Os índios recusaram-se a aceitar o novo diretor e, para fazer frente às investidas do poderoso senhor de terra, aliaram-se a outros proprietários de engenho, que os teriam ajudado na invasão da cadeia e na libertação do principal líder indígena. Além de proprietários rurais foram apontados como aliados dos índios "desertores e forasteiros vindos do Norte", abrigados na aldeia (Dantas, 1986).

Esses movimentos acima referidos, que exemplificam a participação de índios em revoltas mais gerais ou em movimentos armados gestados no interior das próprias aldeias, ao tempo em que fazem um contraponto à idéia de índio soldado sempre a serviço do Estado, refletem uma variedade de situações em que índios aldeados há séculos fazem alianças com diferentes sujeitos sociais e pegam em armas, insurgindo-se contra as autoridades e a ordem vigente. Diante desse quadro duas questões se colocam: como a população indígena era arregimentada e organizada para as lutas? Qual o significado de alianças tão díspares abrangendo senhores de engenho, escravos, lavradores, forasteiros, desertores e tantos mais?

A primeira questão remete à administração dos aldeamentos e, mais particularmente, à utilização de antigas instituições organizativas de caráter militar, impostas a estes, ainda no período colonial, objetivando transformá-los em reserva de homens em armas destinados a dar

combate a índios ainda não submetidos ao domínio colonial, negros rebeldes ou estrangeiros que tentavam se fixar na terra. O sistema de ordenanças, réplica do esquema de organização militar pelo qual se regiam as demais povoações, foi aplicado aos aldeamentos na tentativa de aproveitar os restos da hierarquia, consideração e respeito que, apesar da sujeição, restava ainda entre os índios. Abrangendo todos os homens de dezoito a sessenta anos, compreendia uma hierarquia que, tendo no topo o capitão-mor da aldeia, desdobrava-se numa série de atribuições exercidas em escalas decrescentes de poder e prestígio pelo sargento-mor, capitães, alferes que constituíam o corpo de oficiais. Criadas com funções militares, as ordenanças desempenhariam importante papel na manutenção da ordem e na administração dos aldeamentos, fazendo contraponto à autoridade do padres (Prado, s. d.:126). Subordinadas, como as demais, ao capitão-mor ou ao governador da capitania e, mais tarde, ao comandante das armas, essas formas de organizações militares indígenas dependiam também do diretor da aldeia, de quem recebiam instruções e ordens. Essa dependência se acentuou quando os oficiais indígenas, que antes recebiam patente do rei, passaram a ser simplesmente nomeados pelos diretores de aldeia. O Diretório pombalino recupera essa forma de organização, que alguns autores consideram vazia de poder, resumindo-se a simples aparato externo e cerimonial, esgotando-se em insígnias e emblemas, e motivo de ridicularização.

Essas organizações vigiam em muitos aldeamentos do Nordeste na primeira metade do século XIX. Em Pacatuba (Sergipe), ainda em 1825, havia duas companhias e os postos de oficiais estavam todos preenchidos por índios, sendo por meio dos seus titulares que se arregimentavam os nativos para as atividades militares (Dantas, 1986). No aldeamento de Palmeira dos Índios, em Alagoas, as ordenanças seguiam as linhas dos grupamentos étnicos aí aldeados, de modo que os Xukuru e os Kariri formavam companhias separadas, cada uma com o seu corpo de oficiais (Ofício ao governo da província de Alagoas, 1823, apud Antunes, 1984:134-5). Quer nos parecer que essas organizações não eram tão desprovidas de poder. Que o capitão-mor de um aldeamento, em geral índio, tendo sob suas ordens um efetivo de homens armados — que em muitos casos se elevava a mais de uma centena de índios que, além de arcos e flechas, dispunham de armas de fogo — tinha algum poder de decisão e de negociação. Ele era o interlocutor dos que pretendiam usar a força indígena a seu favor. Vejamos alguns exemplos. Após a Independência do Brasil, grupos regionais descontentes com a nova situação, depois de terem espalhado no aldeamento de Palmeira dos Índios o boato de que viria uma grande "bandeira" para destruí-los, dirigiram-se ao capitão-mor dos índios e o convidaram para rebelar-se com os mesmos contra o diretor atual que lhes seria falso, enquanto eles, juntamente com portugueses, lhes dariam apoio. E o capitão, ouvindo essa proposta, se retirou para seu sítio (Ofício ao governo da província de Alagoas, 1823, apud Antunes, 1984:135). Numa das versões sobre o início da revolta dos cabanos, consta que o presidente da província mandou fazer um recrutamento em massa dos índios da povoação de Jacuípe "sem audiência, nem acordo com o cap-mor destes", que protesta, sendo preso de emboscada e assassinado (Espíndola apud Lindoso, 1983:119). O silêncio de um e o protesto do outro capitão-mor prefiguram momentos de decisão de quem tinha sob seu comando homens em armas e a capacidade de colocá-los em marcha. Embora tenham sido freqüentemente cooptados pelos administradores e utilizados, em diferentes momentos do século XIX, para atender às conveniências do governo — como ocorreu nas lutas de independência e na Guerra do Paraguai (Antunes, 1984:127-42) —, não se pode ignorar a presença desses titulares à frente de organizações que representavam uma virtual possibilidade de aliar-se a segmentos sociais descontentes, ou mobilizar-se internamente para reivindicar direitos secularmente reconhecidos, mas sempre desrespeitados.

Quanto às alianças, certamente são aquelas firmadas com proprietários rurais, não raro com senhores de engenho, as mais desafiadoras. Referindo-se a elas, Capistrano de Abreu dizia que muitos índios das aldeias acostaram-se "à sombra de homens poderosos, cujas lutas esposaram e cujos ódios serviram" (Abreu, 1954:216). Apresentada desse modo, a ação dos índios aparece como reflexo dos interesses dos senhores de terra. Na perspectiva daqueles, porém, tais alianças pode-

riam ser muito mais que isso. Alianças são, quase sempre, circunstanciais e se fazem em função de uma combinatória de elementos diversos em que a contraparte a ser barganhada se recoloca a cada momento. Alianças desse tipo foram muitas vezes a forma de garantir um equilíbrio de forças ante as investidas cada vez mais ousadas de homens poderosos que invadiam territórios indígenas. O caso de Pacatuba, já referido, é exemplar no sentido de mostrar como índios, aproveitando-se das inimizades entre senhores de engenho em disputa pelo poder, por meio da aliança com um se fortaleciam contra o outro. Não só nas escaramuças cotidianas enfrentadas nas vizinhanças da cidade, mas também nos encaminhamentos em nível institucional e burocrático das questões, na medida em que a posição social dos seus aliados lhes facilitava o acesso aos canais do Estado, este um interlocutor sempre presente.

O RECURSO ÀS AUTORIDADES

A transferência da Corte portuguesa para o Brasil no início do século XIX trouxe a pessoa do rei para perto dos seus súditos. Esse deslocamento espacial, seguido da aclamação de d. Pedro I como imperador do Brasil, serviu para avivar entre os índios a figura do rei, longamente trabalhada no imaginário dessas populações, como um senhor todo-poderoso a quem deviam obediência. Em nome do rei foram feitas as guerras de conquista, em nome do rei os índios foram aldeados, em nome do rei — a quem deveriam mostrar fidelidade — lutaram com freqüência crescente. Em nome do rei lhes fora dado o direito sobre pedaços de terras, cujos títulos eram assinados pelo rei. A ele recorriam, pois, quando suas terras eram invadidas. Enquanto no século XVIII tais pedidos eram constantemente feitos pelos missionários, no século XIX avulta o número de petições em que os próprios índios se colocavam como autores das ações. Embora assinados muitas vezes "em cruz", o cabeçalho de tais escritos não deixava porém dúvida sobre quem se afirmava como emissor dos documentos: os índios, que falavam em seu próprio nome. Dirigiam-se quase sempre ao imperador, e o faziam pedindo a sua "paternal proteção". É como pai que a figura do imperador emerge em grande parte dos documentos emitidos pelos índios. Pai de quem esperavam proteção e a quem deviam, em contrapartida, obediência e fidelidade. Isso ajuda a lançar luz sobre a adesão de índios aldeados às revoltas restauradoras do período regencial, não só no Nordeste como no Norte, por meio da Cabanagem. A volta de d. Pedro I para Portugal se configuraria para eles como orfandade, sobretudo num momento crucial de fortes investidas dos senhores locais sobre o patrimônio indígena.

O discurso restaurador repercutiu entre populações que viam na realeza a possibilidade de garantir seus direitos sobre as terras. Muito significativamente, quando os índios de Jacuípe que haviam aderido à guerra dos cabanos, abandonando as fileiras insurrecionais, se apresentavam nos acampamentos militares do governo recebiam "machados para suas tarefas madeireiras, um retrato de d. Pedro II, uma bandeira imperial e uma imagem de são Caetano, que era o padroeiro do arraial" (Lindoso, 1983:424). Procurava-se, desse modo, substituir a figura do imperador ausente, a essa altura já falecido, pela do seu substituto legítimo ainda criança.

Ao longo do extenso reinado de Pedro II cristalizou-se no imaginário dos índios a figura quase messiânica do imperador, a quem a tradição oral de muitos grupos atuais do Nordeste atribui a doação das terras que hoje habitam (Carvalho, 1984:176; Dantas e Dallari, 1980:170; Mota, 1989:65-8; Moonen, 1989:18). Invocando a "paternal proteção" e muitas vezes reportando-se às leis, os índios recorreriam ao imperador mediante vários escritos, ou tentavam colocar de viva voz suas queixas e reivindicações. Nesse sentido, são elucidativas as repetidas tentativas de índios de vários aldeamentos nordestinos de terem um contato pessoal com o imperador Pedro II, durante a visita que ele fez à região no final de 1859 e início de 1860. Nessa viagem visitou alguns aldeamentos (Pedro II, 1860) e, segundo a tradição oral dos índios, teria doado ou confirmado terras às aldeias. Com o mesmo objetivo de falar diretamente com o imperador, índios empreenderiam viagens ao Rio de Janeiro (Dantas e Dallari, 1980:170-1). Essa prática parece ter sido bastante freqüente, a ponto de motivar o governo central a enviar circular aos presidentes de província determinando que fossem proibidas "sob o único fundamento de representarem ao governo imperial a bem de

Índios Kiriri, Bahia. Ritual do Toré.

seus direitos e interesses, o que mais facilmente podem fazer perante o governo provincial" (Circular do MNCOP, 14/10/1870, APES, G1-417). Ela não era contudo nova. Já em 1811 o "principal" da aldeia de São Gonçalo, no Piauí, fora ao Rio de Janeiro apresentar pessoalmente sua queixa ao príncipe regente, que, "depois de ouvi-lo, o deferiu benignamente, enchendo-o de honras e presentes" (Mott, 1985:121).

Se o imperador era o alvo principal dos pedidos dos índios, muitas autoridades e burocratas provinciais e municipais colocavam-se como intermediários das suas reivindicações. Aos juízes e escrivães requeriam cópias das escrituras e/ou medições das terras do aldeamento registradas nos livros antigos dos cartórios, documentos de que precisavam para provar seus direitos. Aos presidentes de província, intermediários entre o poder central — representado pelo imperador — e o poder local — representado pelos proprietários rurais — pediam justiça, lembrando-lhes sua condição de delegado do trono (Representação dos índios de Água Azeda, 20/9/1829, APES, G1-613). Dirigindo-se às autoridades, os índios tinham como referência as leis que lhes garantiam certos direitos. Nesses discursos de reivindicação faziam uso de uma linguagem que não raro incorporava e procurava neutralizar os argumentos daqueles que tentavam se apossar de suas terras. Esta é a questão crucial no século XIX, questão que termina por se imbricar com a mestiçagem e a aculturação.

Desde o século anterior, com a política de Pombal, tinha havido forte incentivo aos casamentos inter-raciais e outras formas de integração entre a população indígena e os regionais. A título de arrendamento ou simples invasão, as terras dos aldeamentos eram, com freqüência, ocupadas por senhores de engenho, criadores de gado ou lavradores. Com a criação do Regulamento das Missões (Decreto 428, de 27/7/1845), instrumento legal que dispõe sobre a administração dos índios e seu patrimônio, ampliou-se o espaço para os proprietários rurais assumirem a direção das aldeias (Santos, 1988), enquanto aumentava a intensidade dos conflitos tendo como fulcro a posse das terras indígenas. A partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos com crescente freqüência como índios "misturados", agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios "puros" do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos.

A "mistura", vista como resultado do convívio dos índios com os brancos, efetuada no plano biológico e cultural, desembocaria na idéia de assimilação, na transformação do ín-

dio em não-índio. O apelo à mistura como elemento diluidor se exacerba no decorrer da segunda metade do século. Isso tem evidentemente relação com as ideologias raciais de que se lançaria mão para explicar o Brasil, nação emergente onde brancos, negros e índios eram vistos, por muitos, como ingredientes destinados ao "cadinho racial", mecanismo de redução do múltiplo ao uno. Que encontra respaldo na larga tradição da política indigenista, que via o índio como ser destinado a deixar de sê-lo, e as aldeias como pontos de passagem nessa caminhada evolutiva. Mas é significativa também sua relação com o conjunto de dispositivos jurídicos, que, a partir da Lei de Terras (1850), disciplina a propriedade fundiária no Brasil. Logo em seguida a esta, o governo disporia sobre os aldeamentos, mandando "incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim confundidos com a massa de população civilizada" (Aviso do Ministério dos Negócios do Império, 21/10/1850, APES, pac. 425). Esse dispositivo legal, interpretado do modo que convinha aos interesses regionais, fez com que a população dos aldeamentos fosse insistentemente apresentada como "misturada" e "mestiça", o que culminaria com a negação da existência de índios. Desse modo, mediante a mistura de raças e culturas, descaracterizar-se-iam os sujeitos de direitos históricos, dentre os quais o mais relevante era a posse da terra.

Com base nas informações dos presidentes de província de que não havia mais índios, mas tão-somente populações "misturadas", muitos aldeamentos seriam extintos em todo o Nordeste. Em algumas províncias extinguir-se-iam todos de uma só vez, enquanto novos dispositivos iriam regulamentando as terras dos aldeamentos (Carneiro da Cunha, 1987). Diante da gravidade da situação, os índios continuam recorrendo ao imperador, ao mesmo tempo em que, em nível local, utilizam outras estratégias, tentando reverter o argumento que os desqualificava.

Nesse contexto, aguçam sinais externos de sua indianidade, reativando elementos da cultura antiga com os quais procuram realçar as diferenças, marcar distintividade, exibir uma "cultura do contraste" (Carneiro da Cunha, 1979:36). Significativamente, índios da chapada, agrupamento constituído de aldeados migrados do Geru (Sergipe), ao tomarem conhecimento de que os engenheiros enviados pelo governo central haviam chegado à província para medir as terras que ocupavam, "reunidos em grande número e armados de foices, flechas, e arcos, à maneira de índios, com grandes vozerios e insultos, começaram a fazer diferentes e grandes roçados nos terrenos de que tratam os abaixo firmados, com o único fim, segundo deles mesmos se ouvia, de mostrarem que as terras da chapada lhes pertenciam" (Representação de proprietários de engenho, 1872, APES, pac. 418).

Os documentos deixam, pois, perceber que os índios se fizeram presentes na história durante o século XIX, por meio de diferentes expedientes que incluíam desde os movimentos armados até o apelo às autoridades para invocar o cumprimento de regras violadas. E o fizeram levando em conta as possibilidades de alianças diversas, concepções sobre a figura do imperador, discursos da lei e o potencial identificador de certos itens culturais, secularmente associados aos índios. Nesse complexo jogo de forças não conseguiram, contudo, reverter o processo de extinção dos aldeamentos, por meio do qual se legalizava a espoliação de suas terras. No final do século, antigas propriedades coletivas foram doadas a Câmaras Municipais, outras loteadas entre famílias indígenas, ou transformadas em propriedade particular de fazendeiros, que delas podiam se apropriar por diversos meios. No entanto muitos dos aldeamentos que foram legalmente extintos reconquistaram o reconhecimento dos seus direitos sobre terras e uma identidade étnica diferenciada.

A MOBILIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA

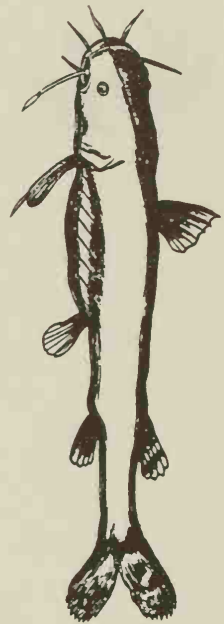
Nos primeiros anos do século XX prevalecerá uma espécie de vazio institucional. As Diretorias de Índios haviam sido extintas e a constituição republicana de 1891 não menciona os índios mas transfere, mediante o seu artigo 64, para os estados federados as terras devolutas, entre as quais se contavam, desde 1887, as terras dos aldeamentos extintos (Carneiro da Cunha, 1987:74). Todavia, em que pese a omissão, não se rompeu com a tradição do reconhecimento dos direitos territoriais dos índios, e, criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), se prevê um entendimento com os estados para garantir a posse dos territórios indígenas (op. cit.:75).

O SPI não se faria presente no Nordeste imediatamente após a sua criação. Uma demonstração eloqüente de que o aludido vazio institucional persistirá mais algum tempo é o tratamento conferido aos bandos do sul da Bahia, predominantemente Pataxó, que urgia reunir para não criar óbices à lavoura cacaueira. Será o estado da Bahia quem disso se encarregará mediante a criação da Reserva Paraguaçu-Caramuru, em 1926, que abrigará, além dos Pataxó e Baenan, outros grupos de índios já aldeados, escorraçados de seus territórios por fazendeiros e colonos (Edelweiss, 1971:277-80). O SPI só interviria no caso em 1929, por intermédio do cel. Vicente de Paulo de Fonseca Vasconcelos, encarregado da instalação dos postos de atração aos índios, e em 1936, quando o capitão Moisés Castelo Branco procederá a nova demarcação, para redução da área original, em face das pressões dos fazendeiros arrendatários que nela haviam se instalado.

Dessa época até os anos 70, dez postos indígenas seriam instalados no sertão, a partir do P. I. (Posto Indígena) Dantas Barreto para os Fulniô, no final dos anos 20. Vale a pena referir brevemente à situação das terras desses índios, de modo a se entender a sua primazia. Elas lhes haviam sido concedidas por uma Carta Régia de 1705, como meio de estabelecer a paz após um levante, e em 1878 foram demarcadas e divididas em lotes (Ribeiro, 1970:55). Posteriormente, os regionais invocariam a suposta extinção dos aldeamentos e o Ministério de Agricultura interviria, enviando um emissário da confiança do general Rondon, Antonio Estigarribia. Comissão formada por este, o estudioso regional Mário Mello e um representante do governo de Pernambuco reafirmará os lotes familiares indígenas mas institucionalizará a figura do arrendamento, assegurando a permanência dos estranhos que à época ocupavam a reserva (Mello, 1929:842; Hernandez Diaz, 1983:49).

A referida participação de Mello no episódio foi sumamente importante, do mesmo modo que a do padre Alfredo Dâmaso, que por longo tempo conviveu com os Fulniô (Dâmaso, 1931), inaugurando uma prática de mobilização por parte de religiosos e intelectuais que prosseguiria no mesmo período com o padre Renato Galvão, na Bahia (Rosalba, 1976) e Carlos Estevão de Oliveira. A palestra realizada por este último, em Recife, em 1937, e repetida no mesmo ano no Museu Nacional do Rio de Janeiro, constitui, nesse sentido, um marco nessa mobilização. Por meio dela, Oliveira, ao tempo em que anunciava a existência de povos indígenas na região, buscava dramaticamente atrair aliados que tomassem "sob o seu valioso amparo e proteção [...] os remanescentes indígenas que ainda vivem em terras nordestinas" (1943:179-180).

A figura de Rondon, de forma semelhante ao que ocorrera com os imperadores no século XIX, passa a se revestir de significado especial, os índios a ele recorrendo freqüentemente para a resolução dos seus conflitos. Assim aconteceu com os Tuxá e os Pataxó meridionais, na década de 40. À gestão de Rondon à frente do SPI, conseqüentemente, pode ser creditado o início da reorganização das áreas indígenas, processo que será interrompido, formalmente, nos anos 60 e só será retomado pouco mais adiante.

Esse processo de reorganização, por outro lado, não pode ser adequadamente entendido sem que se refira o contexto regional. E este é favorável à transformação das condições de produção tradicionais, predominantemente por meio da intensificação dos deslocamentos dos pequenos proprietários e moradores para o Sul do país, o que ensejaria a concorrência dos proprietários locais com aqueles do Centro-Sul (Garcia Junior, 1990:71). A região seria, desse modo, palco de relevantes transformações sociais e políticas que contribuiriam para a redefinição de forças e alianças políticas (Carvalho, 1987:55). Assim é que as massas rurais, mediante a resistência ao processo de expropriação de foreiros e moradores e da aliança entre os pequenos proprietários e parceiros, reivindicarão o cumprimento da legislação trabalhista no campo e o direito à sindicalização, dentre outros (op. cit.:58). A criação da Sudene em 1959 intensificaria os investimentos industriais, visando criar um centro autônomo de expansão manufatureira, e transformar a economia agrícola da faixa úmida para produção de alimentos e a da zona semi-árida para a pecuária. Disso tudo resultaria uma grande valorização das terras e o avanço do gado sobre as tradicionais áreas de agricultura de subsistência, bem como um grande programa de rodovias, portos e energia, já em desenvolvimento desde o início da

década, com as obras da hidrelétrica de Paulo Afonso.

O avanço das terras de gado, particularmente, implicaria crescentes dificuldades para os pequenos proprietários (Garcia Jr., 1983:223) e faria sentir os seus efeitos sobre as terras indígenas. No entanto, ao ser rompido o isolamento sócio-econômico e político, até então experimentado, os canais de comunicação se ampliariam, interna e externamente à região, e os índios, do mesmo modo que os produtores não índios, alargariam as oportunidades de inserção econômica mediante a migração nos períodos de entressafra, e deparariam com novas contradições.

Nos anos 70, aos dez postos indígenas instalados no período anterior — Fulniô (Pernambuco), Potiguara (Paraíba), Pankararu (Pernambuco), Tuxá e Kiriri (Bahia), Xukuru (Pernambuco), Kariri-Xokó, Xucuru-Kariri (Alagoas), Kambiwá e Atikum (Pernambuco) — se acrescentaria o P. I. Pataxó, no sul da Bahia. A população indígena estimada em 1975 era de 13 mil indivíduos, número em muito superior aos 5500 estimados por Galvão dezesseis anos antes e com disposição política para reverter o quadro sombrio em que estava encerrada: "integrada na população regional, registrando-se considerada mestiçagem e perda de elementos culturais tradicionais, inclusive a língua" (Galvão, 1959:225).

Por essa época a Funai já havia sido criada, adquirira certa visibilidade e seria dentro em pouco submetida a significativa pressão política. O contexto nacional, nas décadas de 70 e 80, seria marcado por relevantes episódios, que, conjuntamente, criariam as condições para a emergência de um dos mais, senão o mais, complexo e criativo processo de mobilização política indígena contemporânea. Em face do que reagirá o Estado, tentando conter o ímpeto reivindicatório dos novos agentes sociais. Dar-se-á, então, um movimento de ação/reação, protagonizado pelo próprio Estado, os índios e organizações civis não governamentais. Se não, vejamos: o Estatuto do Índio é promulgado em 1973, o Conselho Indigenista Missionário é criado um ano antes e as associações de apoio à causa indígena a partir de 1979, no bojo da reação desencadeada pelo projeto governamental de emancipação dos índios. Finalmente, em 1980, a União das Nações Indígenas (UNI) se organiza embrionariamente. Os índios do Nordeste gradativamente deixariam as suas áreas de origem para participar das várias reuniões então promovidas, e ao observador externo não passaria despercebida a timidez inicial, que talvez possa ser imputada a uma auto-resistência advinda da imagem negativa de "índio aculturado", construída pela sociedade nacional e por meio da qual passariam a ser apreendidos ao final da conquista. O forte sentimento étnico produzido se traduziria na reivindicação dos seus direitos históricos, notadamente o seu reconhecimento como índios plenos e a posse das terras. E ambas as coisas passavam necessariamente, então, pelo estabelecimento do posto indígena.

Aquela população estimada em 13 mil indivíduos ameaça aumentar, e já agora graças predominantemente à iniciativa indígena, o que causaria inquietação e perplexidade da parte da Funai. Exemplo disso é o radiotelegrama "urgente confidencial" dirigido a Brasília pelo seu delegado regional de Recife, em 1980:

"Face recentes ocorrências grupos se dizem descendentes indígenas área esta DR e possibilidade processo tornar-se rotineiro virtude grande número caboclos todo Nordeste, peço a V. Sa. laudo antropológico situação grupo se intitula Capinawá cidade Buique este Estado [...] Acrescento, além dos dez postos indígenas desta DR, apenas para os quais foi feita programação financeira, esta unidade já conta mais cinco grupos: Truká, Cariri-Shocó da ilha de São Pedro, Waçu, Pankararé e Capinauá. Aguardo brevidade possível orientação esse Departamento sobre assunto" (Araújo, 1980, apud Sampaio, 1986:89).

A orientação tão ansiosamente requerida não tardou a ser anunciada, sob a forma de tentativa de restrição da definição de índio, no mesmo ano de 1980, quando a Funai pretendeu "aplicar 'critérios de indianidade' para decidir quem era e quem não era índio no Brasil. O objetivo era triplo: suprimir direitos territoriais, eximir o Estado de alguns tutelados e livrar-se de lideranças indígenas incômodas" (Carneiro da Cunha, 1987:27). Claro está que os alvos preferenciais desses "critérios" eram os índios do Nordeste.

A tentativa espúria seria rechaçada pelos próprios índios, antropólogos e associações indigenistas, e mais grupos emergiriam, de modo que em 1986, entre a Bahia e a Paraíba, de-

zenove povos etnicamente diferenciados compunham uma população de 27 mil indivíduos (Funai, 1983; *Aconteceu*, 1984 e 1985). Realidade muito diferente, portanto, daquela preconizada em 1970 por Ribeiro, que, após sucinto relato sobre os grupos mais bem conhecidos, temerariamente concluía: "assim viviam os seus últimos dias os remanescentes dos índios não litorâneos do Nordeste que alcançaram o século XX. [...] simples resíduos, ilhados num mundo estranho e hostil e tirando dessa mesma hostilidade a força de permanecerem índios. Pelo menos tão índios quanto compatível com sua vida diária de vaqueiros e lavradores sem terra, engajados na economia regional" (Ribeiro, 1970:56-7). Mas igualmente distinta, contrária mesmo àquela diagnosticada por Amorim, na primeira iniciativa de estudo dos povos atuais na região mediante a tentativa de formulação de um modelo de campesinato indígena (Amorim, 1975). Ao estabelecer uma relação de causa e efeito entre a concentração da propriedade fundiária e a crescente pressão sobre os territórios indígenas, por si insuficientes, com a tendência à proletarização dos índios, concluirá também que já estaria em curso a "perda da identidade étnica" (op. cit.:1).

O que se viu, como já referido, desautorizou o diagnóstico: as identidades, estreitamente relacionadas à noção de territorialidade, se revitalizaram sob a égide dos empréstimos e reelaborações das práticas e representações (Carvalho, 1984, 1988). Em outras palavras, os índios tidos como "quase extintos" pareciam tão-somente aguardar uma conjuntura favorável para ressurgir.

Do ponto de vista científico, a efervescência registrada no tocante ao Nordeste faria crescer o interesse sobre esses povos indígenas, embora desde pouco antes eles já constituíssem um objeto etnológico relevante para alguns pesquisadores. Em um primeiro momento, contudo, registrara-se um predomínio quase exclusivo dos Fulniô, objeto da atenção de lingüistas e estudiosos regionais; ou um interesse mais propriamente incidental, mas nem por isso irrelevante, como o demonstrado pelo "Projeto sobre o homem no vale do São Francisco", coordenado por Donald Pierson (Correa, 1987:46-7) e do qual resultariam alguns trabalhos relevantes, especialmente os de Hohenthal Jr. (1954, 1960).

Nos anos 70, além da monografia de Amorim (1971), tentativa de aplicação da noção de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira,

Índios Pataxó, Bahia. Pesca do caranguejo.

1962), dar-se-á início a um trabalho coordenado de pesquisa sobre as populações indígenas da Bahia, criado em 1971 (Agostinho, 1979) e cujo objetivo inicial seria preencher a quase completa lacuna acerca dos índios localizados no estado. Esse programa seria complementado, em outros centros da região, por levantamentos e análises de documentação histórica, como os de Dantas e Dallari (1980), Paraíso (1985) e Mott (1985, 1986), e mais recentemente Medeiros (1981) e Pires (1990).

Um olhar sobre esse passado próximo provavelmente permite-nos concluir que o conhecimento sobre os índios no Nordeste aumentou consideravelmente. Em face desse conhecimento mais propriamente etnográfico já acumulado, é possível prosseguir com mais fôlego teórico, recobrindo áreas de interesse ainda muito lacunares, ou completamente inexploradas. Na Bahia, o programa de pesquisa redenominado em 1990 Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro orienta-se para uma maior preocupação analítica no tratamento da identidade e do território indígenas, para uma assessoria mais direta aos povos indígenas, especialmente relacionada à fundamentação histórica requerida pela demarcação dos seus territórios (Reesink, 1984, 1988) e, mais recentemente, para novos estudos etnográficos com ênfase na organização política desses povos. Marco de uma preocupação mais geral com essas questões é também, na região, o interesse por parte de pesquisadores ligados ao PETI do Museu Nacional da UFRJ, que inclusive tem propiciado a abertura de novas frentes de estudo em Pernambuco e no Ceará.

Isso posto, façamos uma última consideração acerca da situação dos povos indígenas no Nordeste. Eles compõem hoje uma população de 40 631 indivíduos. Os onze postos existentes até a década de 40 mais que duplicaram, graças a uma intensa pressão sobre o Estado. A retomada de parte da Reserva Paraguaçu-Caramuru, em 1982, pelos índios dela expulsos a partir dos anos 40, marcaria essa nova etapa de mobilização com a instalação de novos P. I., que totalizam hoje 24 para igual número de povos indígenas.

Aspecto importante dos anos mais recentes dessa mobilização é o evidenciado no caso Tremembé, no Ceará, cuja trajetória política se relacionou mais estreitamente à igreja e ao Sindicato de Trabalhadores Rurais, por via do movimento pela Reforma Agrária, em vez de ao Estado. Aliás, essa nova mobilização parece apontar mais particularmente para o Ceará, onde, além dos Tremembé e Tapeba, mais conhecidos, cinco novos grupos são referidos.

NOTAS

(1) No presente, boa parte dos povos indígenas na região concentra-se ainda na área de influência do baixo e submédio São Francisco, seja no sítio dos antigos aldeamentos, como os Tuxá, Truká, Kariri-Xokó, Xokó, seja em áreas de refúgio nos Brejos (Pankararé, Pankararu) ou altos de serras próximos (Atikum, Kambiwá).

(2) Para análises contemporâneas, recomenda-se Fernandes (1989); Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985).

(3) V. Perrone-Moisés, "Índios livres e índios escravos", neste volume.

(4) Pela Carta Régia de 14/5/1633, Camarão tornou-se capitão-mor não só dos Potiguara, dos quais era principal, mas de todos os índios do Brasil (cf. Porto Seguro, s. d., apud J. H. Rodrigues, in Nieuhof, 1981:150).

(5) Um Oliveira Ledo será objeto de uma Carta Régia de 16/9/1699, em que el-rei estranha que ele houvesse morto, a sangue frio, vários índios Ariú aldeados junto aos Kariri (Barros, 1919:124).

CHACO: ENCRUZILHADA DE POVOS E "MELTING POT" CULTURAL

Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense

Silvia M. Schmuziger Carvalho

Indicando inicialmente a província de Tucumán, o topônimo Chaco (do Quêchua "Chacu") passou a designar todo o território a leste dela: uma ampla planura que se estende por cerca de 700 mil quilômetros, abrangendo territórios da Bolívia, Argentina, do Paraguai e Brasil, limitando-se com os Pampas ao sul do rio Salado, com a região andina a oeste, com o planalto de Chiquitos e Velasco a noroeste, e com os rios Paraguai e Paraná. A região parece ter estado submersa num mar pouco profundo, erguendo-se com a formação dos Andes e apresentando hoje um solo compacto, sem trechos cristalinos e coberto, em algumas áreas ao sul, de camadas salinas. O declive mínimo do terreno para sudeste explica a tortuosidade dos rios. Os que, como o Pilcomayo e o Bermejo, não se perdem nas areias, confluem para o Paraguai-Paraná, mas têm um leito instável, o primeiro abrindo-se no Estero Patiño para sair em dois ramos, o segundo, tendo tomado, a partir de 1868, uma direção mais setentrional, despejando suas águas no rio Teuco (Métraux, 1946:198). Por isso a região se apresenta com abundantes lagos e braços estagnados. O Chaco tem clima tropical, com estação seca pronunciada, mudando para temperado estépico (dos pampas) ao sul. A seca fica atenuada, porém, pela presença dos muitos lagos e pântanos. É forte a variação térmica diurna; as precipitações, concentradas no verão, e mais abundantes a leste, evaporam-se rapidamente, deixando o ambiente semi-árido. Desenvolveu-se aí uma floresta rala na parte ocidental, savana e estepe arbustiva nas áreas mais secas, e matas ciliares ao longo dos rios. A intensa exploração da madeira, para a extração do tanino, e a difusão da criação de gado contribuíram substancialmente para a degradação da vegetação originária.

Para leste, no atual Mato Grosso do Sul, a região alagadiça se estende até pouco abaixo da cidade de Miranda. É o Pantanal mato-grossense, com a sua parte mais exuberante hoje ao norte, em terras de Mato Grosso, uma vez que, a partir dos inícios do século, com a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil, o trecho de Campo Grande a Corumbá passou a sofrer fortes transformações com a presença do colonizador. No Mato Grosso do Sul, divisores de águas (das bacias do Paraguai e do Paraná, e do Miranda e Paraguai) constituem chapadas relativamente baixas (Maracaju, Bodoquena), correspondendo a afloramentos de terrenos basálticos, que caracterizam também o planalto meridional brasileiro, cuja ligeira inclinação para oeste explica o trajeto litoral-interior dos afluentes da margem esquerda do Paraná.

OS DADOS ARQUEOLÓGICOS E AS VINCULAÇÕES PRÉ-COLOMBIANAS (CHACO E VIZINHANÇAS)

Pesquisas arqueológicas no Chaco central são, evidentemente, de difícil execução. São áreas mais periféricas, não sempre inundáveis, que fornecem algumas evidências arqueológicas sobre o povoamento antigo e as influências culturais pré-colombianas na região. Objetos lí-

ticos, cerâmica utilitária e mortuária, e o exame de tradições funerárias — geralmente de grande resistência e sobre as quais há registros após a conquista e em épocas bem mais recentes — oferecem algumas pistas para o estabelecimento de vinculações entre os povos da área.

Uma das formas de sepultamento encontrada na área que envolve o Chaco é o de adultos em urnas. O enterro em vasos de barro é um traço amazônico e não andino.[1] Caracterizava, na época da descoberta, os Tupinambá do litoral brasileiro, mas limitando-se ao enterro de grandes guerreiros, de chefes, podendo o costume ter passado ocasionalmente para alguns Guayanã do planalto meridional brasileiro,[2] os quais, contudo — segundo Lozano —, enterravam diretamente em covas, cobertas com um monte de terra, colocando por cima uma vasilha e, ao pé, um fogo lento (Serrano, 1936). Sepultura semelhante caracterizava os Guayaki (Bertoni, 1929). Grandes urnas funerárias aparecem também no delta do Paraná (Lothrop, 1932), no alto Paraná (Aparício, 1948; Hanke, 1938), na Zona de Ypané-Nemby (Vera, 1930) e no antigo território dos Itatim (vide Melià et alii, 1987:61-6). Do outro lado do Chaco, no Parapiti, encontra-se novamente o enterro de adultos em grandes vasos de "chica", entre os Chané (Arawak guaranizados), Chiriguano (Tupi-Guarani), e passando destes para os Mataco Vejoz (Palavecino, 1935; Nordenskiöld, 1924).

Mulher Kadiwéu fotografada por Claude Lévi-Strauss em 1936, Serra de Bodoquena, aldeia de Nalike, Mato Grosso.

Dos Mataco em geral se têm, ao contrário, referências a sepulturas aéreas, em plataformas arbóreas, e mais comumente em poços, deixando-se a cabeça do defunto para fora (Palavecino, 1956). Lengua e Choroti enterravam seus mortos nos próprios toldos, a pouca profundidade (Flury, 1956) e os Lule atavam os mortos e os enterravam sentados, em redes (Lozano, 1941). O território charrua evidencia uma cerâmica simples, subglobular sem alças, e seus ritos funerários compreendiam a amputação de dedos em sinal de luto (Serrano, 1930).

Das tribos Guaykuru, os Mocovi enterravam em decúbito dorsal, cobrindo o corpo com ervas (Flury, 1956). Temos também informações detalhadas sobre os Abipón, que amarravam o morto e, sobre a sepultura, espalhavam ramos espinhosos encimados por uma vasilha invertida (Dobrizhoffer, 1822:265). Os dados mais interessantes, porém, dizem respeito aos Payaguá: Azara registra entre eles o mesmo costume dos Mataco, passando na época dele a enterrar o morto de corpo inteiro devido às onças. Sanchez Labrador observou que jamais enterravam em urnas, ainda que possuíssem grandes potes. Colocavam na sepultura cântaros de vários tamanhos, alguns com formato de campânulas e com um apêndice em forma de lâmina de machado ou em forma de uma mão de pilão, fazendo as vezes da alça. Os vasos eram decorados com desenhos negros sobre fundo branco, "semelhantes a caracteres arábicos", segundo o autor. Eram perfurados e colocados uns dentro dos outros. Envolviam o cadáver numa manta e lhe colocavam ao lado as armas. Esses dados apontam para uma vinculação com a arqueologia de Santiago del Estero onde Reichlen encontrou na cerâmica funerária campânulas, com apêndices zoomorfos na parte de cima e um buraco na parte de baixo, cerâmica esta que, por sua vez, indica ligações também com a "cerâmica grossa" do baixo Paraná (chaná-timbú). Outra vinculação com a Argentina é indicada pela existência de clavas de arremesso bumerangóides entre os Payaguá, das quais aparecem formas pré-históricas na região calchaqui (Schmidt, 1949).

Assim, os vales do rio Salado e do rio Dulce (Saladillo) parecem ter constituído desde há muito um corredor de povos, pelo qual os Payaguá e seus congêneres ou antepassados levaram traços culturais calchaqui para as ter-

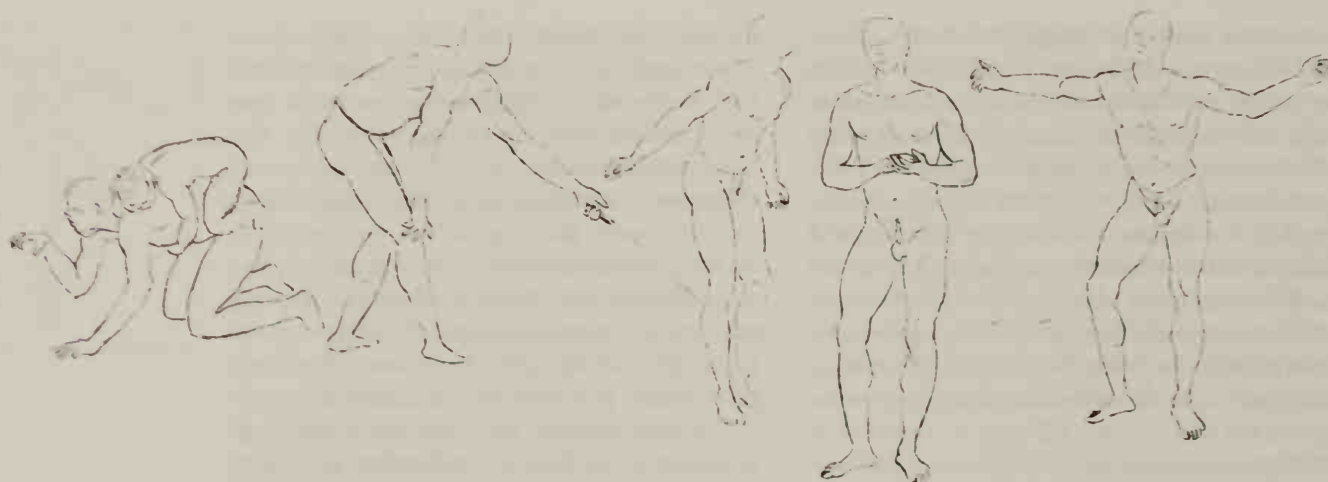
ras mais a leste (rio Paraguai e bacia do Paraná). Um grupo de índios "Calchaqui" habitava ainda, em fins do século XVII, o baixo Salado, nas vizinhanças do forte Soledad. Haviam sido transferidos da região de origem em 1665, para Buenos Aires, e estavam fugindo dos espanhóis rio acima. Ao norte de Santiago del Estero, entre o Salado e o Dulce, habitavam os Tonocoté, cujo idioma era, segundo o seu missionário, padre Bárzana (1574), também falado pelos Lule (Miranda, 1946:655), então na margem esquerda do Salado, rio em que — na época em que escreve Bárzana — também os Chiriguano marcavam sua presença guerreira. Os Tonocoté do século XVI eram horticultores sedentários, e o missionário os descreveu barbudos como os espanhóis, o que pode sugerir, como aliás afirma Métraux (1946:209), que eles sejam os descendentes do povo responsável pela cultura arqueológica de La Candelária (que atesta figuras humanas barbudas). Essa cultura floresceu nessa mesma região, entre Tucumán e Jujuy, e se extinguiu antes da chegada dos espanhóis, provavelmente devido à expansão diaguita. La Candelária também apresenta enterro de adultos diretamente em urnas e, embora a prática de fechar a boca da urna com um alguidar ou vaso invertido fosse comum às duas culturas, o estilo cerâmico é muito diferente do guarani, e mostra influências andinas (Métraux, idem). Para o achado de El Carmen (Vale de Lerma), nessa mesma área, Boman (1908) sugeriu uma origem guarani. Ainda que Willey (1946:663) duvide dessa vinculação, Métraux (1946:ibidem) não descarta uma infiltração guarani esporádica, antiga, para o sul, por terem sido também achados em Makthlawaiya (Missão Lengua) exemplares de cerâmica corrugada.[3] As influências guarani recentes são contemporâneas à conquista e se devem aos Chiriguano.

Na região ao norte de Tucumán e Candelária, na zona compreendida entre o rio Grande (ou Guapay) e o rio Bermejo, a conquista incaica provocou uma intensa aglomeração de gente etnicamente diversa. Apesar de os Incas nunca terem conseguido conquistar a zona tropical e subtropical, as relações que se estabeleceram com grupos que direta ou indiretamente entraram em contato com eles provocaram um certo grau de inter-relação cultural. Por outro lado, os grupos periféricos da zona de influência incaica procuraram estabelecer-se em território que lhes permitisse melhorar as relações com os Incas que se evidenciassem vantajosas para eles. Os Chiriguano-Guarani e os Guarayo-Guarani chegaram a invadir a cordilheira andina, e isto ainda antes da chegada dos europeus.

Esses deslocamentos empurraram os grupos orientais dos Zamuco, Mataco e Tapieté para uma zona mais central do Chaco, provocando por sua vez pressões sobre tribos vizinhas, como por exemplo os Lule-Vilela.

Do lado oriental, a estrada que permitia as trocas entre os Andes e os Xarayes atravessava as "terras chiquetanas" (norte do Grande Chaco). Geralmente eram os índios Arawak que realizavam o intercâmbio de bens, sobretudo no que diz respeito às famosas lâminas de metal de proveniência incaica e que se tornaram conhecidas antes de os europeus ouvirem falar do "Eldorado".

O rio Paraguai representava um limite natural para as populações chaquenhas. A zona do alto Paraguai era, no início da conquista espanhola, densamente povoada por indígenas cultivadores.[4] Alcançaram essa área sucessivamente grupos amazônicos e pâmpidas com economias diversas e diferentes elementos culturais; situação esta que também aí provocou contínuas lutas interétnicas. A zona do rio Pa-

Mulher tatuada. Aquarela de M. Malgras.

Esboços de Hercules Florence, de 1827, para um quadro representando danças e jogos Bororo. Vê-se à esquerda o jogo de imitação do tamanduá, carregando o filhote às costas.

raguai era por sua vez dominada por diversos grupos guarani, os quais, sendo horticultores, não tinham grande interesse pelas pouco férteis terras chaquenhas. Ainda assim, os contatos entre os habitantes do Chaco e os Guarani também foram hostis. A hostilidade chegou ao auge pouco antes da chegada dos espanhóis, e é provável que esta seja a explicação para o fato de a influência cultural dominante sobre as tribos chaquenhas ser a arawak e não a guarani (Susnik, 1972:89).

As correntes migratórias arawak levam para o Mato Grosso, sem passar pelo Chaco, os Pareci; o ramo "huana" (Chané-Guaná) entra no Chaco pelo alto Madeira, precedendo na região os Chiriguano-Guarani; e dando-se a penetração dos Ceritococis-Chané pelo rio Miguel (Susnik, 1972).

Das tribos chaquenhas, são as do grupo Guaykuru, de língua Mbayá, que evidenciaram maior mobilidade. Dos outros grupos étnicos se destacam os Lengua, os Maskoy, os Zamuco e os Mataco.[5] Antes de entrarem em contato com os povos andinos, com os Arawak e com os Guarani, os povos do Chaco eram simples coletores nômades, caçadores e pescadores. Vestiam mantos de couro pintado e viviam em frágeis cabanas. Não conheciam a tecelagem, nem a fabricação de cestos, mas eram muito hábeis na confecção de bolsas trançadas, habilidade que sobrevive até hoje. Reagrupavam-se em pequenos bandos constituídos de poucas famílias. Os ritos mágicos visavam expulsar e controlar os maus espíritos. Os xamãs obtinham seu poder dos espíritos familiares e a sua vocação era espontânea. Celebravam-se ritos pubertários para meninas e meninos.

Tanto do ponto de vista cultural quanto econômico, o Chaco é uma zona de transição entre a planície da bacia amazônica, a planície argentina e a zona subandina.

As culturas confinantes de todas essas regiões se misturam no Chaco, produzindo um novo tipo de civilização. Os contatos freqüentes com os povos andinos contribuíram para a difusão na área de alguns traços andinos (como, por exemplo, os elementos quíchua e aymara que reencontramos na mitologia chaquenha; vide Métraux, 1946:210).

A PENETRAÇÃO ESPANHOLA PELO RIO DA PRATA E A MOVIMENTAÇÃO DOS GRUPOS INDÍGENAS

O interesse dos espanhóis pela região do Chaco explica-se por ela representar um caminho mais curto para as ricas terras peruanas, partindo a primeira expedição de terras hoje brasileiras, chefiada por Aleixo Garcia (entre 1521 e 1526), acompanhado de 2 mil Guarani e alguns espanhóis. Garcia atravessou o Chaco boreal, atingindo os contrafortes andinos, habitados pelos Chané. Encontrou aí muita riqueza, chegando a enviar ao litoral de Santa Catarina muitas peças de ouro e prata; ele mesmo não voltou, morto pelos índios. Os Guarani que o acompanharam recuaram para o Paraguai, estabelecendo-se entre Chané e Tarapecosi (Chiquitanos).

Em 1527, Sebastião Caboto partiu do forte "Sancti Spiritus" no rio Paraná, mas a hostilidade dos índios o obrigou a voltar. Em 1535 Juan de Ayolas subiu o Paraná e o Paraguai, estabelecendo contato com os Payaguá e fundando o forte de Nuestra Señora de la Candelaria. Entre os Payaguá encontrou um índio

que havia estado a serviço de Aleixo Garcia e que lhe deu informações que o animaram a seguir para ocidente em busca dos tesouros que haviam atraído Garcia. Deixou em Candelaria Domingo Martinez de Irala, que anos depois (1540) partiu à sua procura, desistindo a meio caminho ante a notícia da morte de Ayolas pelas mãos dos Payaguá. Irala se transfere para Asunción (fundada em 1537), deixando Buenos Aires abandonada.

Em 1542 chega ao forte de Assunção, também a partir do litoral catarinense, Nuñez Cabeza de Vaca, com o propósito de pacificar os índios Agaces, e de organizar uma expedição contra os Guaykuru. Enviou Martinez de Irala para a região dos Xaraies, enquanto ele próprio se dirigiu para oeste, retornando no entanto, devido às dificuldades encontradas.

Mais tarde, Nuflo de Chavez efetuou duas outras expedições, uma na região habitada pelos Mbayá e a outra subindo o Pilcomayo. Em 1548 Martinez de Irala chefiou uma expedição que chegou ao lugar onde mais tarde Chavez fundaria Santa Cruz de la Sierra. Em 1553, Irala e Chavez tentaram voltar ao oeste pelo Chaco, mas tiveram que desistir, morrendo Irala três anos mais tarde na cidade de Asunción. Já então um lento processo de colonização do Chaco estava em curso, tendo como pioneiros Nuflo de Chavez e Andres Manso, que disputariam entre si o poder.

Em 1559 Chavez fundou, no rio Piray, Nueva Asunción, cujo nome mudou mais tarde para Barranca, e em 1561 fundou Santa Cruz de la Sierra, nas cabeceiras do rio São Miguel, afluente do Itonamas, empreendimentos que abrem a comunicação entre a bacia do médio Paraguai e os Andes. Andres Manso fundou em seguida Santo Domingo della Nueva Rija, mais tarde destruída pelos Chiriguano, numa luta em que morreram Manso e todos os seus companheiros. Chavez voltou a Asunción e ainda realizou outra expedição ao Chaco até Santa Cruz, sendo morto pelos índios numa aldeia de Chiriguano, no caminho de volta. Zorita funda San Lorenzo no rio Guapay, próximo à Barranca. Essa povoação cresce, enquanto Santa Cruz se despovoa. San Lorenzo toma, assim, o lugar de Santa Cruz de la Sierra.

Quando os conquistadores espanhóis conseguiram atravessar o Chaco e alcançar o Peru, ele já estava sob o domínio de Pizarro. Ainda que o Chaco tenha perdido, assim, o interesse que representou como via para alcançar o "Eldorado", a colonização do Chaco se reiniciou poucos anos depois, nas regiões confinantes, a oeste e a sudoeste, com a fundação das cidades de Santiago del Estero (1563), San Miguel de Tucumán (1564), Esteco (1567) e Santa Fé (1573). Em 1585 o governador d. Alonso de Vera y Aragón fundou Concepción del Bermejo, detruída em 1631 pelos Chiriguano.

No fim do século XVI os espanhóis ocuparam mais sistematicamente as regiões periféricas do Chaco, fazendo expedições de reconhecimento a seu interior, mas a tentativa de pacificar os índios a fim de abrir um caminho para o Peru se viu frustrada.

Mulher Chamacoco, capturada pelos Guaycuru e tatuada à maneira deles. Eles a venderam ao comandante de Albuquerque por duas garrafas de aguardente. Nanquim a pena de Hercules Florence.

Índio Guató, caçador do comandante de Albuquerque, chamado Tohé. Nanquim a pena de Hercules Florence.

Naturalmente a conquista provocou violentas pressões sobre toda a região, determinando grande movimentação de povos indígenas, levando a seu decréscimo e ao extermínio de tribos marginais à área chaquenha. Na orla marítima, os Cario, sujeitadas as suas parcelas Jaguarón e Tobati em 1536, após uma grande batalha em Ytá, passaram a ser chamados, desde então, de Guarani, continuando a ser reduzidos nos anos seguintes. Começaram a ser utilizados largamente pelas expedições espanholas, como reforços, como guias e intérpretes.[6] Como já havia notado Serrano (1930), seu estabelecimento no delta do Paraná se dera numa época próxima à da conquista e o seu número aí alcançava, segundo alguns autores, 40 mil indivíduos. Expandiram-se do delta para o médio Paraná, ocupando principalmente o Paraná de las Palmas, e há notícias de que os Chaná-Timbu (autores da chamada "cerâmica grossa" do Paraná) tinham Guarani entre eles como escravos e como intérpretes. Com a penetração dos espanhóis, no século XVI, o deslocamento dos Guarani para oeste empurrou outros povos mais para o interior. Povos Guarani também se encontravam em toda a área oriental do rio Paraguai, até perto das margens do rio Paraná (área de peregrinação dos Ofayé, de língua Jê). A leste do Paraná dividiam as terras com os Guayaná, prováveis ancestrais dos Kaingang.

Na época da fundação de Assunção, havia espessas matas, desde a vizinhança dessa vila, estendendo-se para leste até a planície de Ñu-Guazu. Essas matas ofereciam condições ideais para os horticultores guarani e serviam inicialmente de proteção contra os ataques dos Guaykuru. Mais tarde, durante a segunda metade do século XVII, os Guarani do norte (ou Itatin) foram, contudo, empurrados para o sul por esses aguerridos indígenas que se deslocaram do Grande Chaco para as barrancas do Paraguai (Susnik, 1972:89). Os Guaykuru eram as tribos mais extensamente distribuídas na parte meridional e central do Chaco. Compreendiam os Abipón, Mocovi, Toba, Pilagá, Payaguá e os Mbayá. Os Mbayá ocupavam o território mais setentrional, e em 1767 se achavam divididos em: Apacachodegodegi, Lichagotegodi, Eyibegodegi e Gotogegodegi, na margem oriental do Paraguai;[7] e em Guetiadegodi e Cadiguegodi ainda na margem ocidental do Grande Chaco (Labrador, 1910, 1:255-74). No Chaco boreal centro-ocidental, nos montes da "grande selva", dominavam os Chiquitos e os Gorgotoquis (etnias de tipo orinoquense, segundo Susnik). Reduzidos estes pelos jesuítas no século XVIII, um contingente considerável de Maskoy ocupou a área que antes era deles. Uma parcela desses Maskoy, os Kashkihá, também recebe o nome de "Guanás", mas não deve ser confundida com os "Guaná de Miranda", etnia Arawak que se desloca, a partir do século XVIII, do Chaco para as terras sul-mato-grossenses.

A introdução do cavalo não favoreceu a colonização, pois permitiu aos índios que o adotaram nas ações armadas, num território por eles muitíssimo bem conhecido, superioridade frente aos brancos, além de dar-lhes uma liderança em alianças defensivas intertribais com outros grupos que não se tornaram cavaleiros.

A CATEQUESE E O AVANÇO DA COLONIZAÇÃO DO SÉCULO XVI AO XIX

Os primeiros jesuítas, Juan Solano, Manuel de Ortega e Thomas Filds, chegaram a Assunção em 1588. Fundadas as vilas espanholas de Ciudad Real (próxima à foz do Piqueri, 1554) e de Villa Rica (entre o Piqueri e o Ivaí, em 1609, e depois transferida para a foz do Curimbataí no Ivaí), os jesuítas obtêm permissão para missionar no Guairá, estabelecendo aí treze reduções, além das do Uruguai. Em 1635, a Audiência de Charcas[8] concede aos jesuítas autorização para evangelizar o Chaco. O propósito era o de fundar reduções sobretudo no caminho entre Tarija e o Paraguai. Mas houve também expedições que visavam estabelecer missões na fronteira ocidental (Salta) e na oriental (Santa Fé). Em 1587, dois jesuítas, Diego Samaniego e Diego Martinez, estabeleceram-se em San Lorenzo (Santa Cruz). O primeiro missionário a penetrar a mata chaquenha foi o padre Alonso de Bárzana que, em 1587, começou a conversão dos Lule, alcançando mais tarde as margens do rio Bermejo. Foi seguido, em 1591, pelos padres Juan de Atianza e Francisco de Angulo. Nesse mesmo ano Bárzana inicia a catequese dos Toba, a partir da aldeia dos Mataráes (índios de língua Tonocoté, com influências arawak na cultura).

No Chaco, os centros de irradiação da ação inaciana foram as vilas quinhentistas de Tucu-

mán, Santiago del Estero e Esteco,[9] mas inicialmente não tiveram muito sucesso. Caçadores nômades como eram em sua maioria as tribos do Chaco, resistiam mais do que os Guarani à idéia de serem reduzidos. Assim, é no Paraguai e no Nordeste argentino (Missões) que a Companhia de Jesus tem mais sucesso, estabelecendo nessas regiões um verdadeiro "Estado jesuítico", no dizer de Muratori (1983:19), entre 1609 e 1768.

Contudo, no século XVIII, com as violências praticadas contra os índios e o avanço da colonização, alguns grupos acabaram aceitando o estabelecimento em missões. Em 1716, Jean-Baptista Zea inicia a evangelização dos Zamuco, reunidos em aldeamentos em 1718, ainda que nessa mesma época a tentativa de reduzir os Chiquitos fracassasse. Em 1743, os Mocovi, cavaleiros belicosos e muito numerosos, buscam a paz com os espanhóis, exigindo destes, para se deixarem reduzir (nas aldeias de San Javier e em outras), que lhes dessem gado para criar (Susnik, 1972:91). Esta era, aliás, a condição que os índios geralmente impunham. Em 1747, fundam-se as missões de San Jeronimo, San Fernando e Timbó do Rosário, com índios Abipon, Mocovi e Toba.

Em 1750, o tratado de Madri garante aos portugueses praticamente todas as terras que haviam conquistado, não sem causar graves problemas para os jesuítas que, além disso, são logo depois expulsos da América.

São substituídos principalmente pelos franciscanos, os quais só tiveram bastante êxito nos estabelecimentos do alto rio Salado, entre os Chané, em particular.

Em 1780 d. Francisco Gavino Arias fundou as reduções de San Bernardo e de Santiago, cuja direção foi confiada a franciscanos e que foram posteriormente abandonadas devido aos freqüentes ataques dos Mocovi.

Em 1780, por ordem do vice-rei Vertiz, partiu de Salta uma expedição sob o comando do coronel Gavino Arias. Após dois meses de marcha seguindo a margem esquerda do rio Bermejo, num lugar chamado Concayé, fundou-se, com índios Mocovi, a redução de Nossa Señora de los Dolores de Concayé, que existiu até 1810.

Em 1748 foi fundada San Jeronimo, onde se encontra hoje a cidade de Reconquista. A expedição tinha saído de Santa Fé sob o comando de Francisco de Vera Mujica, acompanhado do padre Diego de Orvegoso e um grupo de soldados. No lugar escolhido havia cinco "parcialidades" de indígenas (com um total de 139 pessoas), que haviam decidido viver como cristãos. Em 1789 ela estava totalmente decadente. Sorte análoga tiveram as reduções de Concepción e de Rosario, fundadas respectivamente em 1749 e 1763. A única redução que escapou desse destino foi a de San Fernando, que perdurou até 1768 e deu origem à cidade de Resistência.

A RESISTÊNCIA GUAYKURU

OS EVUEVI-PAYAGUÁ "DONOS DO RIO"

A excelente sistematização de dados sobre essa etnia de Max Schmidt (1949), o trabalho de Métraux (1946) e, mais recentemente, de Susnik (1978) são fundamentais para o conhecimento dos Payaguá. Das fontes primárias e de trabalhos mais antigos, destacam-se: para o século XVI, Schmidel (1903 [1534-54]) e Cabeza de Vaca (1987 [1524]); para o século XVIII, Sanchez Labrador (1910-7 [1767]), Azara (1809 [1781-1801]) e Rengger (1885 [1818-26]).

A parte meridional dos Payaguá aparece referida, desde os primeiros contatos: são os Agaces,[10] "Aigas" ou "Aigéis" na grafia do alemão Schmidel, que, para os Payaguá, registra o etnônimo "Payembos".

A parte setentrional, conhecida já na primeira metade do século XVI pelo nome de Payaguá, também foi chamada Tacumbu[11] e, mais tarde, Sarigué, Zarigué, ou mesmo "Cadiqués".[12] Eram também Payaguá os "Lengua" de Aguirre e de Azara (Schmidt, 1949:251).

A autodenominação, no entanto, é Evuevi ou Euébe (registrada por Boggiani), significando "gente do rio", "gente da água". Efetivamente, os Payaguá eram os mais hábeis canoeiros de todo o Chaco. Em tempos pré-históricos, com área de perambulação mais ao sul, seguiram o rumo migratório geral dos povos Guaykuru em direção ao norte e, uma vez incorporada a canoa como elemento cultural (canoas monóxilas, leves e rápidas), passaram a dominar todo o rio Paraguai, desde o afluente Bermejo até a ribeira dos Guaxarapos (Guachis ou Guachicos; Susnik, 1978, I:22-3), povo também canoeiro, que os havia precedido na migração e que lhes oferecia uma barreira no alto Paraguai.

Com o sustento baseado na pesca, complementada pela coleta (mel, frutas de algarrobo, arroz selvagem no alto Paraguai), especializaram-se na pirataria fluvial. Seus assaltos visavam fazer reféns que lhes pudessem propiciar um resgate em produtos de outras culturas, e para tanto usavam também torturar seus prisioneiros. Suas vítimas tradicionais, tanto no delta do Paraná como na margem esquerda do Paraguai, eram os Guarani que, por sua vez, os intimidavam pela antropofagia ritual, costume estranho aos Guaykuru.

Na época da cheia dos rios, subiam os afluentes orientais do Paraguai (Munduvirá, Ypané, Jejui e Apa), tanto para a pesca do pacu e do surubim, como para pilhar e aprisionar Guarani. Durante os anos de 1640 a 1660, os Payaguá assaltaram, entre outras, as aldeias dos Tobati e dos Atyra. Em 1663, atacaram os Aguaranambi (junto aos Tarei e Caaguasú) que estavam em vias de mudança para o Ypané, devido aos ataques dos bandeirantes de 1647 (Susnik, 1965, vol. II:189 s.). Subiam pelo Apa até uma localidade chamada Ayagiyaga pelos Mbayá, onde atacavam os Guarani dos ervais, queimando as cargas de mate e capturando os índios para resgate (Susnik, 1978, I:106).

Esta inimizade entre as tribos Guaykuru e Guarani aparece, desde o início da colonização, como um fator complicador das relações que se estabelecem com os conquistadores. Explica também o bilingüismo payaguá-guarani comum aos homens payaguá.

Os grupos locais mantinham contato entre si, mediante visitas periódicas em que ocorriam — como acontece entre vários povos de *ethos* guerreiro — lutas e trocas rituais. Alianças matrimoniais implicando obrigações mútuas constituíam outro modo de obterem retribuições e serviços e estabelecerem relações sócio-políticas amistosas com o Outro, o que levou os caciques Abacoten dos Agaces e Tamatiá dos Sarigué a oferecerem suas filhas, respectivamente, a Irala e a Ayolas. O produto espanhol que mais interessava aos Payaguá era o ferro, para fabricarem machados que possibilitassem a confecção mais rápida de canoas, e para pontas de flechas.

Já Sebastião Caboto fora atacado pelos Agaces, que lhe deram combate no rio Paraguai com trezentas canoas. Como os espanhóis desde cedo utilizaram os Cario-Guarani como guias e intérpretes, estes sempre pressionaram seus aliados a dar combate aos Agaces e, posteriormente, aos Payaguá. Após os primeiros enfrentamentos, três chefes agaces (Abacoten, Tabor e Alabos) se apresentaram a Irala, selando a paz com os espanhóis. Rompem-na, contudo, toda vez que seus pedidos não são atendidos. Além disso, os problemas com a parte setentrional continuam, em parte pelo mesmo motivo (o que custou a vida de Ayolas), em parte porque se sentiam os donos do rio e queriam fechá-lo ao avanço europeu.

Após a morte de Ayolas, os Payaguá, temendo represálias, abandonam Candelaria (sua base tradicional de operação), retirando-se mais para o norte, onde iriam se aliar aos Mbayá-Guaykuru, outro grupo chaquenho que, desde os primeiros tempos, amedrontou os europeus. Em 1588, uma expedição punitiva desaloja os Payaguá do Tacumbu, para onde só voltariam no século seguinte, quando recebem novo ataque dos espanhóis (1623), que lhes destroem quarenta canoas, matando cem índios. Os Payaguá, juntamente com os fugitivos Agaces, se concentram em seguida na altura da foz do rio Ypané. Os mapas do século XVII mencionam um "rio de los Payaguás", também chamado "Verde", afluente da margem ocidental do Paraguai, a cerca de 23° de latitude sul, do lado oposto da foz do Ypané. Aí esperam os barcos, ora atacando-os por trás, ora oferecendo-se como guias de navegação para atacar em momento oportuno, mas fazendo incursões também rio abaixo, até Corrientes e Santa Fé.

Resistem às tentativas de conversão. Em 1703 matam os missionários Bartolomé Ximenes, Juan Bautista Neumone e outros jesuítas com seus neófitos Guarani. Em 1715 também são mortos os missionários Joseph Arce e Bartolomé Blende, nas vizinhanças do Castilho de Ildefonso, onde havia uma concentração de Sarigué. Em 1717, outra sangrenta expedição contra os Payaguá é organizada por Diego de los Reyes Balmacedo. Em 1747, eles ainda atacam Ytaty, no Paraná, pouco acima da confluência com o Paraguai (27°17'S) e, no ano seguinte, a missão de Santa Lúcia.[13]

OS PAYAGUÁ E A EXPANSÃO PAULISTA EM TERRAS DE MATO GROSSO (SÉCULOS XVIII E XIX)

Com o deslocamento dos Guaxarapos para leste, entrando pelo rio Mbotetey (Miranda), os

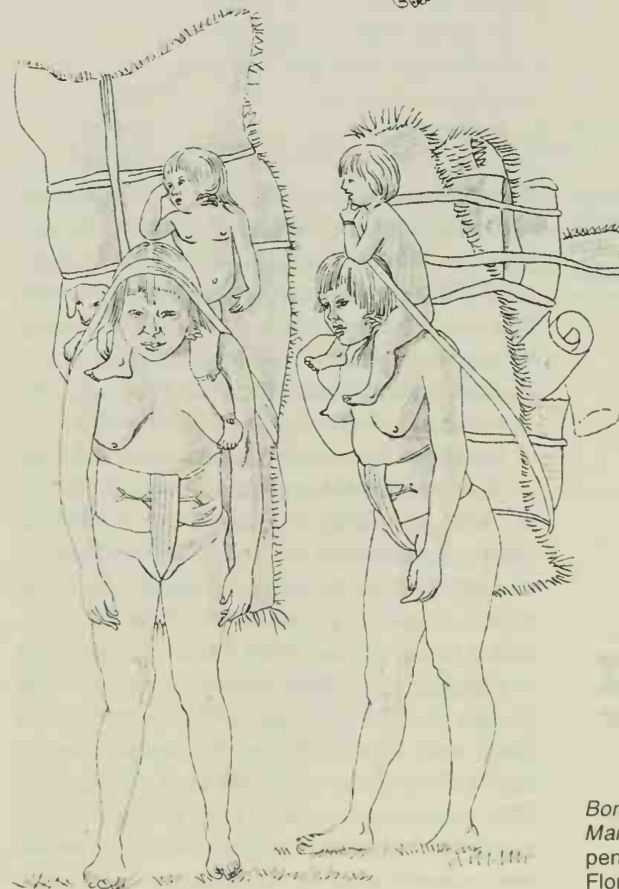
Payaguá avançam até o rio Cuiabá. É nessas suas incursões pelas terras do leste do Paraguai que assaltam as monções paulistas, durante o século XVIII.

A ligação da região periférica ao Chaco com o litoral brasileiro era conhecida desde as primeiras expedições de conquista,[14] mas desestimulada (chegou a ser proibida) pela Coroa espanhola, que procurava firmar a colonização pelo rio da Prata e Paraguai, para garantir o acesso ao lendário "Candire" dos primeiros tempos. Os jesuítas castelhanos, por sua vez, subiram o Uruguai e o Paraná, à procura de lugares mais afastados de Assunção, onde pudessem reunir seus catecúmenos sem que colonos aventureiros os arregimentassem para o trabalho e a guerra.[15] É o que almejavam também os jesuítas de Piratininga que, no entanto, tiveram denegadas as suas reivindicações para se internarem para SO para as terras dos Carijó, tão promissoramente reduzidos pelos seus irmãos de ordem castelhanos.

Os paulistas, no entanto, desde cedo se aventuraram para o interior, para as terras a oeste do Paraná[16] e para as hoje paranaenses.[17]

A frente mineradora paulista se inicia no Mato Grosso em 1718, com a descoberta de ouro em Coxipó-Mirim (Cuiabá). As expedições levavam cinco meses de Porto Feliz (antes Araritaguaba) até Cuiabá, o mesmo tempo das viagens às Índias (daí provavelmente o nome de "monções"). As canoas seguiam o Tietê até a foz, depois o Paraná até o Pardo, subindo este até o varadouro (divisor de águas Paraná-Paraguai) onde, em 1725, foi fundada a fazenda de Camapuã. Seguiam-se depois os rios Paraguai, São Lourenço e Cuiabá, roteiro que, no século seguinte, ainda faria Hércules Florence.[18]

O trecho até a foz do Pardo não apresentava grandes perigos. Os índios que freqüentemente avançavam por esse rio, ameaçando Camapuã, aparecem referidos como Caiapós. Tinham sua base na barra do rio Verde e esperavam as monções geralmente no Itapira (Taunay, 1981:81). Passada a foz do Coxim no Taquari, as monções entravam em terra guaykuru. Esses índios cavaleiros estenderam suas correrias desde o Iguatemi até o Taquari. Os Payaguá se concentravam sobretudo no Paraguai.[19] A tática usada era a de emborcar as embarcações, para molhar armas e munições.

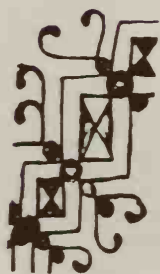
Vila Maria, Bororo, 1827, Nanquim a pena de Hercules Florence.

Bororos de Vila Maria. Nanquim a pena de Hercules Florence.

Bororo e mulher. Setembro de 1827. Nanquim a pena de Hercules Florence.

Desconhecidos dos paulistas até 1725, eram os Payaguá mais temidos por estes do que os próprios Mbayá-Guaykuru. Foram derrotados em 1734 (morrendo seiscentos deles e sendo 266 escravizados), por uma expedição paulista, a que se juntou um contingente bororo, chefiado por Antonio Pires de Campos, que se tornara chefe dos Bororo (Viertler, 1990:35).

Na segunda metade do século XVIII, a resistência payaguá começa a diminuir. Torna-se chefe dos Payaguá, Epilig Iyegí, o filho de um cacique Mbayá com uma índia Payaguá, a qual o educa em Assunção onde é batizado com o nome de Lorenzo. Em 1754, o governador Jaime de San Justo firma as pazes com os Payaguá. Em 1766 os Payaguá setentrionais pedem asilo na redução de Belém, na foz do Itati, onde são acolhidos. Muitos se transladam, aos poucos, para Assunção, onde, em 1791, se comprometem "a viver tranqüilos". No século XIX, segundo Rengger, nenhum problema representavam os Payaguá para o governo de Francia e, no fim do século, só restavam deles cinqüenta pessoas (Boggiani). Como em quase todos os confrontos dos colonizadores com os indígenas na América, a "pacificação" foi um eufemismo para extermínio.

Um dos mais importantes relatos de viajantes do século XIX, para a região mato-grossense, é o de Florence (1948:120). Refere o temor que ainda causam os Mbayá-Guaykuru, que contariam, segundo informações locais, 4 mil homens em armas. Florence menciona (e desenha) uma expedição fluvial saindo de Cuiabá para dar combate aos índios-cavaleiros, cujas hordas tinham amedrontado cem anos antes os próprios bandeirantes. Mas, somente no fim do século XVIII eles haviam começado a se fixar definitivamente na margem esquerda do rio Paraguai, entre a chapada de Bodoquena e os rios Aquidavã, Neutaka, Nabileque e Paraguai. Em Cuiabá, Florence retrata índios Xamacoco, Guaná e também muitos Bororo,[20] dando descrições deles nem sempre livres de preconceitos. Dos Guató, índios canoeiros do rio São Lourenço (1948:149), que viviam de caça e pesca, plantando apenas algumas raízes e bananas, refere o comércio com os brasileiros (trocando peles de onças ou canoas por facas e outras ferramentas) e avalia a tribo em trezentos indivíduos. Recolhe informações, no entanto, da existência de 2 mil, numa aldeia situada na baía do Guaíva. A região do alto Paraguai, que tem como centro as lagunas fluviais de Guaíva (ou Gaíba) e de Uberabá, é justamente a área tradicionalmente habitada pelos Guató, conhecidos desde a expedição de Azara. E é nessa região que, poucas décadas após a viagem de Florence, Castelnau (1850-9 [1846]) os encontra e recolhe deles um pequeno vocabulário. Ainda que não se possa avaliar se as informações obtidas por Florence eram fidedignas, tudo indica que a diminuição da população Guató foi drástica na segunda metade do século: Max Schmidt (1942 [1901]) registra na área um total de apenas 46 indivíduos desse grupo, e recolhe informações sobre extermínios causados por epidemias de varíola.

Em 1826, partiu de Porto Feliz a última expedição histórica organizada pelo barão de Langsdorff. O tráfico para Cuiabá continuava cada vez mais escasso, até 1836, ano em que cessou de todo, devido às febres tifóides que dizimavam as tripulações e ainda porque se

abria comunicação mais fácil, a vapor, pelo rio Paraguai (Nóbrega, 1978:65-6). Por outro lado, a partir de 1819 inicia-se o "ciclo do muar". É a frente pastoril que avança, por volta de 1830, do "triângulo mineiro" em direção aos "campos da Vacaria", e que aos poucos promove o povoamento da região pelos colonizadores, consolidando-se este, no entanto, somente após a guerra do Paraguai (1869), com a fixação na área de grupos de antigos soldados.

OS MBAYÁ-GUAYKURU E SUAS RELAÇÕES COM OS POVOS VIZINHOS

As fontes bibliográficas mais importantes para o estudo dos Mbayá e de seus "vassalos" (Guaná, Xamacoco) são, no século XVI, Cabeza de Vaca; no século XVIII, Azara (1781-1801), Furlong e Camaño (1778), Labrador (1770); no século XIX, Rengger, Rivasseau, Boggiani, Bach. No século atual, fizeram trabalho de campo entre os Terena Roberto Cardoso de Oliveira e Fernando Altenfelder Silva, além de Kalervo Oberg. Ótimos trabalhos de síntese constituem os escritos de Métraux e, mais recentemente, os de Branislava Susnik.

O designativo Guaykuru era dado pelos Guarani a todas as tribos caçadoras coletoras a oeste do rio Paraguai. Generalizou-se depois para os povos da família lingüística Mbayá, classificados como pampidas e de provável origem mais ao sul (Patagônia).

A vassalagem de tribos vizinhas pelos Mbayá-Guaykuru é anterior à conquista, uma vez que já a havia observado Ulrich Schmidel, na sua viagem pelo Chaco em 1542. A adoção do cavalo pelas tribos Guaykuru permitiu-lhes contudo um raio de ação mais amplo e, ante a violência da conquista européia, uma resistência que outras tribos dificilmente poderiam oferecer.

Nos campos abertos, um ataque de cavalaria Guaykuru era o desastre mais temido pelos bandeirantes. Montando sem sela, agarrando-se à crina do animal, o corpo inclinado para o lado a fim de não constituir alvo fácil, os índios cavaleiros avançam em formação cerrada, munidos de boleadora e lança. Por isso mesmo, tribos indígenas agricultoras, mais indefesas, passaram a aceitar a proteção de grupos eqüestres, cuja grande mobilidade lhes permitia, além disso, intermediar o escambo de produtos entre os europeus e os indígenas, e entre culturas indígenas diferentes.

Encontramos duas áreas distintas em que povos Arawak estavam avassalados por outros grupos: a primeira, ao norte do Chaco ocidental, é a dos Chané, cuja dominação pelos Chiriguano (Tupi-Guarani) era de caráter violento.[21] A outra, no alto Paraguai, é constituída por grupos aparentados aos Chané, mas designados como "Guaná", avassalados pelos Mbayá, caracterizando-se por relações mais de simbiose do que de sujeição violenta. Os Mbayá não conheciam a antropofagia ritual e, como muitos outros caçadores, tinham mecanismos de adoção-integração rápida dos seus cativos. Estes eram, aliás, de preferência Xamacoco, mantendo os Arawak sua unidade político-econômica, e articulando-se com os Mbayá por meio de visitas periódicas destes, durante as quais os "senhores" cavaleiros tinham obrigação moral de presentear seus anfitriões com o que estes deles exigissem.

As hostilidades de fronteira entre grupos lingüísticos diferentes fazem parte de um mecanismo de controle territorial muito generalizado, e as reações indígenas à conquista devem ser entendidas dentro dessa dinâmica, de que tanto espanhóis como portugueses procuraram se aproveitar em benefício próprio.

A sujeição dos Guarani pelos espanhóis logo nos primeiros anos das incursões no Prata, fazendo desses índios guias, intérpretes e integrando-os como guerreiros em suas expedições, tem como contrapartida a hostilidade dos Guaykuru, contra os quais os próprios Guarani exigiam dos espanhóis "expedições punitivas", das quais participavam de bom grado.

Foi só pouco antes de sua expulsão que os jesuítas conseguiram iniciar a catequese entre os Mbayá. Em 1760, o padre Sanchez Labrador fundou a missão de Nuestra Señora de Belén. O jesuíta Francisco Mendez missionou no Itapucu, entre os Lichagotegodi.[22]

O ódio dos Mbayá aos espanhóis era mais forte do que a inimizade com os portugueses. A memória de muitas traições[23] e o avanço castelhano pelo alto Paraguai fizeram com que, ameaçados tanto pelos espanhóis quanto pelos portugueses, se decidissem por pedir paz a estes últimos. Dois chefes dirigiram-se, para tanto, a Vila Bela em 1791, respeitando desde então a paz firmada. Como as expedições militares contra os Mbayá por parte dos espanhóis continuaram (em 1796 e nos anos se-

guintes), "os Uatedéo, os Ejuco, os Cadiueo[24] e outras hordas se transferiram dos seus antigos pousos junto às colônias espanholas e especialmente da vizinhança do forte Bourbon ou Olimpo, para o território de Albuquerque, ao passo que aqueles do rio Mondego se puseram sob a proteção do forte português de Miranda, construído para defesa das supostas ameaças espanholas" (Boggiani, 1945:266).

Os portugueses, por sua vez, reconhecendo que a aliança com os Mbayá lhes seria de grande valia para garantir contra os espanhóis suas conquistas (nos domínios de Miranda, Coimbra e Albuquerque), não pouparam esforços para conquistar-lhes confiança. No século XIX, ainda que Florence registrasse umas últimas expedições contra os Guaykuru,[25] as relações com os portugueses se tornaram menos tensas e um chefe mbayá, Tacalaguana, chegou a ser reconhecido como oficial superior do exército pelo governo do Brasil, e freqüentemente presenteado.

As relações dos Mbayá com o Paraguai no século passado, são resumidas por Boggiani como segue:

"Durante a ditadura do dr. Francia (1814-1840) os Mbayá continuaram a devastar o departamento e a cidade de São Salvador, estendendo as ruínas até os arredores de Conceição. O antigo forte de São Carlos, na margem esquerda do rio Apa, sendo insuficiente para conter as suas correrias, a administração do presidente don Carlos Antônio Lopez, que sucedeu àquela do dr. Francia, estabeleceu uma boa linha de defesa formada de dez fortes apoiados à esquerda do rio Paraguai e à direita, a sessenta léguas, nas montanhas de Este, seguindo o curso do rio Apa" (1945:267).

OS KADIWÉU DE MATO GROSSO DO SUL E A GUERRA DO PARAGUAI

Quanto à guerra do Paraguai, escreve Boggiani: "Na guerra do Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai, em 1865, os Caduveos, instigados e armados de fuzis pelos brasileiros, penetraram no rio Apa, assaltando as aldeias e os exércitos paraguaios. Atacaram finalmente a aldeia de São Salvador, que saquearam e destruíram, voltando carregados de presa, composta em grande parte de fazendas, armas e munições tomadas ao inimigo, entre as quais figuravam muitos terçados que em 1879 os Caduveo ainda levavam constantemente pendurados à cintura. Depois dessa guerra o Brasil reforçou sua influência sobre os Mbayá que, atraídos pelos presentes recebidos das autoridades do Império, visitam anualmente Corumbá, Coimbra e Albuquerque, onde trocam os

Confluência do rio S. Lourenço e o Paraguay, 27 de dezembro de 1826. Índios Guatos. As mulheres usam saias que os Guatos trocam com os comerciantes por peles de onça. Os Guatos são pescadores e caçadores. Eles são mais francos que seus vizinhos. Aquarela e nanquim a pena de Hercules Florence.

seus trapos por pólvora, panos, facas e outras coisas: lá são atraídos com presentes de fuzis antigos, de uniformes de refugo e diplomas de oficiais do exército imperial" (ibidem).

Pelo registro de Rivasseau (1936:94), o ataque a San Salvador (algumas léguas abaixo da foz do Apa) teria ocorrido bem antes da guerra do Paraguai. Seja como for, é justamente o grupo kadiwéu que, na primeira metade do século XVIII (quando ainda na margem chaquenha do rio Paraguai), se aliava com freqüência aos Payaguá, tendo assim uma longa tradição de luta contra os espanhóis e os Guarani. Não é de estranhar, pois, que tivessem lutado ao lado dos brasileiros, no conflito. Cavaleiros exímios, grandes guerreiros, sofreram contudo muitas baixas, uma vez que, como relata Taunay (1874), eram-lhes confiadas as missões mais difíceis. Sob as suas ordens serviram também uma parcela dos seus aliados Guaná.[26] Destes últimos, apenas os Terena conseguiram sobreviver no pós-guerra como grupo étnico; dos Mbayá, apenas os Kadiwéu.

Embora tendo permanecido apenas duas semanas entre os Kadiwéu, Rivasseau fez interessantes observações[27] sobre as relações com os fazendeiros vizinhos, as perseguições que lhes movia o dono da fazenda Barranco Branco (Malheiros)[28] e o início da manipulação dos índios pelos políticos locais.[29] Percebeu-se que os sentimentos dos Kadiwéu em relação aos portugueses como um todo eram antes ambíguos do que de hostilidade generalizada. Mantinham os Kadiwéu relações amistosas com o português Braga e sua família, da fazenda Santo Antonio de Nabileque (Rivasseau, idem:216). O quadro que se apresenta na época de Rivasseau e Boggiani é o de um povo numericamente reduzido, que desenvolve alianças estratégicas com uns ou outros, procurando preservar o último refúgio a que haviam sido empurrados pelo avanço da colonização.[30]

No século atual, Lévi-Strauss e Darcy Ribeiro, em particular, dedicaram à arte kadiwéu interessantes estudos, abrangendo a obra de Ribeiro também os outros aspectos da cultura (religião, mitologia). Quando Ribeiro os visitou, em 1947, somavam apenas 235 indivíduos, o que indica uma estabilidade na população, pois Boggiani, na virada do século, os havia estimado em duzentos.

Após uma longa história de lutas somente os Kadiwéu tinham conseguido manter sua identidade enquanto grupo étnico. Alguns remanescentes de outro grupo mbayá ainda vivem em aldeias terena. A resistência toma, hoje, outras formas, as reivindicações fazendo-se

Índios Guanás feitos em São Paulo, junho de 1830. Nanquim aguado de Hercules Florence.

O saldo da Guerra do Paraguai para os índios: uniformes velhos de oficiais e promessas sempre quebradas de garantias das terras. Aqui dois dos índios Terena que combateram na guerra, com uniformes de oficiais, em desuso.

presentes por meio de uma articulação das lideranças indígenas, em âmbito tanto nacional quanto internacional. A luta pelas terras que continuam sempre invadidas, aqui e acolá, por fazendeiros, é hoje jurídica, não mais armada. Assim mesmo, ainda em 1986 os Kadiwéu recorreram à estratégia avoenga do rapto (no caso de um funcionário da Funai) para pressionar o respeito a seus direitos, que lhes foram confirmados por documento oficial no século passado: a garantia das suas terras foi a única exigência por terem lutado na guerra do Paraguai.

DO SÉCULO XIX AOS DIAS DE HOJE

Com as guerras da independência e as lutas internas, a política de criar reduções se eclipsa até ser retomada após a conquista do "deserto" pelo general Rocca. Começa então a aparecer, nos países independentes, uma legislação objetivando a integração do índio.

Na Argentina, se assiste a um lento mas sistemático avanço do exército e dos colonos no Chaco central em direção ao Pilcomayo. Nesse país e na Bolívia, a colonização se baseava na criação de gado, atividade econômica que causou conflitos com os indígenas. No Paraguai, a colonização branca foi motivada pela exploração florestal, atividade em que os colonos procuraram obter a ajuda dos indígenas; mas a colonização assim mesmo, ou por isso mesmo, foi igualmente conflituosa.

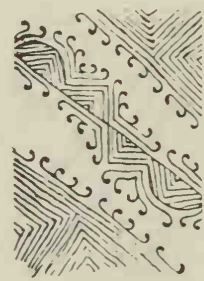
As expedições militares realizadas no Chaco argentino entre 1870 e 1884 visavam reprimir rebeliões de indígenas submetidos a regimes desumanos de trabalho (vide por exemplo Bernal, 1984). Nessas áreas, pacificados os índios num primeiro momento pelos missionários, o regime de *encomiendas* instaurado pelos espanhóis sobreviveu até fins do século XIX. E em outras áreas a colonização não foi menos violenta do que nos Andes (Hargous, 1969).

A situação também não difere muito na Bolívia. Aí (assim como no Peru e na Colômbia) a independência traz a abolição do tributo indígena e do trabalho forçado. Contudo, as leis acabam sendo aplicadas de forma a apenas despojar a população indígena. Tanto Bolívar como mais tarde no Brasil Rondon pensam o índio como um ser incompleto que é preciso civilizar, tarefa que o primeiro entrega a Simón Rodriguez, precursor de uma educação libertadora e não europocêntrica que, moderna demais para a sociedade crioula dominante, não consegue ser implantada. E, como a Constituição determina que só os alfabetizados votem, a população indígena fica excluída de participação política; e não só na Bolívia.

No Paraguai, por outro lado, não se fala em constituição sob o governo de Francia. Mas o povo, quase inteiramente constituído por Guarani, o respeita (Mires, 1988). Todos têm acesso à terra, à escola. O país, uma economia autocentrada, consegue desenvolver-se, o que vai provocar manobras políticas da Inglaterra que acabarão levando à guerra contra Solano Lopez, movida pela Argentina, Brasil e Uruguai. Esta representou o quase extermínio total da população paraguaia e, conseqüentemente, do povo Guarani. O Paraguai perde mais de dois terços da sua população.[31] Morreram na guerra 606 mil pessoas de um total de 800 mil habitantes. Dos 194 mil sobreviventes, 180 mil são mulheres. Dos 14 mil sobreviventes masculinos, 9800 têm menos de dez anos, 2100 menos de vinte, e 2100 mais de vinte (Chiavenato, 1987:124-6).

No Brasil, finda a guerra, a agitação política dos anos seguintes leva à abolição da escravatura em 1888 e à proclamação da República em 1889. Há uma preocupação do governo em identificar e assegurar a posse de áreas fronteiriças: João Severiano da Fonseca (irmão de Deodoro da Fonseca) é uma das fontes de fins do século sobre as populações indígenas da área, em sua viagem ao redor do Brasil (1880). Uma expedição enviada a Maracaju, para demarcar as novas fronteiras internacionais, percorreu a região de bosques de mate nativo, e em 1892 o governo do estado de Mato Grosso cedeu um arrendamento de terras públicas ao longo da fronteira com o Paraguai, fundando-se no ano seguinte a Companhia Mate Laranjeiras. Ela se estendeu por vastas faixas de terras, destruiu mais tarde enormes áreas florestais para dar lugar ao mate, já então plantado, e se tornou um verdadeiro Estado dentro do Estado, usando sua própria política para afastar os colonizadores brasileiros. Os índios dentro da área foram dizimados[32] e a mão-de-obra importada do Paraguai (Foweracker, 1982:133).

No eixo Campo Grande-Corumbá, após o conflito, várias aldeias terena estavam destruídas, e a população acabou dispersa pelas fazendas da região. A frente de expansão no oeste brasileiro absorveu grande contingente terena como mão-de-obra para as fazendas, onde trabalhavam em condições de semi-escravidão. Os Terena, em parte provavelmente por terem se tornado eqüestres, conseguiram manter uma melhor dinâmica de articulação frente ao branco, mantendo-se como grupo enquanto as outras parcelas guaná foram sendo aos poucos absorvidas. Assim os Terena foram um dos grupos indígenas que mais contribuíram no processo de povoamento do sudoeste brasileiro: como produtor de bens de consumo para os primeiros moradores da região; como mão-de-obra nas fazendas de criação de gado e, já no início deste século, trabalhando na construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e das linhas telegráficas da região. Estas foram levantadas pela comissão de engenharia chefiada por Rondon, intimamente ligado, como fundador do SPI, à criação das atuais reservas terena.

Atualmente, os Terena apresentam um considerável crescimento populacional, encon-

Colônia do Sagrado Coração. Índias Bororo na Missão Salesiana, 1907.

trando-se entre um dos grupos indígenas mais numerosos do Brasil (cerca de 12 mil pessoas).

Essa política de crescimento populacional, comum a agricultores mais intensivos, já os caracterizava em tempos antigos. Em 1841, o último grupo terena no Paraguai (o dos caciques Luciano, Purutué e Ticu), que vivia no fértil e cobiçado vale de Narañjati, havia sido obrigado a migrar para o Brasil (como vinham fazendo, desde o século XVIII, os outros grupos guaná). Dos motivos alegados para a transferência desses Terena, o mais pertinente era o de eles possuírem "mucha criaturada y la Chineria" (Susnik, 1971:162).

FONTES BIBLIOGRÁFICAS MAIS IMPORTANTES PARA O CHACO E A REGIÃO LIMÍTROFE MATO-GROSSENSE

SÉCULO XVI

Além de Schmidel (Schmidl) e Cabeza de Vaca, são importantes: a carta escrita em 1555 por Irala, relatando as suas expedições (*Cartas de Indias*, t. II, Madri, 1877:571-8); a carta escrita em 1594 por Bôrzana (*Monumenta Peruana*, 5, Roma, 1970:568-91); e a *Descripción breve de toda la tierra del Peru, Tucuman, Rio de la Plata y Chile*, de Lizarraga, que, segundo Ricardo Rojas, viajou provavelmente em 1598 (*Coleção Biblioteca Argentina*, v. 13, Buenos Aires, 1916).

SÉCULO XVII

As fontes são sobretudo jesuíticas: Montoya (*A conquista espiritual...*) e Techo (*História de la Província del Paraguay de la Compañia de Jesús*, 2 volumes.

SÉCULO XVIII

Ainda fontes missionárias, entre as quais se destacam: Dobrizhoffer (*História de los Abipones*); Sanchez Labrador (*El Paraguay católico*, escrito em 1770); Lozano (*História de la Compañia de Jesús en la Província del Paraguay*, 3 tomos); Pastells (*Historia de la Compañia de Jesús en la Provincia del Paraguay*).

Temos ainda o diário de viagem de Juan Francisco Aguirre (escrito em 1793), rico em detalhes sobre a localização dos povos do Chaco, com informações de primeira e segunda mão; e um manuscrito espanhol anônimo, com data um pouco anterior a 1767, publicado por Anton Huonder, "Die Volkergruppierung im Gran Chaco im 18 ten. Jahrhundert" (*Globus*, VI, 83 (8), 1903:387-91).

Dos viajantes, a obra mais importante é a de Felix de Azara, *Voyages dans l'Amérique Méridionale (1781-1801)*, Paris, Dentu, 1809; e *Historia del Paraguay y del Rio de la Plata*, Madri, Imp. de Sanchis, 1847.

SÉCULO XIX

Francisco Rodrigues do Prado tem uma *História dos Indios Cavalleiros ou da Nação Guaycuru*.

Além de Rengger, que viajou no Paraguai entre 1818 e 1826, os viajantes: Alcide d'Orbigny (1839), Hercules Florence (1825-9), Francis de Castelnau (1850-1) fornecem dados principalmente para a área mais oriental. Para as missões franciscanas, consulte-se José Cardus (1883-4); Corrado (1884); Angelis (1836-7).

Para Mato Grosso, além de Boggiani, Rivasseau e Taunay, temos os relatórios administrativos escritos por D'Alincourt, Leverger e Almeida Serra.

SÉCULO XX

Do lado brasileiro, além dos trabalhos de Darcy Ribeiro, sobre os Kadiwéu, de Roberto Cardoso de Oliveira e de Fernando F. Altenfeder Silva sobre os Terena, há pesquisas recentes de etno-história: sobre a região nordeste do Chaco (província de Chiquitos e área do Guaporé) consulte-se Meirelles (1989); sobre o Itatim, Gadelha (1980). Sobre os representantes atuais dos Itatin, os Pai-Tavyterã do Paraguai, Meliô, Grünberg e Grünberg (1976).

Tomasini escreveu, já neste século, sobre as missões franciscanas (*Missiones franciscanas entre los grupos aborigenes de las provincias de Salta y Jujuy*).

A obra mais importante deste século sobre os indígenas do Paraguai e do Chaco em geral é a de Branislava Susnik.

Quanto a trabalhos de síntese, destacam-se o já clássico "Etnografia do Chaco" de Métraux, e um artigo bastante didático sobre os traços culturais marcantes de cada subárea do Chaco paraguaio, de Branka (Branislava) Susnik: "Apuntes de etnografia paraguaya" (1961). Veja-se ainda Belaieff: "Los Indios del Chaco Paraguayo y su Tierra".

NOTAS

(1) Alguns povos Arawak procedem a um enterro secundário em urna, e em muitas urnas da área guarani também só se encontram alguns ossos e o crânio, indicando costume análogo. A sepultura do cadáver diretamente numa urna parece corresponder a um simbolismo religioso antropofágico-guerreiro, como o que caracterizava os Tupinambá na época da descoberta. Ao chefe ou guerreiro que não terminasse seus dias sacrificado pelo inimigo, reservava-se uma inumação num grande vaso de "cauim" (ou "chicha"), o que sugere uma identificação do morto com a bebida fermentada. A julgar pelas concepções que Viveiros de Castro (1984-5) vislumbrou entre os Araweté, o enterro em urna deve ter ligações lógicas com a concepção de deuses-canibais (vide também Carvalho, 1983).
(2) O costume é referido por Debret (1949 [1834-9]:32) para os Coroados antigos. Retrata um achado desses, com a indicação "Múmia de um Coroado" (pp. 36-7), com estranhos enfeites auriculares na forma e tamanho de girassóis e com um pequeno felino a seus pés, detalhe bastante inusitado. Em todo caso, a referência de que os mortos assim inumados sempre se apresentam intactos indicaria que o costume era aquisição recente dos Coroados (justamente por empréstimo dos Tupi-Guarani).
(3) Cerâmica corrugada também foi descrita por Santiago Gatto no Pulcará de Volcan; e Carlos Rusconi (1938) encontrou um tembetá de resina (adorno considerado tipicamente guarani por Métraux) em Uspallata (Mendonza).
(4) Segundo Susnik (1972:85) o neolítico entrou na área por meio de três grandes linhas de migrações: 1. a dos povos amazônidas, de leste para sudoeste, pelos rios Madeira-Madre de Diós-Guaporé até o rio Guapay, correspondendo aos tipos étnicos benianos e guapayenses; 2. dos povos orinoquenses, do norte para o sul, via Orenoco-Purus-Jauru até ao norte do rio Guapay, correspondendo ao tipo étnico Pano e Tacano e, no sul, aos Yuracaré e Mosetene. Susnik liga a esta rota também os Chiquitos e os Gorgotuquis; 3. a cordilheira Andina, de Santa Cruz de la Sierra até o rio Bermejo, teria sido ocupada antigamente por dois tipos étnicos: os siberianos (procedentes do Orinoco) e os amazônidas Chané (Arawak).
(5) Sobre os Lengua-Juiadgés e Enimagá-Cochaboth, vide Susnik (1878-I:117-24); e na mesma obra os Maskoy (pp. 138-9), Mataco-Mataguayos (pp. 131-7) e Zamuco (pp. 58-62).
(6) Desde as primeiras expedições rio acima, os Guarani acompanham os espanhóis. Em 1542, Cabeza de Vaca combate os Mbayá-Guaykuru com 10 mil Guarani. Em 1548, 2 mil participam da expedição de Irala. Os Guarani são arregimentados pelos espanhóis nos "portos" de Hieruquizába, Guaviaño e Itati (Susnik, 1978:9).
(7) Os primeiros, entre os rios Ypané e Apa; os segundos, ao norte do Apa; os terceiros na margem esquerda do rio Blanco; e os últimos na sua margem direita.
(8) A partir de Lima, Gonzalo Pizarro conquistara a província de Collasuyo, onde funda La Plata, que depois volta a ter o nome indígena de Chuquisaca, a seguir o de Charcas e finalmente o de Sucre (primeira capital da Bolívia). Criado o vice-reinado da Prata, a Audiência de Charcas abrange quatro províncias: Chuquisaca, La Paz, Potosi e Santa Cruz.
(9) Em 1672, Esteco foi destruída por um terremoto, deixando um vasto território aberto às correrias dos índios.
(10) Ou ainda Hagases, Hogaes, Agaes. Como é comum para grupos locais indígenas sul-americanos, o etnônimo pode dizer respeito a um chefe de prestígio considerado fundador do grupo. No caso, há notícias de um cacique payaguá de nome Agaz ou Magach.
(11) Outra forma de identificar os grupos locais é pelo nome da localidade em que têm seus acampamentos ("layogi" em Payaguá). Este parece ser o caso de Tacumbu, onde se estabeleceram duas hordas cacicais também referidas por Rengger como "Siacuas" e "Sigaecas" (Susnik, 1978:97, 102).
(12) Outro "layogi" payaguá ficava no riacho Cadiqui, onde também existia um grupo Cadiqui ou Kadiwéu, seu aliado.
(13) 20° 59' 8" sul. Missão franciscana, na época de Azara, povoada com Guarani que haviam desertado das reduções jesuíticas.
(14) Aleixo Garcia parte do litoral catarinense e Schmidel faz o caminho inverso, chegando aos estabelecimentos vicentinos. É o caminho do Peabiru, chamado mais tarde pelos jesuítas "caminho de São Tomé". Em 1531 Pedro Lobo chega por ele até a confluência dos rios Paraná e Iguaçu, onde é morto pelos índios.
(15) Em fins do século XVI, sete léguas ao redor de Assunção, só haviam restado 3 mil índios (Métraux, 1946b).
(16) As missões do Itatim (Angeles, San José, San Benito, Natividad e, mais tarde, Antirapucá e Tepoti) foram todas invadidas pelos bandeirantes. A região foi também percorrida por Antônio Raposo Tavares, na sua gigantesca expedição ao Amazonas. Antonio Castanho da Silva e Luiz Pedro Xavier morreram entre os índios das cordilheiras peruanas. Manuel de Campos Bicudo entrou 24 vezes no território entre o Paraná e o Paraguai. Antonio Ferraz e Manoel de Frias atacaram as missões dos Chiquitos e ameaçaram Santa Cruz de la Sierra, onde foram no entanto derrotados (Holanda, 1957:166).
(17) Em 1580, a ilha de Santa Catarina já estava totalmente despovoada. Todos os Carijós haviam sido escravizados pelos paulistas (Eduardo Bueno, in Cabeza de Vaca, 1987:21). Entre 1614 e 1630, os bandeirantes aprisionaram 60 mil índios "mansos" (cristãos) das missões, fazendo com que o papa Urbano VIII lançasse uma bula de excomunhão contra quem cativasse e vendesse índios (22/4/1639). No Rio de Janeiro, povo e câmara se opuseram à execução da bula, obrigando os jesuítas a não se imiscuírem com os índios cativos. Em São Paulo os jesuítas chegaram a ser expulsos, só voltando à vila em maio de 1653 (Beozzo, 1983:19).
(18) Outros trajetos, um deles pelo Ivinheima, são assinalados por Holanda (1990, p. 144, mapa).
(19) Azara menciona a destruição de uma frota portuguesa voltando de Cuiabá carregada de ouro, por um grupo de Sariguê chefiados por um velho centenário, já cego.
(20) Os Otuquis que designavam, nos mapas antigos, o rio Negro ("rio dos Otuquis") são o ramo ocidental dos Bororo (Susnik, 1978, I:48). Sobre o contato interétnico dos Bororo, vide Viertler (1990).

(21) Sobre as migrações Chiriguano-Guarani e as relações destes no Chaco ocidental com os Chané, consulte-se: Susnik, 1968, I, *El proceso de la conquista de la Cordillera*:126-206; e ainda, também de Susnik, 1968, I, *Chiriguano I: Dimensiones etnosociales*.
(22) A catequese não parece ter tido sucesso entre os Mbayá. Assim mesmo, Castelnau encontrou perto de Albuquerque uma aldeia habitada principalmente por Mbayá-Ouaitiadéhos convertidos ao cristianismo.
(23) Como, por exemplo, a farsa que montou o governador José de Avalos, em 1678, convidando os Guaykuru a assistirem ao suposto casamento da filha dele com um chefe guaykuru. Segundo Aguirre, foram atraídos a Assunção e assassinados, assim, trezentos indígenas (Susnik, 1971, III:44).
(24) As partes recebem nomes diversos conforme a época. Podem se referir à localidade em que o grupo tem sua sede ou ao nome do chefe, como já foi exemplificado para os Payaguá. Dos Mbayá a oeste do Paraguai, os mais setentrionais eram conhecidos como Quetiadegodi (localizados por Sanchez Labrador a 21° 18' de latitude sul). Falavam um dialeto um pouco diferente e faziam trocas principalmente com os Guachi e Guaxarapo, sem estabelecer dominação. Os meridionais eram chamados Taquiyquis e intermediavam o comércio de mantas (compreendendo então também o grupo que seria conhecido depois como Kadiwéu). Os outros grupos já estavam, na época de Labrador, a leste do Paraguai: Apacachodegodegi, Lichagotegodi, Eyibegodegi e Cotocogegodegi. Recebiam também o nome genérico de "Eyiguayegis" ("gente do palmeiral") ou ainda "estereros" devido às choças de esteira que os caracterizavam (Susnik, 1971, III:36-44; 1961:183).
(25) Os documentos oficiais do governo da província, aconselhando o governo central ou recebendo deste instruções, mostram bem as preocupações dos brasileiros com os temidos Mbayá. Assim, por exemplo, as "Reflexões sobre o systema de defesa que se deve adoptar na fronteira do Paraguay, em consequência da revolta dos índios guaicurus ou cavaleiros", de Luis d'Alincourt (1857).
(26) Quando o exército paraguaio ocupou, em 1864, a vila de Miranda, os Chuala-Chavarana ("Echo-aladi", em Mbayá), Kinikinao e Layana das aldeias vizinhas abandonaram suas terras. Somente alguns Chavarana foram agarrados e obrigados a cavar trincheiras. (Susnik, 1981, III:216). Taunay relata que na Pirahinha (aldeamento terena) a gente de José Pedro (educado por frei Mariano de Bagnaia) ofereceu colaboração voluntária. José Pedro estava interessado em conseguir do governo brasileiro a confirmação das terras para a sua comunidade (1874:309). É esse interesse em conseguir o respeito às suas terras que, na época, também move os outros grupos que lutaram do lado brasileiro.
(27) Também sobre a igualdade entre os sexos, tendo Rivasseau conhecido então a extraordinária Jhivajhãá que, com sua coragem e sacrifícios, salvou por várias vezes a vida do marido, o "Capitãozinho", e de sua gente.
(28) Malheiros os desalojara da aldeia velha de Ealanokódi (onde funda a fazenda "Barranco Branco") em 1872. Foi "diretor de índios" mas comerciava aguardente, procurando corrompê-los. Quando os Kadiwéu se transferiram para mais longe (aldeia de Tuyuyu e Aldeia Grande, onde os encontrou Rivasseau), Malheiros organizou contra eles inúmeras expedições.
(29) Em 1898, um dos caudilhos, em Miranda, propôs aos índios Guaykuru unirem-se a ele, para enfrentar o partido oposto (1936:69).
(30) A região entre a serra de Bodoquena e o rio Paraguai era relativamente isolada em relação às rotas de colonização portuguesas.
(31) Ainda haverá outra guerra, instigada também por interesses estrangeiros (Chiavenato, 1979), desta vez entre o Paraguai e a Bolívia que, esperando conseguir uma saída para o mar (ao menos pelos rios, através do Chaco), empreendeu a construção de uma linha de pequenos fortes, que se estendeu para leste. Ao mesmo tempo os paraguaios avançaram para oeste, para garantir seus direitos sobre a área, o que resultou na guerra de 1932-5 entre a Bolívia e o Paraguai. Também nessa, os conflitos tornaram sempre mais difícil a situação dos índios nessa área, com fugas em massa para o sul do Pilcomayo.
(32) Além dos Kayuá-Guarani, viviam na área limítrofe com o estado de São Paulo, nos rios Verde, Brilhante e Ivinheima, bandos de Ofayé (de língua Jê), caçadores-coletores que, na virada do século, contavam ainda com 2 mil indivíduos. Dados como extintos cinqüenta anos mais tarde, foram "redescobertos" na década de 70, e hoje constituem, próximo a Brasilândia/MS, um pequeno grupo de uns trinta indivíduos.

OS GUARANI E A HISTÓRIA DO BRASIL MERIDIONAL
Séculos XVI-XVII

John Manuel Monteiro

Durante os séculos XVI e XVII, as populações nativas de uma extensa região que intermediava as colônias ibéricas na América do Sul meridional sentiram o forte impacto da conquista espanhola da bacia do Prata, dos projetos missionários dos padres franciscanos e jesuítas e, finalmente, da busca insaciável de cativos pelos portugueses das capitanias do Sul. Embora tenha afetado direta ou indiretamente a demografia, a distribuição espacial e a organização política de todos os povos da região, o processo de penetração colonial, em suas múltiplas facetas, atingiu de modo particular os Guarani, que sofreram profundas transformações decorrentes de práticas e políticas impostas pelos principais agentes da expansão européia. Freqüentemente projetados no papel do dócil e regrado discípulo dos missionários jesuítas ou da infeliz vítima dos sanguinários bandeirantes, os Guarani da historiografia vigente encontram-se, por assim dizer, entre a cruz e a espada. Em contrapartida, longe de serem as inermes vítimas que povoam habitualmente os livros de história, os Guarani desenvolveram estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência mas, também, a permanente recriação de sua identidade e de seu "modo de ser", frente a condições progressivamente adversas.

Desde o século XVI até os dias de hoje, os Guarani têm sido objeto de inúmeras obras descritivas e analíticas que, em seu conjunto, compõem um vasto quadro de conhecimento histórico e etnográfico, talvez singular entre os povos indígenas da América do Sul não andina.[1] No entanto, na medida em que se avolumam os estudos sobre a experiência guarani no passado e no presente, também aumentam as incertezas em torno das maneiras pelas quais os Guarani vivenciaram, pensaram e, por fim, fizeram sua história. A história guarani, pois, lança um desafio crítico tanto para a etnologia quanto para a historiografia sul-americanas.

No que diz respeito à etnologia, o conhecimento dos Guarani às vésperas da conquista e durante os primeiros séculos de colonização apresenta um instigante problema de método, uma vez que a reconstituição dos aspectos sociais, políticos e religiosos dessas populações tem sido elaborada tanto a partir de um registro documental (fragmentário e tendencioso, diga-se de passagem), quanto a partir de inferências provenientes dos estudos etnográficos realizados neste século. Nota-se, sobretudo nos importantes trabalhos de Alfred Métraux, Pierre Clastres, Hélène Clastres, Branislava Susnik e Bartomeu Melià, que esta articulação entre observações históricas e etnográficas tem um duplo significado: se, por um lado, os dados etnográficos têm completado informações ausentes nas fontes escritas, por outro, as mesmas fontes históricas têm dado origem a novas perspectivas sobre a cultura guarani, especialmente com respeito à demografia, à organização política, ao profetismo, aos movimentos espaciais de cunho religioso e mesmo à filosofia (Viveiros de Castro, 1985).

Ainda assim, pode-se argumentar que a distância entre os Guarani "históricos" e os "etnográficos" é grande a ponto de desautorizar a projeção de atributos destes naqueles.[2] Afinal de contas, os séculos de contato com os europeus teriam redundado em transformações irreversíveis, entre as quais se destacam a dramática diminuição demográfica, a circunscrição territorial, as crises de autoridade e — talvez o ponto mais controvertido — o suposto impacto da experiência missioneira sobre a religião e religiosidade dos índios. Ao mesmo tempo, porém, deve-se reconhecer que certos aspectos essenciais do "modo de ser" dos Guarani — tais como o discurso profético e o profundo senso de identidade — são manifestos de forma constante e consistente seja nas fontes históricas seja nas etnografias.

Se os Guarani ocupam um lugar de relevo na etnologia brasileira e sul-americana, o mesmo não se pode afirmar em relação à historiografia, onde sua presença tem sido bem menos marcante. De modo geral a historiografia — sobretudo a brasileira — tem reservado ao índio o papel de figurante mudo ou de vítima passiva dos processos coloniais que o envolviam. Além disso, não há como negar que, a partir do século XVI, a experiência guarani se confunde com a história da expansão ibérica para o interior do continente; mesmo os grupos que conseguiram se manter afastados do contato, mais cedo ou mais tarde sentiram o impacto pelo menos indireto da presença européia. Porém falta aos estudos históricos a percepção de que a presença e participação dos Guarani nos múltiplos processos que transformaram a geografia humana de toda uma vasta região tenham sido elementos decisivos na história colonial.

No que se refere à formação do Brasil meridional no período colonial, a historiografia está fortemente marcada por duas tendências antagônicas, que atribuem ambas um papel, ainda que nem sempre dos mais edificantes, aos Guarani. A primeira vertente, inscrita no contexto mais amplo da historiografia latino-americana, diz respeito às reduções jesuíticas. A segunda, talvez mais restrita à historiografia regional brasileira, trata dos chamados bandeirantes e do bandeirantismo paulista, movimento indissociável da questão da expansão e formação territorial do Brasil.[3] As duas vertentes têm produzido uma extensíssima bibliografia, repleta de posições conflitantes e contraditórias, especialmente quando se enfoca o índio enquanto ator histórico.

Revisitando velhas polêmicas e discutindo novas abordagens, o que se pretende neste capítulo é apontar alguns elementos críticos da história guarani durante os primeiros dois séculos de colonização ibérica Novo Mundo. Para tanto, elegemos três focos de discussão que, em certo sentido, obedecem à lógica da bibliografia vigente, porém, ao mesmo tempo, oferecem um conjunto pouco usual para se repensar não apenas a história indígena, como também a própria formação do Brasil meridional. Aparentemente fragmentada em termos das etapas da colonização, o que permeia aqui a discussão a respeito da experiência guarani são as estratégias indígenas que, em cada contexto de sua inserção nas estruturas coloniais, buscavam forjar espaços para poder preservar ou mesmo recriar o "modo antigo de viver".

Com o fito de traçar um perfil espacial, demográfico e político dos Guarani às vesperas da conquista, a primeira parte deste texto coloca em relevo algumas questões que têm marcado a etnologia e etno-história referente a este povo. A segunda parte, transitando entre a etno-história e a historiografia da conquista, enfoca o espinhoso assunto do impacto da penetração espanhola e jesuítica sobre a sociedade e cultura guarani, colocando em questão teses convencionais que exageraram tanto a anuência e docilidade dos índios quanto a eficácia dos conquistadores e padres. A terceira explora o problemático episódio das "invasões" paulistas às reduções, mostrando que as relações históricas entre os portugueses e os Guarani eram muito mais profundas e complexas do que se percebe na bibliografia vigente, assim fornecendo um contraponto crítico a certas distorções veiculadas pela historiografia brasileira. Finalmente, à guisa de conclusão, aponta-se a importância da perspectiva da história indígena para uma revisão tão necessária da história colonial.

OS GUARANI ÀS VÉSPERAS DA CONQUISTA

Do Chaco até o Atlântico, das capitanias do Sul até o rio da Prata, a presença guarani abrangia, no século XVI, uma imensa área que hoje inclui os estados brasileiros de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo

e Mato Grosso do Sul, além de partes dos países vizinhos. Contudo, apesar do quadro sugerido pelas primeiras fontes escritas, os Guarani — conhecidos na época como Carijó ou Cario — não ocupavam esta vasta região de modo homogêneo ou exclusivo. A maior parte dos grupos locais encontrava-se nas florestas tropicais e subtropicais, ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai. Os extensos campos abertos e as florestas de araucária que cobrem uma considerável parte da região, por seu turno, eram habitados por grupos prioritariamente caçadores e coletores, destacando-se os ancestrais dos Kaingang e Xokleng e, mais para o sul, os Charrua e Minuano, entre outros.[4] Do mesmo modo, o espaço em torno do alto Paraguai era compartilhado — melhor, disputado — com os Guaykuru e Paiaguá, povos que, a partir do século XVI, tornaram-se formidáveis adversários não apenas dos Guarani, como também dos espanhóis e portugueses (Carvalho, neste volume).

Tanto a distribuição espacial quanto as características demográficas dos grupos Guarani às vésperas da conquista apresentam problemas de difícil solução. Por um lado, o conjunto das fontes da época projeta uma unidade cultural e lingüística abrangente e consistente mas, por outro, estas mesmas fontes apontam uma intensa fragmentação no que diz respeito à organização política e territorial. Não muito distante do exemplo Tupi, o constante abandono e regeneração de aldeias, o quadro mutável de alianças e hostilidades e as migrações de longa distância mobilizadas por carismáticos profetas são fatores que se contrapõem a qualquer visão monolítica de uma "nação" Guarani. Ao mesmo tempo, conforme lembra oportunamente Bartomeu Melià, as fontes coloniais em si provêm de observações bastante dispersas no tempo e no espaço, pois, tendo, assim, os Guarani sido "'descobertos' em épocas e circunstâncias diversas", desde os primeiros encontros no litoral catarinense até a penetração mais concentrada dos jesuítas no século XVII (Melià, 1988:18).

De fato, o caráter desigual das fontes igualmente limita o alcance da demografia histórica, sobretudo no que concerne à situação do início do século XVI. Apesar dos esforços de diversos autores modernos, o conhecimento do tamanho, densidade e distribuição dos grupos Guarani permanece precário. O ponto de partida para todos os estudos é o tamanho "original" da população, ou seja, o número de índios existentes às vésperas do contato, a partir do qual teria havido um inexorável processo de declínio. Embora todos os estudiosos mais sérios tenham reconhecido a necessidade de se considerarem fatores múltiplos nas suas fórmulas, abrangendo relatos de testemunhas oculares, critérios ecológicos e territoriais, bem como o tamanho e densidade de sociedades indígenas em tempos mais recentes, divergências metodológicas e erros primários na avaliação das fontes têm produzido resultados radicalmente diferentes.

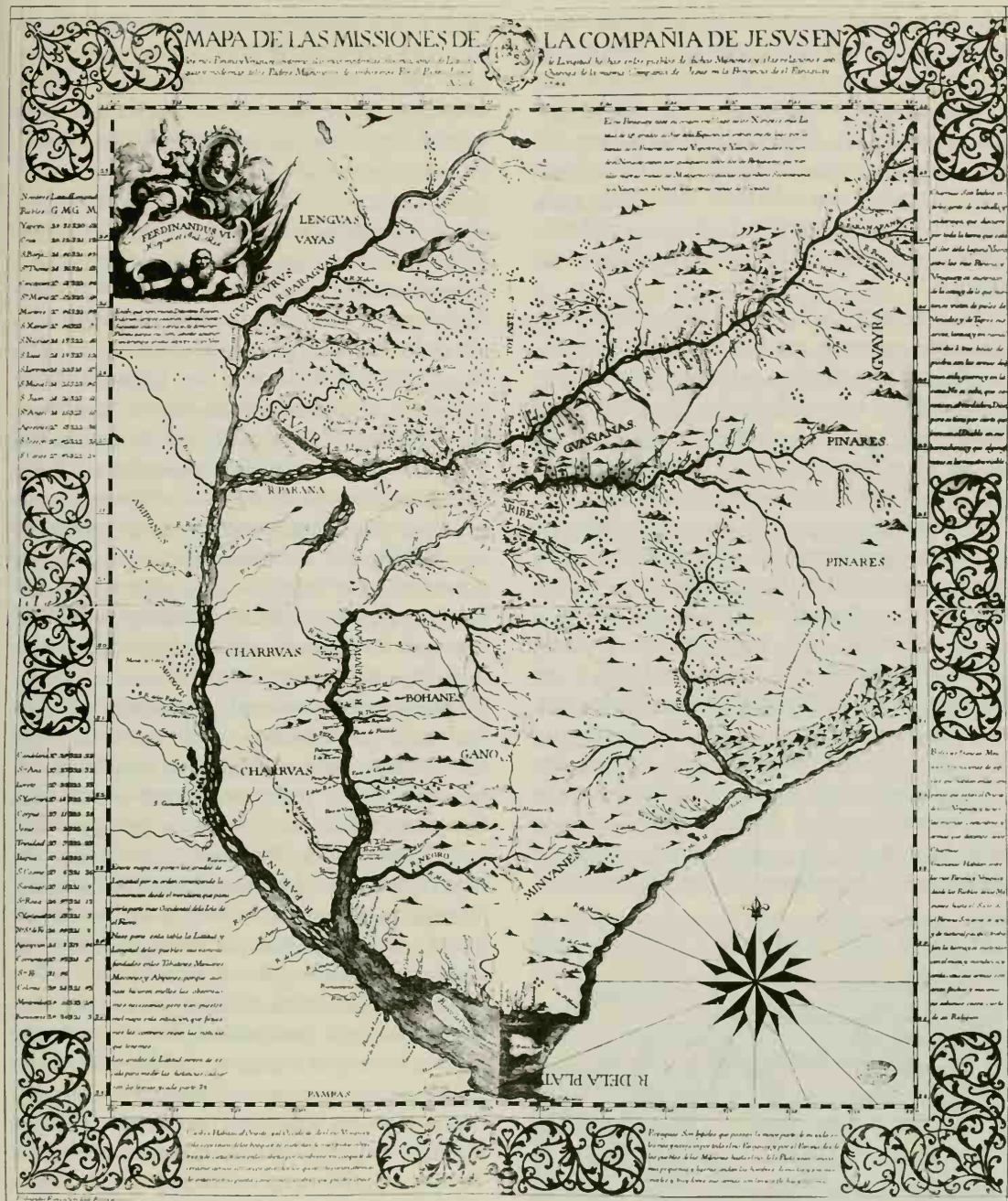
Dois exemplos de avaliações globais da po-

Frontispício da *Vida do Padre João de Almeida* (1658), jesuíta de origem inglesa que se destacou nas missões volantes dos Carijós no início do século XVII.

pulação guarani em 1492 (ou 1500) demonstram, antes de mais nada, algumas das armadilhas que atrapalham o desenvolvimento da demografia histórica indígena: são as estimativas de John Hemming (1978:487-501) e Pierre Clastres (1978:56-70). Os cálculos de Hemming para a população guarani, mesmo considerando que são restritos ao atual território brasileiro, na verdade são bastante modestos. A partir da relação por este elaborado de todos os grupos Guarani mencionados na bibliografia histórica e etnológica, chega-se a um total de 258 mil índios. Contudo, nem sempre são confiáveis suas especulações, que o próprio autor reconhece como produto de uma "adivinhação pura" (1978:492). Em alguns casos específicos, os números parecem ser demasiadamente baixos: para a região do Guairá, ele atribui uma população de 70 mil Guarani, apesar de as fontes espanholas do final do século XVI e jesuíticas do início do XVII estimarem entre 40 mil e 200 mil fogos ou famílias, ou seja, entre 200 mil e 1 milhão de indivíduos (Melià, 1988:60-89). Outro caso complicado é o do rio Uruguai, onde Hemming adota a cifra de 30 mil Guarani em 1500, quando na verdade este número é referente à população dos Sete Povos na época do Tratado de Madri (1750).[5] Ademais, tanto nos cálculos quanto no corpo do livro, o autor confunde a lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul, com a região denominada Patos que, conforme veremos adiante, nos séculos XVI e XVII se referia a Laguna, em Santa Catarina, local predileto dos portugueses para realizarem seus "resgates" com os Carijó. Finalmente, nada na documentação autoriza sua referência a 25 mil "Carijó no Anhembi" (rio Tietê), embora existam indícios de migrações de pequenos grupos Guarani, provavelmente oriundos do Guairá, para esta região durante os séculos XVI e XVII. No fim das contas, apesar de se propor a revisar os números e as hipóteses vigentes, Hemming acrescenta pouco ao estudo da demografia guarani.

Pierre Clastres, por outro lado, mostrandose afeito a "hipóteses fortes", isto é, estimativas altas que valorizam as observações de testemunhas oculares, realiza uma sólida crítica às posturas da etnologia e historiografia "clássicas", que jamais admitiriam a existência de populações avantajadas nas florestas, cerrados e campos da América do Sul não andina. A partir das observações de Hans Staden para os Tupinambá sediados entre Rio de Janeiro e São Vicente, que levam a crer que cada aldeia teria um território circundante de aproximadamente 150 km², e adotando a média de seiscentos habitantes por aldeia, Clastres projeta para o "território guarani" — de 350 mil km² — um total de 1,5 milhão de índios. Para "provar" a credibilidade desta cifra tão elevada, o autor aplica, ainda que de forma bastante impressionista, o consagrado método de regressão estatística da chamada escola de Berkeley.

Embora a estimativa de Clastres tenha sido aceita sem crítica por alguns estudiosos (por exemplo, Brandão, 1990), não é difícil apontar a seqüência de equívocos que alimenta aquilo que Melià chama de "fantasia aritmética" (Melià, 1988:47-9). Em primeiro lugar, pelo que se conhece da distribuição espacial dos grupos indígenas da região, deve-se colocar em dúvida a afirmação de que o território guarani era "bem homogêneo, de limites conhecidos, e portanto mensurável" (P. Clastres, 1978:61). Segundo, não é possível calcular o tamanho médio nem da população nem do território circundante das aldeias com tanta facilidade, uma vez que este variava enormemente de acordo com circunstâncias históricas: por exemplo, uma aldeia recém-fundada a partir de uma cisão tendia a ser menor ou, por outro lado, o quadro bélico ou a situação colonial podia redundar no adensamento da população, ainda que temporariamente. Finalmente, de acordo com Melià, ao apresentar uma leitura pouco sistemática das fontes e uma matemática "simples e até ingênua", Clastres não escapa das críticas que ele próprio impõe aos autores "clássicos" (Melià, 1988:48-9). Ainda assim, não seria justo desmerecer a demografia de Clastres apenas pelas suas falhas técnicas: afinal de contas, seu objetivo era o de abrir a perspectiva para a admissão da existência de populações maiores e mais densas nas terras baixas, além de levantar a discussão a respeito da relação entre demografia e organização política, ponto ao qual retornaremos.

Adivinhação pura ou fantasia aritmética, eis o estado do conhecimento da demografia guarani referente à época da conquista. Assumindo uma postura mais crítica e um referencial explicitamente histórico, os estudos recentes

Mapa das missões platinas elaborado pelo padre José Quiroga em 1749. Comparado a mapas anteriores notam-se vazios demográficos criados pelo processo de colonização.

de Bartomeu Melià, sobre as regiões missioneiras do Guairá e do Tape, demonstram a utilidade de um enfoque regional para estabelecer com maior precisão o tamanho da população em determinado momento, bem como as suas transformações através do tempo (Melià, 1988). Com efeito, o simples exercício de estimar o tamanho da população antes da conquista esclarece pouco, a não ser o maior ou menor grau de declínio populacional que se sucedeu ao contato, a "pavorosa tragédia demográfica" que movimenta a história de John Hemming (1978:492). Ao adotar esta perspectiva, corre-se o risco de apresentar a história dos índios como uma espécie de crônica de sua extinção. Se é verdade que o impacto do contato sobre as populações nativas foi negativo em todos os quadrantes das Américas, o problema central não deve se limitar à dizimação. Mais importante, deve-se considerar o papel e o significado das mudanças demográficas para o conhecimento tanto da história nativa quanto da história colonial. Com certeza, as dinâmicas populacionais anteriores ao con-

tato, bem como suas transformações na esteira da conquista, foram muito mais complexas e variadas do que se percebe mediante um simples cálculo numérico. É neste sentido que a demografia de Pierre Clastres, apesar de aberrante metodologicamente, torna-se bem mais instigante que a de John Hemming, pois, números à parte, aquele suscita uma reflexão sobre o movimento da sociedade guarani na história.

Se o debate ainda carece de estudos mais apurados sobre as características demográficas dos povos indígenas, pode-se asseverar que o tamanho e a densidade das populações do litoral e das zonas interfluviais à época da conquista eram muito maiores que aqueles dos povos da floresta em tempos posteriores. Estas mudanças encontram uma explicação fácil nos conhecidos efeitos do contato e da conquista: por um lado, o abrupto declínio em função do fator epidemiológico e, por outro, o recuo estratégico de populações para áreas de acesso mais difícil. Esta noção geral parece ser confirmada pelas investigações arqueológicas, que sugerem um processo de diminuição no tamanho das aldeias, acompanhado por um "empobrecimento" da cultura material entre os séculos XV e XVII (Melià, 1988:53). Nesse sentido, a existência de populações maiores e mais concentradas levanta instigantes questões sobre o desenvolvimento cultural e político da sociedade guarani anterior à conquista. Seria a cultura Guarani do século XVI mais "sofisticada" que a de seus descendentes pós-conquista? Teria existido a instituição do cacicado entre os antigos Guarani?[6]

Gravura quinhentista dos Carijós (Guarani), com imagens de abundância e guerra evocativas da Terra sem Males, Ulrich Schmidl, *Vera historia* (1599).

As evidências etno-históricas são no mínimo ambíguas no que diz respeito à organização política e territorial indígena, e portanto as questões em torno da chefia política e da liderança dos profetas têm suscitado amplo debate, com importantes implicações para a experiência colonial dos Guarani. Com certeza, o surgimento de poderosas lideranças no decorrer dos séculos XVI e XVII, muitas das quais chefiaram rebeliões violentas contra o domínio espanhol, contesta frontalmente a noção de que os Guarani aceitavam passivamente a dominação colonial, sobretudo pela penetração de forasteiros carismáticos, tais como os jesuítas ou mesmo alguns paulistas.[7] Na verdade, longe do quadro homogêneo delineado a partir das fontes coloniais, o cenário político era constituído por complexas configurações de aliança e conflito entre grupos locais, bem como entre grupos Guarani e outras sociedades indígenas, especialmente os Guaykuru e Kaingang. Assim, a exemplo do litoral brasileiro no século XVI, as denominações tribais evocadas pelos "cronistas" podiam revestir-se de significações tanto históricas quanto circunstanciais, às vezes descrevendo oposições étnicas claramente diferenciadas, outras simplesmente refletindo o quadro mutável de alianças multialdeãs (Fausto, neste volume). Porém, ao contrário dos Tupi da costa, a guerra guarani tem suscitado pouca atenção dos estudiosos, a não ser no contexto expressamente colonial, quando figura nas alianças com os espanhóis, na resistência contra espanhóis, jesuítas e portugueses ou, ainda, na articulação de um "exército guarani", organizado para proteger as fronteiras do império espanhol.

De fato, porém, uma grande parte das "diferenças" existentes entre os Guarani e os Tupi da costa advém de uma questão de abordagem: se para a etnologia a guerra constituía o motor da sociedade Tupinambá, os estudos guarani sublinham a religião como elemento unificador. Do mesmo modo, a antropofagia guarani aparece com pouco destaque na bibliografia. Neste caso, talvez possamos debi-

tar a culpa por este enfoque seletivo à "projeção etnográfica", pois se a guerra e o canibalismo já haviam deixado de existir há muito entre os Guarani, no caso dos Tupinambá, estes desapareceram junto com a guerra, ainda nos séculos XVI e XVII. No entanto, as fontes espanholas, jesuíticas e portuguesas apontam para a importância central da guerra nas relações entre grupos Guarani locais. De acordo com Ulrich Schmidl, um alemão a serviço dos espanhóis na conquista do Paraguai, que aliás conhecia igualmente os Tupi da costa, "não há nação que seja melhor para se ocupar com as guerras por terra e que pode agüentar mais que os ditos Carijós" (Schmidl, 1986). Igualmente, reforçando esta visão, uma das edições do mesmo relato de Schmidl traz gravuras representando grandes contingentes guerreiros enfrentando os conquistadores "cristãos", bem como aldeias guarani cercadas de paliçadas (apud Melià, 1988:21). A documentação jesuítica, no contexto da luta contra os "invasores" paulistas na primeira metade do século XVII, também fornece amplo material sobre a organização guerreira. Padre Francisco Ximénez, descrevendo os Guarani do rio Tebiquari, atual Rio Grande do Sul, registrou na década de 1630 "34 canoas em que haveria quase duzentos índios, que enfeitados e emplumados a seu modo, espalhadas pelo rio, as canoas causavam agradável vista" (apud Melià, 1988:54-5).

As constantes guerras intestinas entre inimigos tradicionais parecem aproximar a situação pré-colonial dos Guarani à dos Tupi da costa. Porém, por outro lado, é sugestiva a menção da existência, entre os Guarani, de províncias onde se atribuíam territórios amplos a uma única chefia. Assim, as denominações Guairá, Tayaoba e Guarambaré, entre outras, além de nomes de "caciques principais", também se referiam a unidades territoriais abrangentes (Melià, 1988:18). A tendência nas fontes de identificar territórios multicomunitários controlados por caciques tem levantado a possibilidade de terem existido cacicados guarani, hipótese essa apoiada em outras observações coevas. Por exemplo, o jesuíta Ruiz de Montoya sustentava que aos caciques "servem seus plebeus para fazer as roças, semear e colher as plantas, construir casas e dar suas filhas quando eles quiserem" (apud Melià, 1988:111). De qualquer modo, permanece a dúvida sobre se se tratava de cacicados emergentes a partir de um processo histórico autóctone ou se estas lideranças foram projetadas nestes papéis pelas circunstâncias da conquista, quando a presença de interesses coloniais redundou na reestruturação do quadro das alianças.[8]

A discussão em torno da chefia está intrinsecamente articulada a um outro aspecto fundamental da etno-história guarani: o profetismo. Para Pierre Clastres, o desenvolvimento de chefias fortes entre os grupos Tupi-Guarani, já em curso quando da chegada dos europeus, teria ameaçado a ordem tradicional e suscitado uma resposta da sociedade, com o intuito de impedir a apropriação do poder pelos chefes. Seria neste contexto que teriam surgido os *karaí*, "profetas da jângal", que contestavam frontalmente a autoridade do chefe e, evocando os mitos dos heróis-civilizadores e da "terra sem mal" por meio das "belas palavras" (do discurso profético), dos cantos, das danças e, por fim, das migrações, persuadiam os índios a abandonarem sua aldeias em busca de um paraíso terrestre (P. Clastres, 1978:149-52). Esta idéia do conflito entre tipos de autoridade é aprofundada no importante estudo de Hélène Clastres (1978) que, ao esmiuçar o discurso dos *karaí*, procura demonstrar precisamente a dinâmica indígena do movimento profético. Assim, segundo Hélène. Clastres, o profetismo tupi-guarani seria "exatamente o inverso de um messianismo", pois proviria de conflitos e crises no interior da sociedade nativa e não — como querem outros autores — de fatores externos, como as crises desencadeadas pela conquista. Para esta autora, "todo o pensamento e prática religiosos dos índios gravitavam em torno da Terra sem Mal" (H. Clastres, 1978:51).

Esta interpretação da religião como elemento unificador da cultura guarani encontra forte ressonância na etnologia, ocupando uma posição central nas obras de Nimuendaju (1985), Métraux (1979), Cadogan (1959) e Schaden (1974), para quem a "cataclismologia", tão eloqüentemente expressa pelos profetas, orienta a visão de mundo e vida cotidiana dos modernos Ñandeva (incluídos os Apapocuva), Mbyá e Kayowá. Coube, no entanto, a Bartomeu Melià, em estimulante ensaio sobre o "modo de ser" guarani, questionar a historicidade do conceito *yvy marã ey*, geralmente

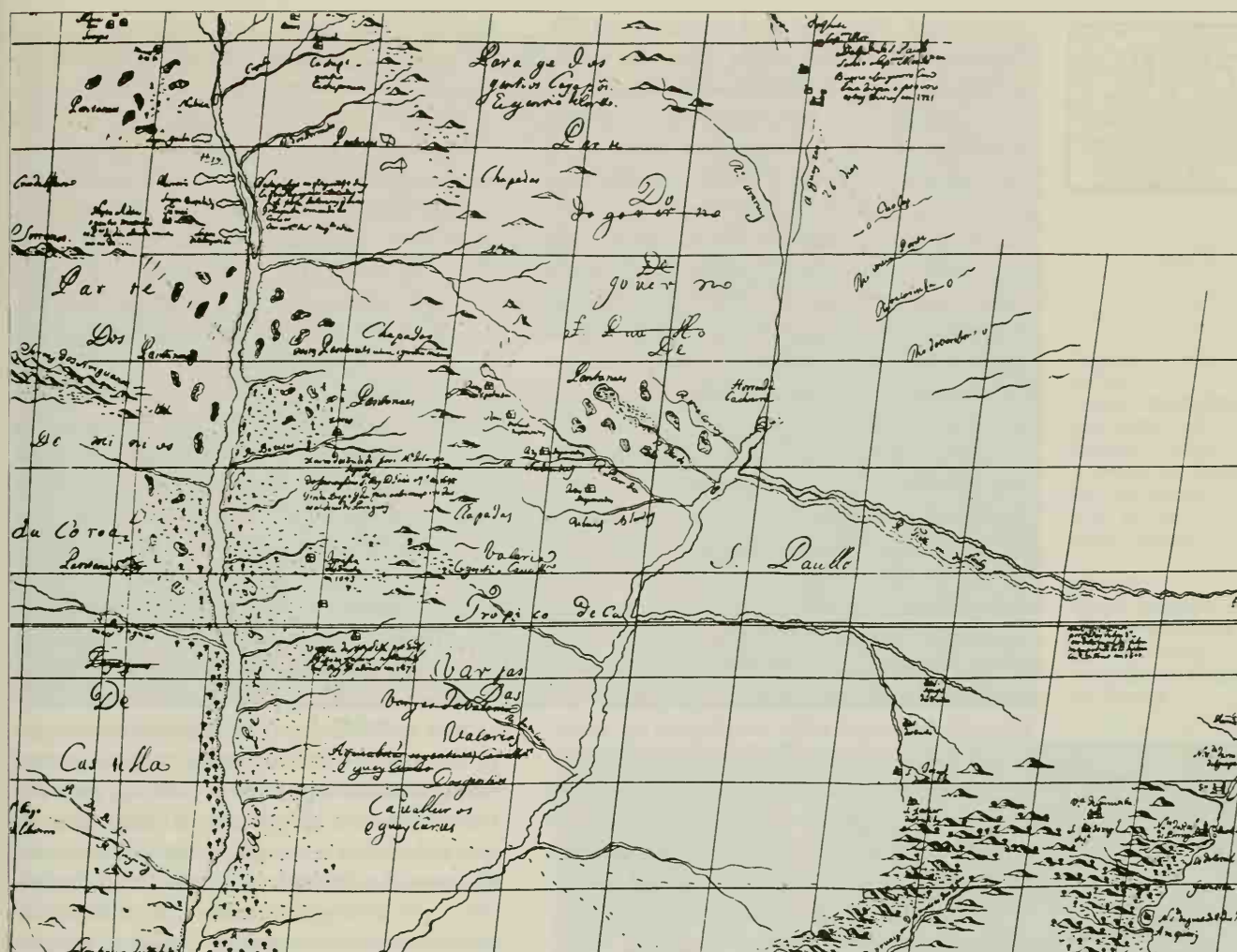
interpretado como "terra sem mal". Apoiando-se no *Tesoro de la lengua Guarani*, do padre Ruiz de Montoya, Melià aceita a tradução deste jesuíta, que verte a *yvy marã ey* em "solo intacto, que não foi edificado", solo virgem, portanto. Para o autor o uso do termo inspira cautela, uma vez que haveria uma considerável distância entre o "solo intacto" dos séculos XVI e XVII e a "terra sem mal" dos séculos XIX e XX, ambas *yvy marã ey*. Remetendo-se a significativas mudanças nos padrões de ocupação e deslocamento territoriais, esta distância seria tanto semântica quanto histórica. Enquadrando os deslocamentos dentro do conceito da "espacialidade" que, junto com a tradição, formaria um dos grandes eixos do "modo de ser" guarani, Melià sugere um importante elo entre a constante procura de terras novas para aldeias e roças e a migração de inspiração profética. Sugere ele que ambos os movimentos inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à recriação de um modo de vida autenticamente guarani, quer pela renovação do local de assentamento, quer pelo reencontro com uma terra mítica (Melià, 1988:105-8).[9] Neste sentido, a experiência colonial, ao cercear a liberdade de movimento, teria provocado uma profunda ruptura na dimensão espacial da história guarani. Favorecendo o desenvolvimento de estratégias migratórias e ameaçando a sobrevivência física e cultural dos Guarani, a penetração colonial teria conferido grande credibilidade à cataclismologia e ao discurso profético.[10]

Conforme veremos adiante, outra característica marcante do profetismo durante o primeiro século de contato também põe em questão a "terra sem mal" enquanto objetivo principal do movimento: além das migrações geográficas, os profetas coloniais igualmente mostraram-se capazes de desencadear rebeliões armadas contra os opressores. De qualquer modo, se a polêmica permanece ainda longe de ser solucionada, não há como negar a importância do profetismo guarani para a compreensão de sua história. Radicada não apenas na evocação da mitologia heróica como também no conhecimento esotérico dos cantos sagrados, a ação dos *karaí* era, a um só tempo, tradicional e transformadora. Tradicional, pois buscava preservar dois elementos fundamentais para os Guarani: sua identidade e sua liberdade (Schaden, 1974:105; Melià, 1988:93-120); e transformadora porque pregava a destruição da ordem existente justamente com vistas a alcançar o primeiro objetivo.

Tradição e mudança: a articulação entre estes dois elementos é, para alguns autores, não apenas uma permanente fonte de conflito como, também, o próprio motor da história guarani, como o é para todas as sociedades humanas. Porém, se o conflito entre chefe e profeta no período anterior à chegada dos europeus permanece obscuro, a oposição entre tipos de autoridade indígena manifesta-se plenamente no contexto da expansão espanhola e portuguesa para a bacia do Prata. As fontes dos séculos XVI e XVII fornecem inúmeros exemplos deste conflito, por meio das falas — muitas vezes eloqüentes e apaixonadas — de líderes nativos, que articulavam estratégias alternativas com vistas à preservação das tradições e da liberdade. Contudo, além das disputas entre lideranças indígenas, ora colaboradores, ora opositores da penetração colonial, travava-se igualmente uma luta entre os líderes tradicionais e os novos *karaí*: pois, significativamente, foi este o termo que os Guarani elegeram para designar os forasteiros brancos (Melià, 1988:17-29).

DA CONQUISTA ESPANHOLA À CONQUISTA ESPIRITUAL

A "conquista" dos Guarani, embora retratada muitas vezes como um processo contínuo, homogêneo e fácil, movido por uma incontestável superioridade dos europeus, na verdade assemelhava-se ao processo da dominação imposta pelos portugueses sobre os Tupi da costa. Em todos os sentidos, a penetração espanhola da região platina passava pelas relações desenvolvidas com as populações nativas. No início da colonização do Paraguai, os espanhóis buscavam articular alianças com grupos locais, muitas vezes cimentadas por "casamentos" entre os conquistadores e as filhas dos chefes. Do ponto de vista colonial, estas alianças visavam quatro objetivos: a mobilização de guerreiros para a conquista de índios resistentes ao avanço dos espanhóis, que incluía não apenas os grupos do Chaco como também outros grupos Guarani; a apropriação de excedentes agrícolas para o sustento da população espanhola; o estabelecimento de núcleos de povoamento espanhol, por meio da incorporação

O conhecimento do sertão na visão dos paulistas (mapa anônimo de meados do século XVIII), destacando as reduções destruídas e mostrando a ausência de grupos nativos aquém do rio Paraná.

de mulheres Guarani e a conseqüente emergência de uma população mestiça; finalmente, a exploração do trabalho indígena, inicialmente para construírem os povoados coloniais, depois para tocar a economia agropastoril (Melià, 1988; Gadelha, 1980; Susnik, 1979).

Se, para os espanhóis, as alianças esboçavam o caminho da dominação, os Guarani encaravam-nas de outra maneira. Dentro da lógica das relações pré-coloniais, os espanhóis seriam aliados úteis no combate a inimigos tradicionais. Por outro lado, a formação de alianças e de relações de parentesco trazia, em forma de presentes ou por meio do escambo, os cobiçados artigos estrangeiros, tais como as armas de fogo, produtos de ferro, espelhos e bugigangas. Até certo ponto, pode-se argumentar que os conquistadores se adequaram à imagem convencional da autoridade indígena, exibindo traços dos heróis-civilizadores, adotando diversas mulheres na melhor tradição da poligamia guarani e demonstrando serem valentes guerreiros. Para o jesuíta português Antonio Rodrigues, presente na fundação de Assunção, os índios deixaram os espanhóis construírem sua fortaleza quando um intérprete guarani disse que "nós éramos filhos de Deus e que trazíamos nossas coisas, machados, facas e anzóis" (Leite, 1956-60, I:474-5).

Porém, também a exemplo do que ocorreu no litoral brasileiro (Monteiro, 1990a), a perspectiva de alianças estáveis desmanchava-se em face do desenvolvimento de práticas e instituições espanholas que visavam maximizar a exploração da mão-de-obra nativa, assim ameaçando a liberdade e identidade dos Guarani. Como em outras partes da América espanhola, a principal recompensa dos conquistadores do Paraguai veio na forma da *encomienda* que, apesar de o serviço obrigatório dos índios ser formalmente proibido, aos poucos adquiriu as características de um sistema de *servi-*

cio personal. Na região de Assunção, em 1555, o governador Irala distribuiu quatrocentas *encomiendas*, contemplando a administração direta sobre algo em torno de 100 mil índios.[11] Ao mesmo tempo, as *malocas*, razias contra aldeias independentes que tomavam cativos, já constavam como prática comum no século XVI. Portanto, ainda que a liberdade indígena fosse parte importante da política indigenista da região, a escravidão e outras formas de serviço obrigatório — como o *yanaconato* — passaram a dominar as relações entre os colonos espanhóis e os Guarani (Gadelha, 1980; Zavala, 1977).

O deslocamento de populações para as casas e unidades de produção dos colonos, pontuado pelos primeiros episódios epidêmicos, surtiu profundo impacto sobre a organização social e política dos grupos afetados. Permanece difícil avaliar o estrago causado pelas doenças ainda no século XVI, pela falta de precisão nas fontes. O jesuíta Barzana, por exemplo, em 1594 afirmava que a maior parte dos Guarani de Guairá e das imediações de Assunção já havia perecido (Hemming, 1978:243). A hipótese de uma forte queda populacional também é aventada por Pierre Clastres, conforme já vimos, uma vez que isto explicaria a distância entre a avultada população que ele projeta para as vésperas da conquista e as cifras mais exatas, porém mais modestas, do período jesuítico. Entretanto, tirando as regiões onde a presença européia era mais influente, não há motivo para supor que todas as populações guarani tivessem sido atingidas por crises epidêmicas no século XVI. Afinal de contas, os principais contágios que contribuíam para a alta mortalidade indígena — a varíola e o sarampo — provavelmente não chegaram a ser endêmicos na América do Sul pelo menos até o século XIX e, portanto, quase todas as epidemias estavam associadas à introdução da doença por um portador vindo do além-mar (Alden e Miller, 1987). Neste sentido, é significativo o fato de diversas epidemias terem se manifestado entre os Guarani durante o período de 1610 a 1640, quando muitos grupos entraram em contato com jesuítas e paulistas.

De todo modo, ainda faltam estudos mais detalhados sobre os processos demográficos, que certamente foram mais complexos do que o simples declínio numérico. A queda da população indígena numa determinada região não significava apenas a intensificação da mortalidade, pois também se devia, muitas vezes, às migrações voluntárias e forçadas que tanto marcaram a história dos Guarani. Em meados do século XVI, diversos grupos aliados aos espanhóis seguiram os rumos da conquista, particularmente nas expedições que demandavam ouro e prata para além do Chaco (Susnik, 1979; Meireles, 1989). Em direção oposta, outros grupos se deslocavam do Paraguai e do Guairá para as proximidades da colônia portuguesa, no final do século XVI e início do XVII, evidentemente em fuga da opressão espanhola (Atas, 1914). Ao mesmo tempo, no litoral, os Guarani reorganizavam seu padrão de ocupação em função do tráfico de cativos. Escrevendo no final do século sobre a Missão dos Patos, o jesuíta português Pedro Rodrigues informava que algumas aldeias do litoral se especializavam no comércio com os portugueses, porém as outras unidades permaneciam no sertão, afastadas do contato com os europeus.[12]

Se a mobilidade espacial apresentava-se, para uns, como a melhor maneira de se preservar a autonomia política e cultural, para outros era dentro da própria situação colonial que se buscava este espaço. Alguns chefes, temerosos dos castigos indicados para "rebeldes", que abrangiam desde a humilhação do chefe à servidão perpétua mediante o *yanaconato*, optaram pela colaboração como maneira de preservar sua liberdade, ainda que parcial e vigiada (Susnik, 1979:79). Por outro lado, a despeito da política espanhola, a rebelião armada constituía uma estratégia relativamente freqüente no decorrer do século XVI. Longe da imagem dos índios pacíficos e submissos, grupos inconformados com o caráter da dominação espanhola sublevaram-se pelo menos 25 vezes durante a segunda metade do século, segundo a estimativa de Louis Necker (1979:249-54). Motivos para semelhantes ações não faltavam. O abuso da mão-de-obra mediante a *mita* e o *yanaconato* deslocava a população indígena cada vez mais para a esfera colonial. Talvez mais grave, a preferência pelo trabalho feminino — o *cuñadazgo* — concentrava um número considerável de mulheres junto à sociedade dominante, evidentemente chocando-se com o privilégio poligâmico defendido em inúmeras ocasiões por chefes e xamãs.[13] As atividades econômicas dos *enco-*

Ao lado:
Índios Guarani-Nhandeva pescando num igarapé próximo a Angra dos Reis, Rio de Janeiro, a 30 km da usina nuclear.

Abaixo:
Grupo indígena ao ser contatado em fins do século passado no interior do Paraná.

menderos também geravam conflitos com as comunidades nativas, pois muitas vezes o gado dos espanhóis destruía as roças dos índios. Enfim, diante da agressão permanente a seus costumes, algumas lideranças indígenas recorreram à violência como forma de contestação das injustiças da conquista.

Não se tratava contudo de uma reação cega ou da fúria de um povo que simplesmente não agüentava mais. Os movimentos revoltosos, alguns dos quais razoavelmente bem documentados, dispunham de uma articulação política e um discurso elaborado nada desprezíveis. De acordo com Melià, a maior parte das rebeliões quinhentistas apresentava "uma típica estrutura profética", ou seja, muitos levantes foram mobilizados por líderes carismáticos que, por meio de cantos, danças e um discurso deveras subversivo, incitavam os índios a rechaçar e abandonar o modo de vida imposto pelos *karaí* cristãos (Melià, 1988:30). Porém é de se notar que, além do discurso e dos objetivos do profetismo tradicional, estes movimentos freqüentemente incorporavam elementos novos, provenientes da religião dos europeus: o rito do batismo, a hierarquia da Igreja e outros traços do catolicismo também estavam presentes na organização dos movimentos. Neste sentido, as rebeliões dos Guarani assemelhavam-se às chamadas "santidades" que brotavam entre os Tupinambá ao longo do século XVI. Assim, tanto no movimento liderado por Oberá em 1579, próximo a Assunção, quanto na chamada Santidade de Jaguaripe, no Recôncavo baiano na década de 1580, os líderes adotavam o título de papa, nomeavam outros membros da Igreja (bispos, monges, entre outros) e praticavam a cerimônia do batismo, ainda que pelo avesso, tirando os nomes cristãos e outorgando nomes indígenas. Com forte discurso anticolonial e libertário, ambos os movimentos atraíram fervorosos seguidores que participavam em prolonga-

dos rituais de canto e dança, assim ameaçando frontalmente os engenhos do Recôncavo e as *encomiendas* paraguaias (Melià, 1988:37-9; Vainfas, 1992).

Se a resistência guarani impunha limites à dominação espanhola, o desenvolvimento da colônia encalhava igualmente por outros motivos. Sem grandes riquezas minerais, longe do mar, cercado pela resistência guaykuru e guarani — entre outros grupos, vale dizer —, o Paraguai no final do século XVI e início do XVII permanecia restrito a uns poucos e pobres núcleos de povoamento. Apesar de novos grupos serem incorporados e sujeitos a *encomiendas*, que se estenderam lentamente em direção às regiões do Guairá e Itatim, estas tinham um alcance cada vez menos limitado. Coube, neste contexto, aos missionários franciscanos e sobretudo jesuítas a continuação da conquista dos Guarani.

A penetração dos jesuítas entre os Guarani e a articulação de um expressivo sistema de missões — as reduções — permanecem um dos capítulos mais interessantes e problemáticos da história do continente. Objeto de acirradas controvérsias desde o século XVII, as reduções estimularam uma ampla literatura que, por um lado, enxergava na experiência jesuítica a realização de autênticas sociedades cristãs e socialistas e, por outro, condenava a mesma experiência pelo seu despotismo e cerceamento da liberdade humana. Não obstante as polêmicas, a vasta maioria das abordagens sofre de um eurocentrismo extremo, uma vez que as missões raramente representam mais do que um mero espelho da Europa que, no século XVIII, se debatia com o conceito da utopia social e, mais recentemente, no pós-guerra, buscava subsidiar a experiência ou perspectiva do socialismo real. Na opinião de Maxime Haubert, trata-se sempre do "si-mesmo europeu, procurado e inventado em definitivo no outro americano" (Haubert, 1990:24). Na verdade, são poucas as obras que têm conseguido se desvencilhar desta limitação, captando, além do espelho, algo da história dos Guarani.[14] Mesmo John Hemming, em sua história dos índios do Brasil colonial, não resiste à força da tradição, ao falar da "famosa teocracia das missões paraguaias" (Hemming, 1978:243).

Calcada nos mitos da passividade guarani e da persuasividade da mensagem inaciana, a interpretação convencional do processo de conversão tem sido um dos alvos principais da análise etno-histórica. Com o intuito de ressaltar o êxito e a nobreza do projeto catequético, que teria redimido o nativo de sua bárbara ignorância, a historiografia jesuítica tradicional tende a degradar o índio pré-colonial, quer como inocente e ocioso selvagem, quer como vítima passiva da maldade dos *encomenderos* paraguaios e dos portugueses de São Paulo. Conforme veremos adiante, esta postura também é advogada pela historiografia brasileira referente à epopéia bandeirantista. Capistrano de Abreu, em trecho freqüentemente repetido por outros historiadores, afirma que não fazia sentido arriscar vidas e recursos contra "gente boçal e rara" quando se podia adquirir índios já "iniciados na arte da paz, afeitos ao jugo da autoridade, doutrinados no *abanheen*" (Abreu, 1982:115-6). Uma outra vertente contrária, que faz semelhante agressão ao índio enquanto agente histórico, sustenta que os padres teriam conseguido imprimir a ordem reducional somente por meio da violência e da "deculturação" do índio (cf. discussão em Santos, 1987).

Em recente avaliação do filme *A missão*, Maxime Haubert assinala sumariamente cinco fatores que concorrem para a "deformação" da realidade das reduções, falhas extensivas a grande parte da bibliografia dos estudos missioneiros: a pobreza ou fragilidade das fontes documentais; a presença do índio apenas como figurante; a representação da conversão como um feito relativamente fácil e natural; a representação das reduções como estabelecimentos autônomos, livres da interferência do poder colonial; e a representação claramente anacrônica do projeto jesuítico (Haubert, 1989:8). Em seu instigante estudo sobre a "vida cotidiana" nas missões, o próprio Haubert (1990) consegue desmistificar em boa medida estas distorções; mesmo assim, os desafios que a etno-história das missões enfrenta ainda são muitos. Se os estudos de Alfred Métraux, Branislava Susnik, Maxime Haubert, Louis Necker, Arno Kern e Bartomeu Melià têm o mérito de projetar os Guarani — bem como outros grupos, vale lembrar, no caso de Haubert — enquanto reais agentes de sua história, a dimensão temporal do processo de formação e consolidação das reduções permanece pouco explicitada. Haubert, por exemplo,

privilegiando o exemplo sobre o contexto, trata as primeiras experiências no Guairá e as reduções mais maduras da mesma forma; muitas vezes, o autor nem mesmo identifica a data do evento que descreve.

A presença de missionários entre os Guarani antecedeu em muito a fundação das primeiras reduções, que se deu apenas em 1610. Ainda na década de 1550, os jesuítas portugueses de São Vicente interessavam-se pelos Carijó, uma vez que possuíam a informação de que estes eram mais numerosos e mais propícios à conversão do que os Tupiniquins, que apresentavam toda sorte de resistência ao projeto inaciano (Monteiro, 1990a). Durante a segunda metade do século XVI e décadas iniciais do XVII, diversos padres desenvolveram missões volantes, especialmente ao longo do litoral ao sul de São Vicente, chegando a estabelecer um aldeamento guarani, chamado São João, próximo a Itanhaém. Porém o principal alvo dos missionários era a região denominada dos Patos, atual litoral de Santa Catarina, onde buscavam persuadir os Guarani a se deslocarem para os aldeamentos das capitanias do sul. Sem dúvida aí alcançaram algum êxito, pois o aldeamento de Barueri, fundado na primeira década do século XVII nas imediações da vila de São Paulo, teve como base os Carijó conduzidos pelo jesuíta João de Almeida.

No lado espanhol, os jesuítas foram precedidos por outras ordens, sobretudo os franciscanos, os quais na verdade introduziram o modelo reducional (Necker, 1979). Embora presentes entre a população guarani desde a década de 1580, os jesuítas ganharam estímulo e mesmo certa autonomia apenas com a fundação da província eclesiástica do Paraguai, desmembrada do Peru em 1607. Cabe lembrar contudo que o projeto inicial não era apenas religioso, pois antes inseria-se no contexto político e econômico do Paraguai colonial. Assim como a experiência inaciana no litoral brasileiro, as primeiras missões atendiam a múltiplas demandas. Do ponto de vista da Coroa espanhola, o estabelecimento destas serviria para atrair e pacificar grupos Guarani ainda insubmissos, muitos deles já hostilizados pelos abusos dos colonos. Uma vez reduzidos, na opinião da época, estes índios poderiam ser integrados na força de trabalho colonial com mais facilidade (Gadelha, 1980). Portanto, como no Brasil, o sistema de missões apresentava-se como solução para o dilema entre o provisionamento de braços para a economia colonial e o ideal da liberdade dos índios.

Longe do "império teocrático" defendido por uma vertente da historiografia, as primeiras missões surgiram no bojo do sistema colonial espanhol e, apesar de desenvolverem maior autonomia política e econômica ao longo do tempo, permaneceram fortemente vinculadas a este sistema até a expulsão da Companhia de Jesus em 1767. Em última instância, o que desautoriza a hipótese da existência de um "Estado" jesuítico é a inserção das reduções na sociedade e economia coloniais, mediante tributos, serviços militares, e subordinação às autoridades eclesiástica e civil externas (a respeito, cf. Kern, 1982:264-5).[15]

Ainda assim, mesmo condicionada pelas prerrogativas coloniais, desde cedo a presença jesuítica foi um elemento desestabilizador, uma vez que a questão do trabalho indígena suscitava uma série de confrontos entre colonos e missionários, estes defendendo a "liberdade" e aqueles reivindicando o *servicio personal* dos índios. Neste sentido, a situação paraguaia mais uma vez evoca a experiência brasileira (e, mais tarde, maranhense), na qual colonos e autoridades leigas também travavam acirradas lutas com os jesuítas.[16] De certo

Retrato de um Guarani do aldeamento do rio Verde, interior de São Paulo.

modo, pode-se argumentar que foi a partir destas disputas e impasses coloniais que o sistema de reduções adquiriu suas características independentes, ou seja, o modelo reducional seria mais o produto da história do que de um plano previamente elaborado. Não é esta a opinião da historiografia inaciana, entretanto, que busca explicar todas as ações e posturas dos jesuítas em função de sua ferrenha defesa da liberdade indígena e do rigoroso cumprimento das leis indigenistas (Haubert, 1990:23).

De fato, as abordagens das missões carecem de um reconhecimento explícito do processo histórico de sua formação e estrutura. Freqüentemente, elas são tratadas como se o ideal missioneiro sempre fosse a regra, desde as primeiras experiências no Guairá até a expulsão final de 1767. Contudo, diversos eventos ao longo dos séculos XVII e XVIII articulavam-se ao modelo jesuítico: os episódios de contágios, a incorporação de novos grupos, as revoltas indígenas e os ataques dos paulistas, entre outros. Portanto, cabe frisar que antes de atingir uma certa estabilidade política, econômica e, sobretudo, demográfica as missões passaram por dificuldades que explicam, em muitos sentidos, sua consolidação posterior.

Tem-se discutido muito a penetração — para alguns autores muito fácil — dos jesuítas entre os Guarani. Buscando uma lógica indígena, as obras de etno-história também têm se debatido com esta questão. De acordo com Haubert, por exemplo, a mitologia heróica dos Guarani teria aberto espaço para a aceitação desses novos heróis-civilizadores (Haubert, 1990:169). Porém, para não cair numa análise simplista, deve-se ressaltar a convergência de motivações míticas e históricas, ambas colaborando para definir o rumo das reduções na década de 1630. Para os Guarani, o cataclismo da *encomienda* e os ataques dos paulistas constituíam um enredo que incentivava diversas possíveis estratégias, entre as quais a incorporação do grupo numa redução apresentava-se talvez como a mais segura. Seria esta a explicação dada por Arno Kern, pois, segundo este autor, foi nessa conjuntura histórica que os Guarani optaram por um "acordo político" com os padres, com vistas a garantir a preservação de sua liberdade, objetivo máximo dos índios (Kern, 1982:63-4).

Na realidade, a aceitação dos padres, aliás pouco notável antes de 1640, foi construída a partir de uma série de significativas adaptações de ambas as partes. Sem falar que o plano jesuítico visava mudanças profundas no modo de viver dos Guarani. Para Montoya, o significado da redução residia na ruptura com um passado de mobilidade espacial, ausência de forte liderança e nudez. "Reduções chamamos aos povoados dos índios, que vivendo à sua antiga usança, em matos, serras e vales, em escondidos arroios, em três, quatro ou seis casas apenas, separados, uma, duas, três e mais léguas uns de outros, os reduziu a diligência dos padres a povoações grandes e a vida política e humana, a beneficiar algodão com que se vistam, porque comumente viviam em nudez, ainda sem cobrir o que a natureza ocultava" (apud Abreu, 1982:115).

Ainda assim, a reorganização do espaço habitacional surpreendentemente não provocou grande descontentamento entre os Guarani das reduções. Mesmo passando da habitação coletiva para casas nucleares, os índios conseguiram reproduzir os laços de parentesco e as relações entre as casas e a chefia tradicional dentro da disposição das quadras da redução (Melià, 1988:197-8). De fato, a preservação de traços pré-coloniais, de certo modo reforçada com a instituição de uma organização civil e militar que valorizava a chefia indígena, amenizava a transição para uma vida muito mais sedentária.

Por outro lado, os próprios jesuítas reconheciam os limites de sua credibilidade. Avaliando o êxito das primeiras reduções, Ruiz de Montoya admitia que entre os Guarani "corre o boato de que sou Tupã Ete, o verdadeiro deus" (Haubert, 1990:169). Buscando facilitar a comunicação com os índios, os missionários freqüentemente lançavam mão de métodos e recursos discursivos indígenas, estratégia aliás comum aos jesuítas portugueses que trabalhavam entre os Tupinambá (Monteiro, 1990a). Neste sentido, a transformação dos jesuítas também fazia parte do desenvolvimento das missões. Haubert, em minuciosa análise do estilo e discurso dos principais articuladores da fase inicial das reduções, evoca o modo indígena: "Enquanto discursa, o jesuíta, bem como os índios, anda de um lado para outro e bate no peito" (Haubert, 1990:67). Eram inúmeras as estratégias dos jesuítas que buscavam ganhar a confiança dos índios mediante a apropriação consciente de atribuições xamanisti-

cas. Haubert relata um incidente no qual o padre Claudio Ruyer livrou uma missão de uma onça temível, ficando conhecido como "matador de tigre", título reservado aos xamãs e heróis culturais (Haubert, 1990:142). Portanto, não bastava apenas ser jesuíta, portador da verdade cristã ou de uma civilização superior, como quer uma parte da bibliografia jesuítica: os grandes missionários foram justamente aqueles que mais bem se adequaram ao processo de formação de lideranças indígenas.

Porém o processo de adaptação jesuítica às vezes esbarrava em seus limites. A presença de novos *karaí* carismáticos, tais como Roque González, criava rupturas internas entre os Guarani, surgindo aquilo que Haubert chama de uma luta permanente de "messias contra messias". Assim como no litoral brasileiro, os xamãs, ou pajés, guarani se apresentavam como obstáculos aos missionários, pois insistiam nas tradições. Segundo Nicolás del Techo, o xamã Juan Cuara discursava numa missão, para o evidente desagrado dos padres, exortando os Guarani a viver "segundo vossos antigos costumes" (apud Melià, 1988:114). Em outra ocasião, acusado por um influente xamã de mentir, o padre Montoya escapou por pouco à fúria mortal dos Guarani de Tayaoba (Haubert, 1990:71). Menos felizes foram Roque González e seus companheiros no Tape que, a despeito do enorme carisma do padre Roque, foram mortos e despedaçados pelos Guarani numa revolta fulminante (Melià, 1988:130-59).

Os pontos de atrito entre chefes e jesuítas também eram muitos. A repressão da poligamia nas missões, por exemplo, em mais de uma ocasião foi móvel de protestos e mesmo de atos rebeldes em oposição aos padres. Prática importante entre os Guarani, pois conferia *status* aos líderes, a poligamia encontrava-se tão arraigada, segundo Montoya, que os próprios jesuítas evitavam entrar em conflito nas suas pregações, moderando ou mesmo pulando o sexto mandamento (Melià, 1988:110-1). Nos anos iniciais das reduções, o chefe Miguel Atiguaye, da missão guairenha de San Ignacio, liderou um grupo de trezentos guerreiros para a outra redução, Loreto, em busca de apoio contra os jesuítas, que tentavam tirar-lhe as mulheres. "Meus irmãos e filhos, chegou a hora de acabar com todos os males e calamidades que aqueles a quem chamamos padres nos trouxeram. Eles nos trancam numa casa e lá gritam conosco; dizem-nos o contrário do que nos disseram e ensinaram nossos ancestrais: estes tinham várias mulheres, e aqueles querem que nos contentemos apenas com uma. Vamos! É preciso mudar tudo isso!" (apud Haubert, 1990:160-1).

Igualmente, um xamã, cujo discurso antijesuítico foi registrado pelo padre Montoya, ecoava este sentimento, também apelando para a tradição: "Vivamos ao modo de nossos antepassados: que mal tem para estes padres o fato de termos mulheres em abundância? Certamente é loucura que, abandonados os costumes e bom modo de viver dos nossos anciãos, nós nos sujeitemos às novidades que estes padres querem introduzir" (apud Melià, 1988:102).

Além do problema em torno da poligamia, as lideranças também se queixavam do cerceamento de sua liberdade. Nas palavras de um chefe: "Querem impedir-nos de multiplicarnos, perturbam a paz em que vivíamos em nossas terras: nelas nascemos livres e somos obrigados a tolerar que quatro pobres estrangeiros pretendam nos tornar escravos?" (apud Haubert, 1990:144).

As restrições impostas também invocavam a ira do chefe Potirava, que passou a pregar um duro discurso antijesuítico. Antes convertido por um frade franciscano, Potirava agora se negava a prestar mais serviços aos missionários, buscando persuadir outros líderes a repelir o avanço dos missionários: "Yo no siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento lo que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? [...] Por que consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios, y, lo que es peor, a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones?" (apud Melià, 1988:100-2).

Estes conflitos eclodiam, em diversas ocasiões, em rebeliões abertas contra a autoridade dos jesuítas. Fortemente marcados por aquilo que Haubert chama de "paganismo renascente", os episódios de protesto e de rebeldia coletiva nas missões são indicativos da dimensão política das relações entre jesuítas e Guarani, sobretudo nos anos formativos das missões. Em Nuestra Señora de Fe, por exemplo, em meio às dificuldades materiais que afli-

giam a redução, um chefe revoltou-se contra a palavra dos padres, que resolveram puni-lo, tirando-lhe o bastão, símbolo máximo de sua autoridade. Os seguidores deste chefe, todos batizados e considerados cristãos exemplares, abandonaram a igreja e a missão em protesto (Haubert, 1990:134).

O movimento liderado pelo profeta Ñezú — interlocutor de Potirava no discurso relatado acima — é ilustrativo da estrutura da resistência nos anos iniciais. Ñezú, que para os jesuítas não passava de "feiticeiro", organizou uma revolta semelhante à de Oberá: incitava os índios a matar os padres, destruir os templos e passar por um rito de des-batismo, onde assumiriam novamente nomes nativos (Melià, 1988:154-5). Mais do que um profeta tradicional, este rebelde adotava novos elementos: o uso de trajes sacerdotais e rito cristão — idólatra, mais exatamente — com a cerimônia do "batismo invertido", onde se trocava o nome cristão por um pagão e se banhavam os pés em vez da cabeça (Haubert, 1990:162-3; Vainfas, 1992). Do mesmo modo, provavelmente no Tape nos anos 1630, Yaguacaporo e seus sucessores organizaram uma espécie de seita que ostentava todo o aparato cristão. O próprio Yaguacaporo, "homem-deus" no ver de Haubert, matou um padre após submetê-lo a uma brutal sessão de torturas. Os rebeldes reuniram setecentos soldados com o intuito de destruir as reduções: apenas com muito esforço os padres conseguiram derrotar militarmente este movimento (Haubert, 1990:163-4). Neste sentido, é importante ressaltar, mais uma vez, que estes movimentos proféticos também dispunham de uma dimensão guerreira.

Se as lideranças indígenas exerceram importante papel na resistência, também mostraram-se indispensáveis enquanto colaboradores dos jesuítas, sobretudo no momento crítico do estabelecimento de reduções. Tal seria o caso de Roque Maracaná, de Loreto, que combateu o movimento de Miguel Ataguaye, ou ainda o exemplo de Nicolas Ñeengirú (primeiro desse nome), que, além de vingar a morte dos padres Roque González e Alonso Rodríguez, também comandou a decisiva campanha contra os paulistas em 1641, na batalha de Mbororé (Haubert, 1990:159-60, 183). Contudo, não seria correto ver a colaboração como algo diametralmente oposto à resistência, pois, em muitas situações, buscava-se o mesmo objetivo. Dentro do contexto cada vez mais restritivo da *encomienda* paraguaia e das expedições de apresamento dos paulistas, as reduções também tornaram-se espaços para a liberdade, talvez o lugar mais adequado para a rearticulação da identidade guarani.[17]

A presença constante dos portugueses de São Paulo — os paulistas, enfim — entre os Guarani teve um forte impacto sobre a história das missões. Para muitos historiadores, os paulistas teriam investido contra as reduções porque essas missões ofereceriam mão-de-obra já transformada e disciplinada pelos jesuítas, portanto mais bem condicionada para o ritmo de trabalho exigido nos engenhos do Brasil. Esta noção subestima, de um lado, a importância da horticultura guarani, anterior ao contato, enquanto, do outro, superestima a eficácia de um projeto aculturativo dos jesuítas (Davidoff, 1982:55 ss.). Na verdade, à altura da principal invasão do Guairá pelos paulistas, as missões em sua maioria eram comunidades recém-formadas, precárias e isoladas, debatendo-se em busca de uma base econômica viável para sua sobrevivência. Em 1628, quando os paulistas já se encontravam instalados nas margens do Tibagi, o padre Antonio Ruiz de Montoya, então superior das missões do Guairá, retratou, em sua *carta ânua*, outros obstáculos para o êxito missioneiro. Além das atividades predatórias de paulistas e espanhóis, Montoya acrescentava as doenças, a fome, as rivalidades faccionais e a guerra intertribal como as principais atribulações da população aldeada em oito das reduções da província (Cortesão, 1951:259 ss.).

Por outro lado, os portugueses interessavam-se pelos Guarani de longa data, desenrolando-se relações de troca e de aliança, seguindo o padrão em formação ao longo do litoral brasileiro. Desde meados do século XVI, os primeiros povoadores da capitania de São Vicente percorriam os caminhos do sul e sudoeste, acumulando um considerável conhecimento das terras e populações situadas na zona intermediária entre as colônias ibéricas. Do mesmo modo, freqüentavam o litoral ao sul da capitania, travando um intenso intercâmbio com os grupos Guarani da região, sobretudo na chamada laguna dos Patos. Portanto, bem antes do estabelecimento das primeiras reduções, os paulistas realizavam "resgates" tanto

ao longo do caminho terrestre que atravessava a "província" guairenha quanto no litoral.

Estas relações revestiam-se de uma complexidade que não transparece facilmente na bibliografia, que tende a retratar a situação em termos de bandeirantes versus jesuítas. Os paulistas favoreciam esta forma de recrutamento de mão-de-obra até a década de 1630, quando expedições maiores passaram a transformar estas relações na região dos Patos. Mesmo nessa conjuntura, alguns paulistas reivindicavam a preservação do velho escambo diante do avanço do sertanismo de apresamento. Assim, em 1635, a Câmara Municipal de São Paulo enviou uma carta ao capitão-mor de São Vicente em protesto contra uma expedição vicentina aos Patos, armada por Luís Dias Leme, pois esta ameaçava as boas relações entre paulistas e Carijó dos Patos. Ressaltando que o "resgate que levam não é mais que pólvora e chumbo e pelouros e correntes", a Câmara buscava impedir a escravização dos "índios [...] que há mais de cem anos são nossos amigos e compadres de nossos antepassados pois era remédio desta capitania" (Registro, 1917, I:494).

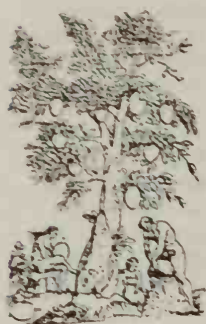
Para alguns líderes guarani, as relações com os portugueses por meio do tráfico de cativos apresentavam-se como oportunidade para reforçar a autonomia e a tradição: a autonomia, pois evitava que eles próprios fossem escravizados; e a tradição, pois dava seqüência às atividades guerreiras e à tomada de cativos. Seria o caso dos Carijó de Patos, onde quatro chefes-xamãs intermediavam o fornecimento de cativos aos portugueses durante um período considerável (Monteiro, 1988a). Ou, ainda, dos agentes indígenas chamados *mus* ou *pombeiros*: é importante ressaltar que estes intermediários não apenas vendiam cativos como também os produziam, ou seja, suas atividades implicavam mudanças nas relações políticas entre aldeias, bem como no interior das próprias unidades locais. Neste sentido, os *mus* agiam de modo a preservar sua autonomia, mantendo-se de certa forma fora da sociedade colonial. Não é portanto de estranhar que os *mus* figurassem entre os maiores obstáculos ao avanço jesuítico neste período (Cortesão, 1958:194; Zenha, 1970:52-3; Davidoff, 1982).

Outros grupos, por seu turno, seguiam para São Paulo com os paulistas aparentemente sem serem propriamente coagidos. A atração de artigos e mercadorias européias servia de estímulo para o movimento de populações indígenas: os jesuítas alegavam freqüentemente que os Guarani entregariam seus próprios filhos por um punhado de mercadorias. A respeito, Haubert desenvolve interessante hipótese: "Seria errado considerarmos isso uma espécie de indiferença cruel em relação à criança, pois trata-se justamente do contrário: confiando-a àquele que, por sua generosidade, manifestou a extensão de seu poder benéfico, demonstram seu amor pela criança, assim como sua deferência pelo estrangeiro" (Haubert, 1990:302).

Mulher guarani na colheita do trigo, em foto de Gustaav Verswyver. No século XVII, a lavoura do trigo figurava como atividade central da mão-de-obra guarani tanto nas missões quanto no planalto paulista.

Outro artifício, citado pelo jesuíta Charlevoix em sua história do Paraguai, era o de usar a batina de padre para se aproximar dos Guarani ainda não reduzidos (Zenha, 1970:141-2). Porém, mais do que uma "sem-vergonhice completa" (palavras de Zenha), a prática de se travestir de jesuíta é sugestiva da estratégia da persuasão como alternativa à violência crua. Talvez mais revelador é o depoimento de Manuel João Branco, superintendente dos índios de São Paulo, que denunciou à Câmara Municipal que "era informado que no sertão prometeram liberdade a certos principais com sua gente e com essa cautela se vieram com toda sua gente". Ao chegarem no planalto, no entanto, estes Guarani foram repartidos entre os colonos para o serviço obrigatório (Atas, 1914, III:94).

Resta explicar, contudo, por que os paulistas, que antes evitavam conscientemente apri-

sionar índios convertidos, passaram a atacar as missões no final da década de 1620. Para Haubert, o que atraía os paulistas eram os Guarani não reduzidos, pois estes "são numerosos e desorganizados, falam a 'língua geral' do Brasil, estão no caminho do Peru". Porém, uma vez estabelecidas as reduções, que "reuniram e civilizaram as vítimas" e se aproximaram do domínio português, estas também tornaram a ser ameaçadas (Haubert, 1990:156). Jaime Cortesão, em seu minucioso estudo dos movimentos de Antônio Raposo Tavares, fornece instigantes detalhes sobre as complexas relações políticas e diplomáticas entre paulistas, jesuítas e Guarani, baseado sobretudo na "Relación de Agravios" dos jesuítas Maceta e Mansilla. Para Cortesão, teriam sido os jesuítas, que se recusaram a entregar cativos dos paulistas asilados nas reduções, os responsáveis pelo conflito, que rompia uma espécie de pacto de não-agressão mútua (Cortesão, 1958).

Independentemente destes argumentos, fica claro que na conjuntura dos anos 1620-30 o quadro demográfico e político tanto do Guairá quanto do Tape encontrava-se em franca transformação. Os efeitos acumulados das expedições de apresamento, do processo de aldeamento e das doenças contagiosas efetivamente circunscreveram o campo de atuação dos apresadores, que voltavam seus olhos para uma proporção relativamente maior da população global que se achava aglomerada nas missões. Ademais, a partir da ótica dos paulistas, as reduções figuravam mesmo como ampliações, visto que a densidade demográfica das missões era bem mais concentrada do que nas aldeias livres dos Guarani. Neste sentido, os paulistas passaram a assaltar as reduções não por motivos geopolíticos ou morais — como quer uma vertente da historiografia paulista —, mas, simplesmente, porque era justamente nelas que se encontravam números consideráveis de Guarani. De fato, às vésperas dos ataques paulistas, segundo a *Conquista espiritual* de Montoya, a população das missões do Guairá girava em torno de 35 mil, e a de Tape era de 52300 (Melià, 1988:58).

Entre 1628 e 1632, a destruição do Guairá pelos paulistas teve efeitos demográficos desastrosos para as missões. Afora os milhares de cativos deslocados para São Paulo — algo entre 30 mil e 50 mil, talvez mais —, a população das duas reduções que conseguiram se defender enfrentou uma longa migração para o sul, restabelecendo-se às margens do rio Uruguai. Estas duas, significativamente, foram as mais antigas e, pode-se supor, as mais estáveis: Loreto e San Ignacio. Entretanto, de uma população de 10 mil a 12 mil Guarani, menos da metade completou o percurso, marcado por sérias tribulações (Haubert, 1990:158). Estes acontecimentos foram repetidos pouco depois na região do Tape, onde outras reduções foram assoladas e outros milhares de cativos guarani foram aprisionados.

Uma dimensão pouco explorada na bibliografia é da posição das lideranças nativas frente a esta disputa de caráter colonial. De fato, a postura dos neófitos guarani diante dos ataques dos paulistas levanta a interessante questão da eficácia dos jesuítas. De acordo com Haubert, as investidas portuguesas teriam, num primeiro momento, fortalecido a autoridade inaciana, pois os paulistas visavam apenas a população pagã e, portanto, os jesuítas aparentemente isentavam-nos do cativeiro. Contudo, quando os paulistas também passaram a atacar as missões, aumentaram as fugas e o abandono de muitas reduções (Haubert, 1990:159). Por outro lado, se nas derrotas do Guairá a autoridade dos padres foi questionada, no Tape a imagem era outra: conforme lembra Haubert, na batalha de Caaçapaguaçu, em 1638, quando tropas espanholas e guarani rechaçaram a expedição de Pedro Leite Pais, o padre Alfaro assumiu o papel de líder guerreiro, enfrentando os paulistas com mosquete na mão (Haubert, 1990:173).

De qualquer modo, as "invasões" dos paulistas ocasionaram significativas mudanças no plano jesuítico. A bibliografia ressalta a ofensiva diplomática dos inacianos, resultando em legislação antiescravista no Brasil e numa breve papal que denunciava, com linguagem bastante áspera, as atividades dos preadores paulistas e paraguaios. Mais importante foi a reorganização do esquema de defesa das missões, que objetivava afastar a ameaça dos portugueses. Por um lado, os padres começaram a concentrar as reduções em locais mais inacessíveis, sobretudo ao longo dos rios Uruguai e Paraguai. Por outro, a ofensiva paulista suscitava a reorganização militar dos Guarani, às vezes agindo por conta própria, outras sob a direção dos padres (Kern, 1982). Em alguns casos, apesar das proibições da Coroa — em evi-

dente precaução contra a rebelião indígena —, os padres chegaram a equipar os índios com armas de fogo, mas, ao que parece, o mais comum era combaterem com os tradicionais arcos e flechas (Cortesão, 1958:149-50).[18]

Enfim, não resta dúvida quanto à importância das invasões paulistas para o fortalecimento das missões.[19] Foi a partir da rearticulação militar, espacial e econômica que, no período posterior a 1640, o sistema reducional alcançou uma extraordinária estabilidade e, apesar de surtos epidêmicos, até manifestou taxas de crescimento natural da população. De fato, os estudos recentes sobre a demografia das missões, sobretudo de Ernesto Maeder (1990), demonstram o quanto está equivocada a noção convencional de que a população guarani passou a sofrer um declínio constante e inexorável a partir do contato. Ademais, segundo Maeder, a história demográfica também fornece pistas para o questionamento das imagens do "estado jesuítico" ou do "império teocrático", uma vez que ela demonstra a estreita relação entre o desenvolvimento das missões e sua permanente inserção no sistema colonial espanhol. Não cabe aqui discutir essa polêmica. Portanto, abandonando as missões e seguindo o rastro dos bandeirantes, retomemos a discussão sobre os Guarani.

OS GUARANI NA HISTÓRIA DA SÃO PAULO COLONIAL

Se o impacto dos ataques dos paulistas sobre as reduções pode ser avaliado com certa precisão, o outro lado da moeda permanece um tanto obscuro. Qual teria sido o destino dos milhares de cativos tomados às missões, sem falar dos outros que não se encontravam reduzidos? A vasta bibliografia sobre a expansão paulista, ao lançar luz sobre a gigantesca figura do bandeirante, parece fazer questão de ofuscar o papel dos Guarani na formação de São Paulo, apesar de sua presença ubíqua e portanto inegável na documentação da época. Dentro dos moldes tradicionais da historiografia paulista, o livro praticamente desconhecido de Edmundo Zenha é a única obra de maior fôlego que se propõe a ressaltar "a predominância do ofício escravista e o papel relevante do índio na sociedade do planalto" (Zenha, 1970:1). De resto, valem ainda hoje as palavras escritas por Capistrano de Abreu há quase um século: "Conhecemos mal, para ajuizar dela, a vida levada em São Paulo pelos bandeirantes recolhidos aos lares, pela gente rica e poderosa" (Abreu, 1982:118). Vale ressaltar que conhecemos ainda menos a respeito dos índios que formaram a base desta mesma riqueza e poder.

O pouco espaço dedicado ao índio na historiografia paulista deve-se sobretudo às concepções vigentes acerca das estruturas econômicas e sociais da região planaltina.[20] Pobre em recursos produtivos, isolado do circuito comercial em função da barreira natural da serra do Mar, a economia de São Paulo no período colonial teria sido limitada a uma modesta policultura de subsistência. Esta penúria generalizada, por sua vez, teria sido causa suficiente para estimular os paulistas a passar anos a fio em remotos sertões, em busca do "remédio para sua pobreza", no dizer da época. Na falta de jazidas de ouro e prata, este remédio teria sido o índio cativo, arrancado das missões jesuíticas e vendido para os senhores de engenho do litoral nordestino.[21]

É com este raciocínio que autores como Alfredo Ellis Júnior têm imposto uma explicação econômica e racional para a ação dos paulistas contra as reduções: afinal de contas, os ataques coincidiam com as invasões holandesas do Nordeste brasileiro e de Angola, o que teria diminuído o fluxo de cativos africanos e, por conseguinte, aumentado a demanda e o valor do cativo guarani. Esta visão, além de alimentar uma apologia em favor dos paulistas, também soluciona o problema do índio em São

Guarani da aldeia do rio Itariri, vale do Ribeira, São Paulo, no início do século. Este grupo fazia parte da seqüência de migrações guarani que, nos séculos XIX e XX, atingiram o litoral atlântico.

Paulo, pois os índios pilhados das missões encontram-se reduzidos (mais uma vez) a meras mercadorias, sequer parando no planalto, a não ser um pequeno resíduo que não fosse comercializado no litoral.[22]

No entanto, a partir da documentação colonial, parece evidente que o surto sertanista de 1628-41, visando particularmente os Guarani das missões, articulava-se muito mais ao desenvolvimento da economia do planalto do que à demanda por escravos no litoral açucareiro. Nesse importante momento do desabrochar de uma lavoura comercial, as expedições de grande porte se mostraram como um eficiente modo de constituir uma força agregada de mão-de-obra indígena. É de se notar que muitos, se não a maioria, dos participantes das expedições do Guairá encerraram suas carreiras de sertanistas ao retornarem ao planalto, voltando-se, nas décadas de 1630 e 40, para a atividade mais sedentária da triticultura. O próprio Raposo Tavares, apesar de regressar ao sertão muitas vezes mais, estabeleceu uma próspera fazenda na paragem de Quitaúna, ao longo do rio Tietê, entre as vilas de São Paulo e Parnaíba, que contava, em 1632, com um plantel de 117 índios. Os outros chefes da invasão do Guairá, assentando-se como os principais senhores de terras da região do planalto, também comandavam prodigiosos plantéis. Tal foi o caso dos irmãos André, Domingos e Baltasar Fernandes, cuja parte na partilha das presas formou a base das vilas de Parnaíba, Itu e Sorocaba, respectivamente. Finalmente, a maior prova do destino dos cativos está registrada na própria documentação paulista: foi justamente nesse período que se verificou o maior crescimento da concentração de índios, arrolados em inventários de bens, nas vilas de São Paulo e Santana de Parnaíba (Monteiro, 1988b).

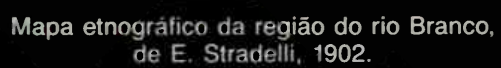
Existe portanto um curioso paradoxo entre o modelo convencional da agricultura de subsistência e a presença de vultosos números de cativos índios entre as posses dos paulistas ao longo do século XVII, obviamente produtos do sertanismo. Num ensaio inacabado, publicado postumamente, Sérgio Buarque de Holanda inquieta-se com esta questão, a qual ele sintetiza no curioso binômio "grande propriedade, pequena lavoura". Para ele, é possível explicar a presença de muitos índios em algumas propriedades como apenas passageira: sugestivamente, como uns não tinham nomes cristãos e outros eram "de arco e flecha", seriam recém-egressos do sertão, destinados a mercados alheios ou mesmo a uma posterior redistribuição interna. E arremata: "Quanto ao querer que aquelas cifras pudessem corresponder ao pessoal permanente de serviço em qualquer fazenda paulista do século XVII, seria simplesmente pueril, e nem se pode imaginar a possibilidade de nelas se alimentarem tantas bocas ou se ocuparem tantos braços, ainda que em condições precaríssimas" (Holanda, 1990:181-4).

Na verdade, só é possível conferir maior sentido à presença maciça e duradoura de uma considerável massa de trabalhadores indígenas a partir de uma reformulação da história econômica e social de São Paulo. A descaracterização desta história é recente: não faltam, no período colonial, relatos que atestam a intensa ocupação da mão-de-obra nativa não apenas na agricultura mas, especialmente, no transporte e no sertanismo. Muito embora nas fímbrias do circuito mercantil do Atlântico, o desenvolvimento regional de São Paulo no século XVII contava com uma relação dinâmica entre o deslocamento de populações indígenas e as atividades econômicas coloniais. Ao contrário do que se supõe na historiografia vigente, que afirma a predominância de uma agricultura camponesa de subsistência, o motor da economia seiscentista era o setor de abastecimento, atividade essa basicamente ignorada na bibliografia histórica sobre o Brasil colonial. O constante vaivém de mercadorias — ainda que de valor modesto — nas costas dos índios pelo caminho do mar, não apenas estava articulado às formas de apropriação e uso do solo, como também movimentava a outra grande atividade permanente dos paulistas: o sertanismo de apresamento (Monteiro, 1988a e 1988b).

Dentro deste quadro os cativos guarani tiveram um papel primordial, uma vez que sua inserção na sociedade colonial paulista foi significativa sob vários aspectos. Em primeiro plano, o fluxo de números cada vez maiores de cativos teve um impacto sobre as estruturas demográficas da colônia. Ainda são poucos os estudos sobre a população indígena colonial, porém tudo indica que a principal tendência residia na estreita relação entre o apresamento e o crescimento populacional. Criava-se, na

Casa macuxi na mata. Camassaru,
nas cercanias de Pirara. Aquarela de Edward Goodall,
artista da expedição que o naturalista R. H. Schomburgk,
nomeado comissário oficial do governo britânico,
realizou para a demarcação das fronteiras da Guiana Inglesa,
entre os anos 1842 e 1843. Crítico sutil do militarismo
da expedição Schomburgk, E. Goodall
desvenda com olhar sensível uma
realidade etnográfica ausente dos relatos oficiais.

Um Payet [Xamã] ou palestra indígena.
Aquarela de E. Goodall (1842-3).

Índios das Guianas. Aquarela de autor anônimo.

Mapa etnográfico da região do rio Branco,
de E. Stradelli, 1902.

Homem e mulher Bororos, 1827,
aquarela de Aimé-Adrien Taunay,
artista da expedição de Langsdorf ao Brasil (1812-29).

Alguns Bororos em visita a Riedel e Taunay,
na casa que ocupavam perto da aldeia de Pau-Seco, 1827.
Aquarela de Aimé-Adrien Taunay.

Grupo de índios Bororos atentos ao relato que faz um deles de uma caçada de onça, 1827.
Aquarela de Aimé-Adrien Taunay.

Interior de uma maloca de índios Bororo, 1827.
Aquarela de Aimé-Adrien Taunay.

verdade, um ciclo vicioso que, em certos sentidos, reproduzia a história demográfica do litoral no século XVI e tinha forte paralelo no Maranhão seiscentista: os freqüentes surtos epidêmicos abalavam a população, estimulando mais expedições para o sertão que, por seu turno, introduziam novos cativos que eram especialmente suscetíveis às doenças (Monteiro, 1989-90; Alden, 1983).

Uma população reconstituída a partir dos critérios do apresamento, os Guarani que passaram a habitar as propriedades rurais e vilas da região de São Paulo tiveram que se adaptar a outras rupturas além da demográfica. Aos paulistas interessava sobretudo o trabalho indígena e, com a entrada de grandes quantidades de índios introduzidos do sertão, os colonos buscavam articular contornos institucionais para garantir seu domínio sobre os mesmos. Tarefa nada fácil, pois, além de uma legislação em vigor que coibia a escravidão nestes casos, os paulistas ainda enfrentavam a persistente oposição dos jesuítas, tanto das missões quanto do próprio planalto, que defendiam a liberdade dos índios — o que significava, vale lembrar, sua inserção nos aldeamentos anexos à vila de São Paulo, administrados pelos mesmos jesuítas até 1640, quando foram expulsos da capitania.[23] Se os padres tinham um convincente arsenal de argumentos contra o cativeiro injusto, os paulistas contra-atacavam com uma lógica própria: costumavam acusar os padres de manter os índios no mais rigoroso cativeiro, ao passo que eles, paulistas, permitiam uma maior liberdade e não se descuidavam na doutrina de seus subordinados. A conhecida missiva de Domingos Jorge Velho, escrita em plena campanha contra os Palmares, expressa bem este sentimento: "se ao depois [de reduzir os índios] nos servimos deles para as nossas lavouras; nenhuma injustiça lhes fazemos; pois tanto é para os sustentarmos a eles e a seus filhos como a nós e aos nossos; e isto bem longe de os cativar, antes se lhes faz um irremunerável serviço em os ensinar a saberem lavrar, plantar, colher e trabalhar para seu sustento, coisa que antes que os brancos lho ensinem, eles não sabem fazer" (in Ennes, 1938:67).

Para muitos autores, o sistema de administração particular não passava de uma escravidão velada, de uma grosseira burla das leis indigenistas. Por exemplo Ayres do Casal, memorialista do início do século XIX, assim o descreveu: "Os paulistas, posto que não davam aos índios domesticados o nome de *cativos*, ou escravos, mas só o de *administrados*, contudo dispunham deles como tais, dando-os em dotes de casamentos, e a seus credores em pagamento de dívidas" (Casal, 1945:55).

Índios Guarani.

Mas a distinção não era apenas nominal: antes era fundamentada na percepção de direitos adquiridos historicamente, o chamado "uso e costume da terra". Segundo um visitador jesuíta, escrevendo no final do século XVII, "estavam tão firmes os moradores daquela vila em que os Índios eram cativos que ainda que o Padre Eterno viesse do céu com um Cristo crucificado nas mãos a pregar-lhes que eram livres os Índios, o não haviam de crer".[24]

Se os paulistas tiveram êxito em sua luta para garantir o direito de controlar a maioria da população do planalto, desafio maior foi a tentativa de moldar as legiões de índios provenientes de diversas etnias em um conjunto socialmente estável e economicamente eficiente. Não bastavam o terror, a violência e a disciplina constantes, embora os paulistas freqüentemente lançassem mão de tais recursos. Não muito distante do exemplo das missões jesuíticas, o desenvolvimento da sociedade

seiscentista também envolvia uma série de adaptações por parte de dominadores e dominados. A vasta obra de Sérgio Buarque de Holanda oferece importantes indícios de adaptações técnicas, organizativas e comunicativas provenientes de culturas tupi-guarani: a pesca por *tingui*, a agricultura itinerante, as práticas sertanistas, a divisão do trabalho, a língua geral, entre outros traços marcantes que, em muitos casos, vigoraram até este século entre as populações rústicas (Holanda, 1975).

Embora seja bastante fragmentário o registro documental a respeito do cotidiano dos paulistas e índios, nota-se sobretudo nos maiores plantéis importantes resquícios da organização política guarani. Na fazenda de Antônio Pedroso de Barros, por exemplo, quando do inventário deste paulista assassinado pelos índios, o "gentio de obrigação" Carijó foi arrolado em "lotes", cada qual com seu cacique (Inventários, 1921-77, vol. 20). Outros grandes proprietários assemelhavam-se aos chefes nativos, praticando abertamente a poligamia: tal seria o caso dos poderosos Brás Leme e Pedro Vaz de Barros, este último destacado pelas autoridades régias pelo "grande cabedal que tinha em índios" (Leme, 1980, 50:205-6;

Índios Guarani-Nhandeva vendendo artesanato na estrada Rio-Bahia, Rio de Janeiro.

Zenha, 1970:235 ss.). Contudo, ao mesmo tempo, nota-se a ausência da figura do xamã e do profeta no planalto durante o século XVII, demonstrando talvez que, ao extirpar estes elementos, os paulistas obtiveram êxito onde outros — notadamente os jesuítas — fracassaram.

Outro indício sugestivo deste processo histórico de transformações mútuas surge do uso do etnônimo Carijó para designar a população sujeita à administração particular. Originalmente um termo genérico para as populações guarani, não é de admirar sua adoção em São Paulo, uma vez que a vasta maioria da população cativa de fato era de origem guarani. Em certo sentido, tratava-se de um modelo imposto pelos paulistas, que buscavam padronizar uma população cada vez mais heterogênea. Pelo menos é isso que revela um dramático incidente envolvendo a bastarda Joana Siqueira, que, em 1718, foi involuntariamente submetida ao cativeiro. Quando apresentada ao seu novo senhor, foi açoitada e obrigada a vestir uma tipóia — traje típico das mulheres guarani — "para daí por diante o conhecer por seu senhor" (Monteiro, 1990b).[25]

Porém, por outro lado, o termo também tornou-se ponto de referência para a identidade étnica da população indígena da região paulista. Em litígios movidos pelos índios em prol da sua liberdade, muitos alegavam ser "descendentes de Carijós": provando-se que o seu cativeiro era injusto, o autor do processo podia ganhar a sua alforria (Monteiro, 1990b). Recompensados com a liberdade, contudo, os remanescentes dos milhares de índios escravizados pelos paulistas ao longo dos anos não conseguiram necessariamente recuperar sua identidade indígena, pois antes passaram a engrossar as legiões de brancos e mestiços pobres que constituíam a maioria da população rural.

No entanto, o caminho da justiça colonial foi seguido por relativamente poucos cativos e apenas nos anos finais em que vigorava a administração particular. A maioria persistia em sua busca por espaços de liberdade e por uma existência mais digna no interior do instituto escravista, por mais restritiva que fosse a vida sob o jugo dos paulistas. Dentre os fragmentos ilustrativos da vida cotidiana dos índios, percebe-se uma ampla gama de atividades autônomas realizadas às margens da dominação e do trabalho colonial, bem como múltiplas

formas de resistência que se manifestaram ao longo do século XVII. Neste sentido, faz-se necessária uma abordagem que contemple não apenas uma suposta lógica indígena que orientasse a resistência, como também as significativas adaptações coloniais que igualmente ancoravam a ação histórica das populações nativas.[26]

Com certeza, o protesto e a resistência fornecem pistas para uma compreensão mais completa do processo de transformação do índio ao cativo. Argumentei, em outro ensaio, que a questão das fugas explica muito sobre a história da escravidão indígena em São Paulo. A versão convencional da bibliografia paulista reza que o escravo índio, conhecedor das matas brasileiras e saudoso de sua aldeia natal, era especialmente propenso à fuga. Para Alcântara Machado, por exemplo, o sertão era "o grande, o eterno, o verdadeiro amigo e redentor dos indígenas" (Machado, 1980:177). Porém, a análise das informações disponíveis demonstra que a fuga tinha um duplo sentido, revelador do caráter da instituição vigente: alguns "fugitivos" eram na verdade coagidos por outros senhores e outros fugiam por conta própria mas sempre para outras propriedades na região. Os que foram registrados na documentação como "fugidos no sertão" certamente não buscavam a redenção e sim se alistavam — ou foram obrigados a se alistar — em expedições sertanistas (Monteiro, 1988a). Em suma, com respeito às fugas, o sentido da liberdade não é aquele ingenuamente atribuído pela historiografia convencional; tratava-se da recuperação da liberdade de movimento, do reencontro com familiares separados nas partilhas, do refúgio de um senhor cuja autoridade não era mais aceitável.

É essa busca, operando no limiar entre a tradição e a mudança, que une a história dos Guarani de São Paulo à dos Guarani em outros lugares e tempos. Ainda pouco conhecida, a experiência colonial desses índios oferece uma rica oportunidade para se pensar a história indígena em seu diálogo não apenas com a etnologia mas sobretudo com uma historiografia densa e tendenciosa, onde a presença indígena sempre paira como uma força latente. Pode-se concordar com Richard Morse, que, em seu excelente ensaio sobre o papel histórico dos bandeirantes, considera o objeto de seu estudo "um dos raros episódios da história do Novo Mundo no qual a linha da história indígena não foi cortada, ocorrendo uma convergência de duas linhas de ação histórica, muito além da mera fusão de traços culturais" (Morse, 1965:18).

Nos seus múltiplos significados, a reconstituição da população indígena, por meio do cativeiro ou mesmo do povoamento das missões, é aqui apenas arranhada. Mesmo assim, resta pouca dúvida quanto à importância desta envolvente história para o conhecimento não apenas do passado indígena, mas da própria história do país.

NOTAS

(1) Para uma bibliografia extensa dos estudos sobre os Guarani, ver Meliá (1987). A discussão em Viveiros de Castro (1985, XXVII) também ressalta a importância dos Guarani no contexto etnológico.

(2) Para uma rejeição do método da "projeção etnográfica", ver Roosevelt (neste volume). Deve-se ressaltar, no entanto, que a crítica de Roosevelt decorre do pressuposto de que a conquista teria surtido efeitos desagregadores em todos os sentidos. Já Fausto (neste volume), apoiando-se em Viveiros de Castro (1986), contesta esta posição, defendendo a relevância do conhecimento etnográfico para o estudo da história Tupinambá, sublinhando a "não-elementaridade" como traço comum entre os Tupi antigos e modernos.

(3) Deve-se sempre lembrar que o termo "bandeirante" se trata de um anacronismo, pois não pertence à documentação do século XVII. A palavra entrou em uso em meados do século XVIII, inicialmente para designar expedições punitivas contra os índios em Goiás. Embora tomassem cativos, a exemplo dos antigos paulistas, as expedições setecentistas muitas vezes contavam com estímulo financeiro e amparo legal do Estado. Sobre o termo, ver Cortesão (1958) e Morse (1965).

(4) O mapa desenhado pelo padre Luis Ernot em 1632 dá alguma idéia da distribuição espacial dos povos Guarani, Gualacho, Guanana e Charrua, mostrando que o espaço freqüentemente atribuído aos Guarani não passa de uma ficção (apud Meliá, 1988:63, e Cortesão, 1958:121).

(5) Na sua lista aparentemente exaustiva, Hemming comete este mesmo erro para diversos outros grupos, como os Tupinambá do Maranhão e do Pará, grupos estes que migraram do Nordeste no decorrer do século XVI e, portanto, estariam em outro lugar em 1500. Caso mais grave é dos Avá-Canoeiro, etnia reconstituída durante o século XVIII a partir da fuga de Carijó (índios cativos dos paulistas) das minas de ouro de Goiás para o Tocantins e outras regiões inacessíveis (Toral, 1984-85).

(6) Ao refutar as teorias referentes à difusão cultural a partir de uma matriz andina e à circunscrição do

desenvolvimento por fatores ambientais, trabalhos recentes abrem novas perspectivas para a interpretação da evolução das culturas das terras baixas (Roosevelt, neste volume).

(7) Sobre as rebeliões, ver Necker (1978) e Melià (1988); a imagem de passividade, que se entrevê nas fontes jesuíticas, também está presente com todas as letras em Hemming (1978).

(8) Para uma interessante discussão destas "províncias", ver Susnik (1979). A autora sustenta que estas representavam *guáras*, ou seja, conjuntos de aldeias unidas entre si por laços de parentesco e de aliança, não muito diferentes da "unidade inclusiva" do sistema tribal segundo Florestan Fernandes (1975:12-3).

(9) Seguindo a trilha aberta por Melià, a questão da *yvy marã ey* é discutida proveitosamente também por Noemia Díaz Martínez (1985) e Carlos Rodrigues Brandão (1990).

(10) Esta idéia, embora presente em Melià, é desenvolvida mais plenamente por Susnik (1979). Permanece, contudo, o problema das migrações pré-coloniais, quando grupos Guarani "invadiram" o império dos Incas. Freqüentemente tratadas como precursoras dos movimentos "messiânicos" do período pós-conquista, estas primeiras migrações contudo parecem ter sido movidas por objetivos bélicos e pela busca de metais (Nordenskiöld, 1917; Métraux, 1948; Meireles, 1989).

(11) Naquela ocasião, foram cadastrados 27 mil índios de guerra, ou seja, a população masculina adolescente e adulta. Pode-se especular que estes compunham entre um quarto e um terço da população global. Algumas *encomiendas* quinhentistas são arroladas em Cortesão (1951), e discutidas em Zavala (1977), Susnik (1979) e Gadelha (1980).

(12) Carta de Pedro Rodrigues a João Alvares, 15 de junho de 1597, Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Brasília 15, fl. 425.

(13) O *cuñadazgo* também foi uma característica do sistema de trabalho que se desenrolou em São Paulo, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda (1948). Sobre a defesa da poligamia, ver Melià (1988:110-1).

(14) Para discussões da bibliografia missioneira, ver especialmente Mörner (1968), Haubert (1990) e Melià (1988).

(15) Deve-se ressaltar, seguindo Necker (1979), que as reduções franciscanas e jesuíticas haviam de servir a interesses coloniais não apenas no Paraguai como no vice-reinado do Peru em geral. Ademais, o papel dos índios reduzidos enquanto "guardiães da fronteira" é lembrado em mais de um trabalho recente (Gadelha, 1980, e Meireles, 1989).

(16) No Paraguai, estes antagonismos redundaram na expulsão dos padres de Assunção em 1612, 1649, 1724 e 1732, sem falar da expulsão geral de 1767 (Melià, 1988:220-34).

(17) Esta idéia é explorada proveitosamente por Melià (1988:93-120).

(18) Existe, evidentemente, o mito da superioridade bélica dos portugueses de São Paulo, o que a documentação não confirma. Quando muito, as armas de fogo serviam mais para efeitos dramáticos do que práticos. Se o barulhento disparo de uma arma paulista punha "especial temor nos índios", conforme afirma Cortesão (1958:146), sua eficácia ia pouco além. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, o elemento surpresa logo se dissipava diante da descoberta de sua ineficiência (Holanda, 1975:72-4).

(19) Uma ressalva: no caso das missões do Itatim, no alto Paraguai, os constantes ataques dos grupos chaquenhos, sobretudo os Guaykuru, exerceram papel similar à ameaça bandeirante, ocasionando seu deslocamento para um local mais próximo a Assunção (Gadelha, 1980).

(20) Com respeito à bibliografia paulista, cabe a ressalva de que o índio — melhor, a índia — exerce um papel discreto mas fundamental na formação genética do povo paulista — a "raça de gigantes" —, uma vez que a miscigenação teria produzido o híbrido mameluco, exímio sertanista. Ver, por exemplo, Ellis Jr. (1976).

(21) O argumento aqui esboçado é desenvolvido em Ellis Jr. (1936 e 1944), porém é reconhecível em quase todas as obras posteriores sobre São Paulo colonial. Cortesão (1958) critica Ellis por enfatizar demasiadamente o contexto econômico e local, em detrimento do contexto mais amplo do colonialismo português. Em tese, porém, Cortesão não discorda da hipótese da venda dos cativos para o litoral.

(22) Ellis Júnior, ao avaliar o comércio de escravos dos antigos paulistas, conclui que 80% dos 350 mil cativos tomados ao longo do século foram destinados ao mercado litorâneo. Porém, o deslocamento do debate atinge seu ápice na *História econômica* de Roberto Simonsen que, em apêndice contendo uma troca de cartas entre o autor e Afonso Taunay, chega a um cálculo — em libras esterlinas — do valor global do pretenso comércio escravista (Simonsen, 1978:245-6).

(23) Readmitidos em 1653, os jesuítas foram privados da administração dos aldeamentos, que passou para a Câmara Municipal de São Paulo. Continuavam a comandar, no entanto, considerável plantel de índios nas fazendas particulares pertencentes ao Colégio, especialmente as de Embu, Carapicuíba, Santana e Araçariguama (Leite, 1938-50, vol. VI).

(24) Visita do padre Antonio Rodrigues, 25 de janeiro de 1700, Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Brasília 10, f. 2v.

(25) Sobre o uso da tipóia, originalmente associada a sociedades guarani e posteriormente difundida pelos jesuítas, ver Métraux (1948:82).

(26) Vale apontar a importância do conceito da "adaptação resistente" para a história indígena em outro contexto da América do Sul: é o caso da região andina, bem representado na coletânea organizado por Steve Stern (1987).

ANEXOS

COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS: 1650-1955

Sonia Ferraro Dorta

O potencial das coleções ergológicas como fontes para estudos interpretativos de várias ordens é fato inquestionável na antropologia. Tais fontes, diferenciadas em termos das peculiaridades adaptativas e culturais das sociedades de origem, uma vez incorporadas a acervos museológicos, passam a ter em comum a propriedade de documentos materiais,[1] postos a serviço de ampla clientela, inclusive seus produtores.

Este trabalho constitui uma compilação de coleções etnográficas brasileiras[2] de diferentes etnias e épocas também diversas — meados do século XVII até meados do século atual —, que se encontram dispersas em várias instituições do país e do exterior. Tentamos fazê-la a mais exaustiva possível, a partir dos dados disponíveis.[3]

Na impossibilidade de estender a abrangência desta compilação até o presente, estabelecemos 1955 como data-limite. No entanto, a rigor, não há limites. Trata-se, na verdade, de um corte arbitrário, mas que ao mesmo tempo marca, no Brasil, um momento de mudança de geração na etnologia, e também o início dos cursos de pós-graduação em antropologia, da proliferação de pesquisas (conjugadas com ensino) em museus e universidades (Baldus, 1968:21-30; Melatti, 1982:253-75), e de um considerável aumento nas coleções etnográficas.

Por outro lado, a preocupação central de um trabalho dessa natureza consiste em prover o pesquisador de uma obra de referência que lhe possa servir de guia para localização e ciência da composição dessas coleções. Cabe lembrar que a totalidade dos materiais aqui reunidos não configura coleções propriamente ditas, organizadas conforme critérios metodicamente definidos; corresponde, antes, às chamadas "coleções casuais, formadas sem a necessária integração entre os componentes e de modo freqüentemente fortuito (Newton, 1986:17-8). A constituição desses distintos conjuntos relaciona-se a uma série de fatores contingenciais, por exemplo, a presença ou ausência da prática de políticas de aquisição institucionais, circunstâncias históricas, conjunturas locais, motivações e interesses. Segundo Ribeiro (1985:33),

"O importante a considerar é que o colecionador, a época e a forma de colecionamento têm importância crucial para a avaliação de uma coleção e suas possibilidades de estudo".

Dada a importância da perspectiva diacrônica — não só, mas principalmente — para a história indígena, optamos por sistematizar as coleções em ordem cronológica. Tal critério, na medida em que facilita o confronto entre coleções através do tempo, pode permitir-nos evidenciar eventuais transformações na cultura material de grupos étnicos específicos em períodos determinados, possibilitar-nos estudos comparativos e ainda alertar-nos para a emergência de fenômenos históricos e socioculturais relevantes para o entendimento de dimensões contextuais e da própria dinâmica das sociedades envolvidas.

Como observou McLendon,

"As coleções de cultura material são os produtos específicos de indivíduos específicos, destinadas a fins específicos, cada qual com sua história própria, marcada pelo gosto, pelo cânon estético e pelas necessidades do período particular em que foi feita. Assim, elas tornam acessíveis os dados contextualizados a eventos locais específicos, com uma imediatez que de outro modo geralmente só se consegue através da observação participante. Eventos específicos alcançam-nos associados a objetos específicos que agem como prismas dos eventos e dos seres humanos neles envolvidos" (1981:201).

A organização em fichas, as quais apresentam-se numeradas em ordem crescente, foi o formato escolhido para a apresentação dos dados. Para o seu manuseio, alguns esclarecimentos são necessários:

Item 1: *Data de coleta ou data de entrada*

Dado que a data de entrada de uma coleção na respectiva instituição nem sempre coincide com a de coleta, havendo até mesmo grande defasagem, optamos preferencialmente pela última, por corresponder à época de recolha dos materiais. As divisões das datas seguem, geralmente, as formas adotadas nas fontes;

Item 2: *Coleção*

Quando o nome indicado aparece entre parênteses, trata-se do próprio coletor; o contrário verifica-se quando os dados disponíveis não permitiam ou não mencionavam a qualificação exata do colecionador como a pessoa que efetuou a coleta, ou ainda quando o agente da aquisição apresentava-se como uma instituição;

Item 3: *Instituição*

Local onde se encontra depositada a coleção, com menção à cidade e ao país;

Item 4: *Grupo étnico ou área geográfica*

Nas fontes consultadas, os materiais das coleções aparecem identificados ora com as etnias, áreas culturais, unidades lingüístico-culturais, troncos e famílias lingüísticas, ora com acidentes geográficos ou localidades. Em todos os casos, a grafia das denominações obedece à mencionada nas fontes;

Item 5: *Caracterização sumária*

Objetiva informar sinteticamente a composição da coleção, usando-se, na medida do possível, o recurso da classificação dos materiais nas categorias básicas e terminologia elaboradas por Ribeiro (1988), adotando-se, por outro lado, as definições constantes em Damy e Hartmann (1986:222):

"Quando essas categorias cobrem todo (ou quase todo) espectro da cultura material de uma etnia, emprega-se simplesmente o termo *coleção sistemática*. *Coleção temática* é o termo reservado para coleções que procuram cobrir o repertório de variações de uma ou mais categorias funcionais".

Dependendo das características das informações das fontes, muitos dados deste item foram transcritos, observando-se, por outro lado, também lacunas;

Item 6: *Número de peças*

Visamos aqui privilegiar aspectos histórico-etnográficos dos materiais. Justificam-se assim discrepâncias quantitativas, na medida em que selecionamos coleções com várias dezenas, centenas e milhares de peças, ao lado de conjuntos com uma dezena ou três, cinco, nove unidades. Este item igualmente apresenta lacunas;

Item 7: *Observações*

Congrega informações complementares diversas, consideradas de relevância;

Item 8: *Fontes*

Referem-se a cada ficha em particular. Para o item "Observações", porém, foram empregadas também outras fontes que se acham arroladas junto às demais, relacionadas às notas explicativas e ao trabalho como um todo, consideradas gerais (ver Fontes Gerais).

ÍNDICES

Com o intuito de facilitar a consulta, elaboramos quatro índices: de coletores e co-

lecionadores; de instituições; de grupos étnicos; e de áreas geográficas. Os números constantes dos índices correspondem aos das fichas e aos das notas no final do trabalho — estes últimos identificados com a letra N antes dos algarismos. Os dados referem-se, portanto, não só às coleções que encabeçam as fichas, mas também às informações complementares nelas contidas, bem como nas notas.

(Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72; McLendon, Sally. "Preparing museum collections for use as primary data in ethnographic research", in Cantwell, A.; Griffin, J.; Rothschild, N. *The research potential of anthropological museum collections*, Nova York, Annals of the New York Academy of Science, vol. 376, 1981: 201-27; Newton, Dolores. "Introdução. Cultura material e história cultural", in Ribeiro, Darcy (org). *Suma etnológica brasileira*, vol. 2, Petropólis, Vozes/Finep, 1986:15-25; Ribeiro, Berta G. "Os estudos de cultura material: propósitos e métodos", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXX, São Paulo, 1985:13-41; Ribeiro, Berta G. *Dicionário do artesanato indígena*, Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1988.)

AGRADECIMENTOS

Para a concretização desse trabalho contei com várias formas de colaboração de algumas pessoas e instituições, às quais quero registrar meus agradecimentos: Thekla Hartmann, Berta G. Ribeiro, Lúcia H. van Velthem, Vera P. Coelho, Maria Heloisa F. Costa, Fátima Regina Nascimento, Ione Pereira, Maria José Sardella, Antonio Sérgio A. Damy, Edna Luiza M. Taveira, Paula Morgado, Luiz Donizete B. Grupioni, Beatriz Perrone-Moisés, Geraldo e Leonor Schumann, Renate B. Viertler, Miyoko Makino Regivaldo L. da Silva, Philippe Erikson. Museu Antropológico/UFG, Museu do Índio/Funai, Museu Nacional/UFRJ, Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Museu Paulista/USP, Departamento de Antropologia/USP e Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, em especial à Diretoria de Serviços Administrativos e à Seção de Processamento de Dados.

Também a Marta Amoroso, Oscar C. Saez e John Monteiro, do Núcleo de História Indígena e Indigenismo.

SIGLAS E ABREVIATURAS

CNPq: Conselho Nacional de Pesquisas.
DGEP: Departamento Geral de Estudo e Pesquisa/Fundação Nacional do Índio.
DR: Diretoria Regional da Fundação Nacional do Índio.
FFLCH: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
Funai: Fundação Nacional do Índio.
IR: Inspetoria Regional da Fundação Nacional do Índio.
MN: Museu Nacional.
Puccamp: Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
UFG: Universidade Federal de Goiás.
UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina.
Unesp: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.
USP: Universidade de São Paulo.
aprox.: aproximadamente
depto.: departamento
prov.: provavelmente
inv.: inventário

1
Data de entrada: 1652 e 1683.
Coleção: Carl Mildner (prov.).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Jê (Brasil Oriental), Tupi (entre os rios Xingu e Tapajós), Tupinambá.
Caracterização sumária: Armas (clavas), machado semilunar.
Número de peças: Quatro.
Observações: As datas citadas referem-se às entradas das peças no Gabinete de Curiosidades fundado pelo Eleitor Augusto da Saxônia em 1560, local de onde, presumivelmente, as mesmas provêm.
No museu de Dresden, várias peças de diferentes coleções foram destruídas durante a Segunda Guerra Mundial, sendo, por isso, excluídas da contagem do "número de peças". Para comentários sobre o machado semilunar acima aludido e similares, integrantes de coleções mencionadas neste trabalho, vide o estudo de Rydén (1937), cujas discussões abrangem exemplares do século XVI ao XX.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções brasileiras do Museu Estatal de Dresden*, 1990, ms.[4]

2
Data de entrada: Inventários dos séculos XVII e XVIII.
Coleção: Rei Frederico III da Dinamarca.
Instituição: Departamento de Etnografia — Nationalmuseet, Copenhagen/Dinamarca.
Grupo étnico ou área geográfica: "Tocionbinambontys", Tupinambá, Brasil, Guiana(?).
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, mobiliário, pente, cachimbo de madeira, instrumentos musicais.
Número de peças: 51.
Observações: Estes objetos integravam o acervo do "Gabinete de Curiosidades" criado por volta de 1650 por Frederico III; passaram depois para o Museu Etnográfico Real, inaugurado em 1849. Hoje pertencem ao Departamento de Etnografia, uma seção independente do "Museu Nacional", fundado em 1921. Os períodos mencionados no primeiro item correspondem às datas constantes em inventários do "Kunstrammeret" e outros documentos antigos. Menção especial merece a plumária tupinambá, notadamente dois mantos.
Fontes: Dam-Mikkelsen, Bente e Lundbaek, Torben. *Etnografiske genstande i Det kongelige danske Kunstkammer: 1650-1800*, Copenhagen, Nationalmuseets Skrifter, Etnografiskraekke, vol. 17, 1980.

3
Data de coleta: 1783-92.
Coleção: (Alexandre Rodrigues Ferreira).
Instituições: Academia de Ciências de Lisboa e Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra/Portugal.[5]
Grupo étnico ou área geográfica: Arara (prov.), baixo Amazonas, Belém do Pará, Caripuna, Guaicuru, Guaná (prov.), Guató (prov.), grupos Tukano, Índias de Barcelos (prov.), Índias de Monte Alegre, Índias de Monte Alegre ou de Santarém, Índios do Guaporé (prov.), Índios do Pará, Índios do rio Branco, Jurupixúna, Mauhé, Mirânia (prov.), Munduruku, Mura (prov.), Omágua, Yuma, Wapitxâna (prov.), Warekena (prov.).
Caracterização sumária: Armas cotidianas e cerimoniais, instrumentos musicais, adornos plumários e de materiais ecléticos, indumentária, máscaras, trançados, cerâmica, aparelhos para estimulantes e narcóticos, quadros de plumas, artefatos de toucador e conforto doméstico, recipientes de cuia e cabaça e outros utensílios.
Número de peças: 420 (aprox.), sendo 120 (aprox.) na Academia de Ciências de Lisboa e trezentas no Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra.
Observações: Em remessas sucessivas, entre 1783 e 1788, Rodrigues Ferreira enviou para Lisboa um total de 933 peças.
Fontes: Hartmann, Thekla. "Testemunhos Etnográficos", in *Memória da Amazônia: Alexandre Rodrigues Ferreira e a Viagem Philosophica*, Catálogo de Exposição, Coimbra, Museu e Laboratório Antropológico da Universidade de Coimbra, 1991, pp. 105-217; 221-63; Oliveira, Ernesto V. de et alii. *Índios da Amazônia*, Catálogo de Exposição, Lisboa, Museu de Etnologia, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1986.

4
Data de coleta: século XIX ou anterior.
Coleção: d. Pedro II.
Instituição: Chateau d'Eu, Normandia/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Arara (?), alto Xingu, Bororo (?), Ipixuna, Tukuna.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas, cerâmica, artefatos rituais.

Número de peças: Mais de trezentas.
Observações: Do rio Xingu estão representados os Aweti, Bacayri e Suyá.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal).

5
Data de coleta: 1817-20.
Coleção: (Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich P. von Martius).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Munique/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Apanyecra, Arara, Botocudos, Camacan, Canamare, Catuquina, Catauixi, Cauixana, Cöeruna, Coretú, Coroados, Culino, Jumana, Jupuá, Juri, Juri-Taboca, Mauhé, Maxuruna (Mayoruna), Mayoruna, Miranha, Mundurucú, Mura, Omagua, Parintintin Passé, Passé de Maribi, Puru-Puru ou Paumari, Tajassú (Tapuyo), Tapuya (Bahia), Tecuna, Uainuma, Uarequena, Umaua, Índios de Serpa, Índios de Villa de Ega, Índios civilizados do Pará, Barcellos, Camamu (Bahia), Cametá, Villa da Barra, Villa de Ega, Villa da Rainha, Villa de Santarem, Ilha das Flores (Bahia), Nogueira, Pará, Província de Maynas (Peru).
Caracterização sumária: Armas cerimoniais e cotidianas e acessórios, plumária e adornos de materiais ecléticos, instrumentos musicais, aparelhos para estimulantes e narcóticos, cerâmica, cuias decoradas, máscaras, trançados e enodados, amostras de matérias-primas, mobiliário, indumentária, cabaças-troféu, figuras de madeira e borracha, utensílios de usos diversos.
Número de peças: 741. Atualmente existem pouco mais de quinhentas peças, dado que houve quantidade razoável de perdas no decorrer do tempo.
Fontes: Zerries, Otto. *Unter Indianern brasiliens: Sammlung Spix und Martius 1817-1820*, Innsbruck, Pinguin-Verlag, 1980.

6
Data de coleta: 1817-36.
Coleção: (Johann Natterer).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Apiaká, Arara, baixo Amazonas, Baniwa, Bororo, Guató, Katauixi, Kayapó (alto Araguaia), Makuxí, Manao, Matanawi, Mauhé, Munduruku, Mura, Parintintin, Paumari, Puri, rio Negro, Tora, Ticuna, Tucano.
Caracterização sumária: Adornos, armas, instrumentos musicais, instrumentos de trabalho, mobiliário, indumentária, recipiente de cabaça, plumária, trançados.
Número de peças: 61.
Observações: Estes materiais provêm das coleções de Natterer (com 1 492 peças) existentes em Viena; foram adquiridos a partir de permuta efetuada em 1882 entre o então Museu Imperial de História Natural e o Museu de Dresden. Por outro lado, tais coleções originam-se de coletas efetuadas ao longo dos dezenove anos de viagens pelo interior do Brasil, "do Rio de Janeiro, via Mato Grosso, aos confins do estado do Amazonas".
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990 (ms.).

7
Data de coleta: 1821-9.
Coleção: (Expedição científica de G. I. Langsdorff).
Instituição: Museu de Antropologia e Etnografia/Academia de Ciências da União Soviética, Leningrado (atual São Petersburgo)/ ex-URSS.
Grupo étnico ou área geográfica: Apiacá, Bororo, Caripuna, Guató, Mundurucu.
Caracterização sumária: Plumária e adornos de materiais ecléticos, cordões e tecidos, trançados, artefatos de toucador, implementos de madeira e outros materiais, cabeça-troféu, instrumentos musicais e de sinalização.
Número de peças: 99.
Observações: Os artefatos etnográficos foram recolhidos entre 1826 e 1828, estando assim distribuídos: Apiacá — 23 (plumária e outros adornos, trançados e pentes); Bororo — 42 (adornos plumários e outros, goivas, instrumentos musicais e de sinalização); Caripuna — dois (cordões e tecidos); Guató — quatro (cordões e tecidos, machado de pedra); Mundurucu — 28 (plumária, inclusive a ornamentação corporal completa, tipiti). A coleção iconográfica da expedição encontra-se no Arquivo da Academia de Ciências, também em Leningrado (atual São Petersburgo). O Museu de Antropologia e Etnografia abriga outras importantes coleções, entre as quais: a) de G. G. Manizer e F. A. Fielstrup relativas aos "Chanés, Guanás, Terenos, Faia (Opaié-Xavante), Kaingang" e provavelmente dos Botocudos (Krenak do rio Doce e outros), Guarani e Kadiwéu, coletados entre 1914-5, período da expedição russa à América do Sul, da qual participaram; b) de A. Fritsch (Fric?), procedentes dos Kaingang de Santa Catarina, Kadiwéu e Bororo do rio São Lourenço. As fontes indicam ainda materiais "camaiurá" e "meguinácu".
Fontes: Bertels, D. E.; Komissaru, B. N.; Licenko, T. I. (orgs.). *A expedição científica de G. I. Langsdorff ao Brasil, 1821-1829: catálogo completo do material existente nos arquivos da União Soviética*, Brasília, Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Fundação Nacional Pró-Memória, 1981; Florence, Hercules. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas: 1825-9*, São Paulo, Cultrix/Edusp, 1977; Manizer, G. G. *A expedição do acadêmico G. I. Langsdorff ao Brasil (1821-8)*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1967.

8
Data de entrada: 1828(?).
Coleção: Hri Borel.
Instituição: Musée d'Ethnographie, Neuchâtel/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Camacan (?).
Caracterização sumária: Indumentária, tecidos.
Número de peças: Catorze.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Bern, 1979.

9
Data de coleta: 1831-2.
Coleção: (Eduard F. Poeppig).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Baixo rio Japurá, Jê? (Tapuya), Jurí, Miranha, Ticuna.
Caracterização sumária: Adornos, armas cotidianas e cerimoniais, plumária, bolsa.
Número de peças: 28.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990 (ms.).

10
Data de entrada: Antes de 1834-9.
Coleção: Léo DuPasquier.
Instituição: Musée d'Ethnographie, Neuchâtel/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Camacan.
Número de peças: Treze.
Observações: Com entrada anterior a 1834 chegaram também no museu quinze armas dos Botocudos.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Bern, 1979.

11
Data de coleta: 1840-4.
Coleção: (Robert E. Schomburgk).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Arekuna, Makuxí, Makiritare e Guinau, Maopityán, Munduruku, Pauixana, rio Içana-rio Japurá, rio Negro, Taruma e Waiwai, Trio (Pianocotó), Wapisiana.
Caracterização sumária: Adornos, indumentária, plumária, cestos, armas cotidianas e cerimoniais, utensílios diversos, rede de pesca, instrumento musical.
Número de peças: 51.
Observações: Materiais de Schomburgk procedentes de grupos da Guiana, Norte do Brasil e Sul da Venezuela, encontram-se também no Museum für Völkerkunde em Berlim, Alemanha (Hartmann, 1975:310).
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990 (ms.).

12
Data de coleta: 1852-5.
Coleção: (Emile Carrey).
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku, alto Amazonas.
Caracterização sumária: Adornos, instrumento musical.
Número de peças: Doze.
Observações: Do mesmo período contam-se outras sete peças munduruku (flechas e artefatos rituais) atribuídas à Missão Emile Carrey, porém enviadas ao museu por Dellettrez, junto com materiais dos Tukuna.

Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

13
Data de coleta: 1856-1956.
Coleção: (Missão Dominicana: frei Regualdo Orlandini O. P.).
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários, trançados, artefatos de toucador, cerâmica utilitária e lúdica.
Número de peças: 66.
Fontes: Edna Luiza M. Taveira (informação pessoal).

14
Data de entrada: 1858-61.
Coleção: Henry de Buren.
Instituição: Musée d'Etnographie, Neuchâtel/Suiça.
Grupo étnico ou área geográfica: Mundurucu.
Caracterização sumária: Plumária.
Número de peças: Treze.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, 1. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

15
Data de coleta: 1862-6.
Coleção: (Expedição naturalista ao Pacífico).
Instituição: Museo de America, Madri/Espanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Mundurukú.
Caracterização sumária: Adornos plumários.
Número de peças: Três.
Observações: Os livros de inventário consultados no Museo de America registram maior quantidade de artefatos coletados pela Expedição; estão identificados como "Guaranies", Índios do Brasil e Índios do rio Negro.
Instituição: Museo Nacional de Etnologia, Madri/Espanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku, Tukuna.
Caracterização sumária: Adornos plumários, cerâmica.
Número de peças: Cinco.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, 1988.[6]

16
Data de entrada: 1865-9.
Coleção: (Francisco Silva Castro).
Instituição: Museu Etnográfico, Estocolmo/Suécia.
Grupo étnico ou área geográfica: Apiaká, Apinayé-Canella-Cayapó, Arara, Caraya, Guaríua, Maué, Munduruku, Mura, rio Uaupés, rio Ucayali, Siusí, Tucano, Uitoto, Yupuá, Yuruna.
Caracterização sumária: Armas cotidianas e cerimoniais, plumária e adornos de materiais ecléticos, aparelhos para estimulantes e narcóticos, trançados e utensílios de madeira e outros materiais, cordões e tecidos, esculturas de pasta de guaraná.
Número de peças: 376.
Observações: O período mencionado no primeiro item refere-se à entrada dos materiais na Academia Real de Ciência da Suécia. Dos Mura e Siusí só consta uma peça (respectivamente, adorno e zarabatana); dos Yupua, duas (adornos). No total incluem-se 122 peças de origem desconhecida (adornos plumários e outros, trançados, cordões e tecidos, armas cotidianas e cerimoniais e acessórios, remos) e 21 categorizadas como "semi-civilization" (trançados, cerâmica, utensílios de madeira, cuias pintadas). Coleção similar de Silva Castro, da qual se supõe ser ele próprio o coletor, encontra-se no Museu Etnográfico da Universidade de Oslo, na Noruega.
Fontes: Mörner, Aare. "Catalogue of the Silva Castro collection", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XI, São Paulo, 1959:133-76.

17
Data de entrada: A partir de 1869.
Coleção: (Guido Boggiani), Paolo Montegazza, Enrico Giglioli, Ernesto Mazzei, Tonin I Del Furia, cap. Bonfligio, (Beccari), Ugolini, Borselli, Ferroni.
Instituição: Museo Nazionale di Antropologia ed Etnologia, Florença/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto Amazonas, alto rio Negro, Índios do rio Uaupés, Kadiwéu, Mirânia, Munduruku, Tupinambá, Wapitxána.
Caracterização sumária: Armas cotidianas e cerimoniais, instrumentos musicais, cerâmica, mobiliário, plumária e adornos de materiais ecléticos, trançados, utensílios diversos.
Número de peças: 159 (contagem preliminar).
Observações: Atenção especial merecem dois mantos plumários dos Tupinambá (Inv. n^os 281 e 288), com grande probabilidade de serem provenientes da Coleção dos Medici de Florença e mencionados pela primeira vez no "'Inventario della guardaroba del duca Cosimo I alla consegna di Giovanni Ricci da Prato" del 1539 (Guardaroba Medicea, 7, c. 26r.)..." (Minelli e Ciruzzi, 1981:124; 137). Por outro lado, o material Kadiwéu de Boggiani deu entrada em 1923, junto ao de alguns grupos do Chaco, como os Chamacoco, Lengua, Toba e Pilagá.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Gustaaf Verswijver e Luciana Mariotti, 1982; Petrucci, Valéria. "As coleções etnográficas brasileiras na Itália" in Ribeiro, B. G. et alii. *A Itália e o Brasil indígena*, Rio de Janeiro, Index Ed., 1983a:47-55.

18
Data de entrada: 1871 e 1873.
Coleção: O'Byrn.
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto Amazonas, baixo Amazonas, Munduruku.
Caracterização sumária: Adornos, plumária, cerâmica, lança e carcaz.
Número de peças: 29.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990 (ms.).

19
Data de entrada: 1875 e 1879.
Coleção: Raffaele De Agostini e Gabinete de Anatomia da Universidade.
Instituição: Museo Civico, Modena/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Botocudos, Guaikuru, Guarani, grupos do rio Negro, alto rio Negro, Karib da Guiana, Munduruku, Puris e Coroados.
Caracterização sumária: Armas cotidianas e cerimoniais, adornos plumários e de materiais ecléticos, instrumentos musicais, artefatos de diferentes usos.
Número de peças: 79.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Gustaaf Verswijver e Sonia F. Dorta, 1981.

20
Data de entrada: 1877.
Coleção: Desconhecido (material recebido do Museu Histórico da Saxônia).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto Amazonas, "Gê-Cran-Goyatacá", Jê, Juruna, Maxakali, Norte do Brasil, Tupi (entre os rios Xingu e Tapajós).
Caracterização sumária: Armas, plumária, machado semilunar.
Número de peças: 72.
Observações: A plumária é restrita a Tupi.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990 (ms.).

21
Data de entrada: 1878.
Coleção: Paul Broca.
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos.
Número de peças: Catorze.
Observações: Material proveniente do Musée de Saint-Germain en Laye, de onde, também, na mesma data, transferiram-se para o Musée de l'Homme mais sete adornos, cujo colecionador é desconhecido.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

22
Data de entrada: 1880.
Coleção: Charmes.
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Botocudos, Munduruku.
Caracterização sumária: Arco, plumária.
Número de peças: Quatro.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

23
Data de entrada: 1881.
Coleção: Grandidier.
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Botocudos (rio Mucuri).
Caracterização sumária: Armas, cordões e tecidos.
Número de peças: 21.

Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

24
Data de entrada: 1881.
Coleção: Alphonse Pinart.
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku e Pará.
Caracterização sumária: Plumária e adornos de materiais ecléticos, cerâmica.
Número de peças: Treze.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

25
Data de entrada: 1881.
Coleção: Museo Kircheriano.
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Tapuy (Tapuia?), Kiriri, alto rio Negro (prov.).
Caracterização sumária: Armas, tanga, braçadeira.
Número de peças: Seis.
Observações: O Museo Kircheriano era um Gabinete de Curiosidades fundado pelo jesuíta Atanasio Kircher no século XVII, com sede no Colégio Romano, em Roma. As peças aqui mencionadas, exceto a do rio Negro, braçadeira, já constavam do segundo catálogo do "museo", elaborado pelo pe. Bonanni e publicado em 1709 (Petrucci, 1983:52).
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugenio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

26
Data de entrada: 1881.
Coleção: Isabela Lane Conolly.
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku.
Caracterização sumária: Plumária.
Número de peças: Doze.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

27
Data de entrada: 1882.
Coleção: Parton.
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku, rio Tapajós, bacia do Amazonas e Pará.
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, artefatos rituais, cesta, indumentária.
Número de peças: 322.
Observações: O registro 82.57.229 existente no museu atribui esses materiais à Missão de Emile Carrey (1852-5).
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

28
Data de entrada: 1882.
Coleção: S. M. o rei da Itália.
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Parintintin.
Caracterização sumária: Armas, plumária, bolsa.
Número de peças: Oito.
Observações: O rei da Itália, nessa data, era Umberto I.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugenio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

29
Data de coleta: 1883.
Coleção: (padre Giuseppe Illuminato Coppi).
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Baniwa, Índios do Uaupés, Jauaperi, Kobewa, Maku, Tariana, bacia do rio Negro.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas cotidianas e cerimoniais, instrumentos musicais, indumentária, trançados, utensílios de uso diversos, máscara de jurupari.
Número de peças: 72.
Observações: Acompanha a coleção um relato detalhado, com várias ilustrações, das atividades de Coppi como missionário franciscano junto aos índios do rio Negro, contendo inclusive valiosas informações sobre os artefatos e outros aspectos culturais. Intitulado "Breve Historia de las Missiones Franciscanas en la Provincia amazonense del imperio Brasilero en la que se describe hechos importantes i singularmente el culto directo que estas tribus indianas dan al diablo", foi endereçado ao padre Gesualdo Machetti, prefeito das Missões Franciscanas em Manaus entre 1877 e 1894 (Curatola, 1983:59).
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

30
Data de entrada: 1883.
Coleção: Ladislau Netto.
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Apiaká, Botocudos, Índios Uaupés, Kayapó, Munduruku, Parintintin (prov.), Tukano, Tukuna.
Caracterização sumária: Armas cotidianas e cerimoniais, plumária, indumentária, máscaras.
Número de peças: Dezessete.
Observações: Enquanto diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Netto enviou ou permutou materiais brasileiros com outras instituições do exterior, além do Pigorini. Ao Museum für Völkerkunde de Berlim fez três remessas: 1880 (permuta): rio Negro, rio Ucayali, peças arqueológicas de Marajó; 1883 (permuta): nordeste, norte, noroeste, oeste e sul do Brasil (meados do século XIX); 1888: nordeste do Brasil (Hartmann, 1975:310, 317).
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

31
Data de coleta: 1884.
Coleção: (Karl von den Steinen).
Instituição: Museum für Völkerkunde, Berlim/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Bakairi, Kamayurá, Kustenáu, Jurúna, Suyá, Trumái.
Número de peças: 87.
Observações: Originalmente os materiais da primeira viagem ao Xingu totalizavam 270 peças, 183 das quais foram destruídas durante a última Grande Guerra. Das peças que subsistiram, 24 são provenientes dos Bakairi, 46 dos Suyá e onze dos Jurúna; as restantes distribuem-se entre os Kustenáu, Trumái e Kamayurá.
Fontes: Hartmann, Günther. "As coleções de Karl von den Steinen no Museu Etnológico de Berlim", in Coelho, Vera P. (org.). *Homenagem a Karl von den Steinen* (ms.).

32
Data de coleta: 1884.
Coleção: (Richard Rhode).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaduveo, Tereno.
Caracterização sumária: Cerâmica, trançados, flautas, artefatos de usos diversos.
Número de peças: Onze.
Observações: A viagem de Rhode ao Paraguai e Mato Grosso (1882-4) realizou-se por incumbência do Museum für Völkerkunde de Berlim, para o qual ele organizou coleções dos Guató, Tereno, Caduveo, Lengua, Angayte, Payagua e Bororo (Hartmann, 1975:311).
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

33
Data de entrada: 1885.
Coleção: Enrico Schivazappa.
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Maku, Yamamadi.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, pentes.
Número de peças: 22.
Observações: Dos Yamamadi só consta um arco. Em 1888, Schivazappa enviou uma cabeça-troféu dos Munduruku.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

34
Data de coleta: 1886.
Coleção: (E. Hassler).
Instituição: Musée d'Ethnographie de Genève, Genebra/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Caduveo, Chamacoco, Coroados, Guaná, Guató, Lengua.
Caracterização sumária: Plumária e adornos de materiais ecléticos, trançados.
Número de peças: 202.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

35
Data de coleta: 1887.
Coleção: (Karl von den Steinen).
Instituição: Museum für Völkerkunde, Berlim/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Auetö, Bakairi, Kamayurá, Mehináku, Suyá, Trumái.
Caracterização sumária: Adornos plumários, adornos de materiais ecléticos, indumentária e toucador, armas, cerâmica, trançados, instrumentos musicais e de ruído, cordões e tecidos, instrumentos de trabalho, mobiliário, artefatos rituais e mágicos, com destaque para máscaras, brinquedos, utensílios de uso diversos.
Número de peças: 342.
Observações: As coleções da segunda viagem ao Xingu perfaziam 1235 peças procedentes dos grupos Auetö, Bakairi, Kamayurá, Mehináku, Suyá . Trumái, Nahukuá, Yawalapití e Waurá. A vultosa perda de materiais deve-se às conseqüências da Segunda Guerra, motivo pelo qual, também, dos 349 artefatos coletados entre os Bororo em 1888, restam hoje 135; dos 36 originários dos Pareci, conta o museu com apenas dez.
Fontes: Hartmann, Günther. "As coleções de Karl von den Steinen no Museu Etnológico de Berlim", in Coelho, Vera P. (org.). *Homenagem a Karl von den Steinen* (ms.).

36
Data de entrada: 1887-8.
Coleção: Curt Stiller.
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Chamacoco, Guató (prov.).
Caracterização sumária: Adornos, plumária, bolsa, flechas, artefatos de usos diversos.
Número de peças: 21.
Observações: As datas mencionadas correspondem à entrada dos materiais no Museu de História Natural de Görlitz, de onde foram transferidos, em 1959, para o museu de Dresden.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

37
Data de entrada: 1889-90.
Coleção: (padre Guiseppe Illuminato Coppi).
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto rio Negro, Jauaperi, Kobéwa, Makuxi, rio Uaupés, Tariána, Wapitxána.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas, instrumentos musicais, indumentária cotidiana e ritual, trançados, utensílios diversos.
Número de peças: 32.
Observações: No Livro de Inventário estão registradas 59 peças.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

38
Data de coleta: 1891.
Coleção: (Wilhelm Joest).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Makuxí.
Caracterização sumária: Armas, indumentária.
Número de peças: Dezoito.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

39
Data de entrada: 1891.
Coleção: Reale Armeria di Torino.
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto rio Negro, rio Uaupés, Mawé (prov.), Mundurukú, Tuyuka.
Caracterização sumária: Armas, aparelhos para estimulantes e narcóticos, instrumento musical, adorno de material eclético, plumária e estojo para cetros de penas.
Número de peças: 21.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

40
Data de entrada: 1891/95/1906.
Coleção: Benjamin Schwob.
Instituição: Musée d'Etnographie, Neuchâtel/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Brasil, Chile, Argentina, Equador, Bolívia, Colômbia, Peru.
Caracterização sumária: Artefatos diversos, indumentária.
Número de peças: 77.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

41
Data de coleta: 1892 e 1897.
Coleção: (Guido Boggiani).
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Caduveo.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 252.
Observações: A coleta data predominantemente de 1892 (primeira viagem à América do Sul, iniciada em 1887), perfazendo um total de 288 peças, segundo o Livro de Inventário. Além do material Caduveo, Boggiani enviou à Itália conjuntos ou coleções Guaiaki e de grupos do Chaco, tais como Toba, Pilagá, Payaguá, Lengua, Sapuqui, Sanapaná, Angaité, Kaskihá e Chamacoco, cujo montante atinge 2587 peças. Cerca de 1049 artefatos [(Kaduveo, Lengua, Chamacoco, Toba, Pilaga, Kaingua, Sanapana e Bororo (Hartmann, 1975:314)], da segunda viagem (1896-1902), foram enviados ao Museum für Völkerkunde de Berlim, parte dos quais foram destruídos durante a última guerra; por exemplo, de 140, restam hoje oitenta originários dos Caduveo.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982; Paderni, Loretta. "Gli oggeti Caduveo della collezione Boggiani nel Museo Nazionale Prehistorico-Etnografico 'Luigi Pigorini' di Roma", tese, Universitá Degli Studi di Roma, 1981 (ms.).

42
Data de entrada: 1893.
Coleção: Jacques d'Anthonay.
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Apurinan, Coreguage (?) Katukina, Majuruna, Miranhas, rios Negro, Juruá, Japura, Javari e Jaquirana; Manaus, Amazonas, Pará e Ceará.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, cerâmica, instrumentos musicais, artefatos rituais, utensílios diversos.
Número de peças: 112.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

43
Data de entrada: 1893(?).
Coleção: Lucien Lambert.
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Parintintin, rio Negro.
Caracterização sumária: Armas.
Número de peças: Quinze.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

44
Data de coleta: 1894.
Coleção: (Julio Koslowski).
Instituição: Museo de La Plata, La Plata/Argentina.[8]
Grupo étnico ou área geográfica: Guató.
Caracterização sumária: Armas, utensílios, instrumentos musicais, entre outras.
Observações: O acervo etnográfico do Museo de La Plata conta com 4560 peças, na maioria provenientes de coleções incorporadas no século XIX e primeiras décadas do atual, destacando-se, dentre essas, as originárias do Grande Chaco (Teruggi, 1989).
Fontes: Baldus, Herbert. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, vol. I, São Paulo, 1954; Manizer, G. G. *A expedição do acadêmico G. I. Langsdorff ao Brasil (1821-8)*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967.

45
Data de entrada: 1896-7.
Coleção: Lauro Sodré.
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Jurúna (?), Tapayúna.
Número de peças: Quatro.
Observações: O acervo etnográfico contém um total de 14 500 peças.
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

46
Data de entrada: 1897-8.
Coleção: (Henry A. Coudreau).
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Jurúna e Parintintin.
Número de peças: 38.
Observações: Dos Parintintin constam somente duas peças.
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

47
Data de entrada: 1898.
Coleção: Franz Semler.
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Guató (prov.).
Caracterização sumária: Armas.
Número de peças: Quinze.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas brasileiras do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

48
Data de coleta: 1898-9.
Coleção: (Alfred Mansfeld).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto Xingu, Aueti, Bakairi, Bororo, Kamayurá, Kayapó, Mehinaku, Trumai, Chamacoco.
Caracterização sumária: Armas, plumária, trançados, rede de dormir, artefatos de uso diversos.
Número de peças: 58.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas brasileiras do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

49
Data de coleta: 1899.
Coleção: (Luigi Buscalioni).
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Apinayé, Gavião (do Pará), Karajá.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas, instrumentos musicais, trançados, artefatos de uso diversos.
Número de peças: 87.
Observações: Do total de peças, 76 provêm dos Apinayé.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

50
Data de entrada: 1900.
Coleção: (Hermann Meyer).
Instituição: Linden-Museum, Stuttgart/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Aueti, Bororo, Cabixi, Mehináku, Nahukwa, Trumái, Yawalapiti.
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, trançados, brinquedos, instrumentos musicais, cordões e tecidos, utensílios diversos.
Número de peças: 159.
Grupo étnico ou área geográfica: Kamayurá.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 133.
Fontes: Schumann, Leonor. *As coleções etnográficas brasileiras em Stuttgart* (ms.).[9]

51
Data de entrada: 1902.
Coleção: (frei Gil Vilanova).
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kayapó (do Araguaia).
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 685.
Fontes: *O Museu Paraense Emílio Goeldi*. São Paulo, Banco Safra, 1986; Lucia H. van Velthem (informação pessoal).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.[10]
Grupo étnico ou área geográfica: Kayapó (do Araguaia).
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas, trançados, utensílios diversos, itens de indumentária cerimonial.
Número de peças: Onze.
Observações: Os materiais presentes no Museu de Arqueologia e Etnologia provêm de permuta entre o Museu Goeldi e o Museu Paulista. A data da coleção corresponde à entrada no Museu Goeldi.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

52
Data de entrada: 1902.
Coleção: H. F. Álvares.
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Ipurinán.
Número de peças: 39.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal); Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)" in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

53
Data de entrada: 1903.
Coleção: Benedito Estelita Álvares.
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Armas, adornos, utensílios diversos.
Número de peças: Doze.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986: 220-72.

54
Data de coleta: 1903-5.
Coleção: (Theodor Koch-Grünberg).
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bahúna, Bará, Catapolitani, Desana, Huhúteni, Ipeca, Káua, Kobewa, Korókoró-Tapuia, Kueretú, Makúna, Siuci, Tariana, Tukano, Tuyuca, Uanána, Yabahana, Yahúna, Yukúna, rio Caiari, rio Querari.
Caracterização sumária: Armas cotidianas e cerimoniais e acessórios, instrumentos musicais, máscaras, adornos plumários e de materiais ecléticos, brinquedos, cerâmica, trançados, indumentária, mobiliário, artefatos de toucador, implementos e utensílios diversos.
Número de peças: 502.
Observações: O Museu für Völkerkunde de Berlim possui, hoje, 1140 artefatos dos 1800 provenientes das duas expedições de Koch-Grünberg: 1903-5 ao noroeste do Brasil e sudeste da Colômbia (alto rio Negro) e 1911-3, ao norte do Brasil e sudeste da Venezuela (entre o rio Branco e o Orenoco) (Hartmann, 1975:313). Materiais relativos à primeira viagem (mais de cem peças) encontram-se também no Field Museum of Natural History de Chicago, EUA, obtidos por permuta efetuada em 1908 com o Museu de Berlim (Hartmann, 1977a:129) e no Staatlichen Museum für Völkerkunde em Dresden, Alemanha, (três peças) (Kästner, 1990a); da segunda viagem constam ainda coleções nos museus etnográficos de Hamburgo e Leipzig, Alemanha (Koch-Grünberg, 1982, vol. 3). Algumas poucas peças encontram-se em St. Gallen, Suiça (vide nº 105).
Fontes: *O Museu Paraense Emílio Goeldi*. São Paulo, Banco Safra, 1986.

55
Data de entrada: 1904.
Coleção: (Maximilian von Wied).
Instituição: Linden-Museum, Stuttgart/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Camacan.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários, instrumentos musicais, indumentária.
Número de peças: Dez.
Observações: A viagem de Von Wied ao Brasil, nos sertões entre o Rio de Janeiro e a Bahia, foi realizada no período 1815-7.
Fontes: Schumann, Leonor. *Coleções etnográficas brasileiras em Stuttgart* (ms.).

56
Data de entrada: 1904.
Coleção: (C. Hermann Hofbauer).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, aparelhos para estimulantes, brinquedos.
Número de peças: 140.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do

Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

57
Data de entrada: 1904.
Coleção: (Emílio Goeldi).
Instituição: Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basiléia/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Kayapó, Tembé.
Número de peças: 68.
Observações: Dentre diversas peças sul-americanas entradas na última década do século XIX, em 1899, destaca-se um manto emplumado dos Tupinambá (Inv. nº IV c 657, segundo Minelli e Ciruzzi, 1981:136).
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

58
Data de coleta: 1904-5.
Coleção: (Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaingang, "Coroados", Kayuá e "Xavantes".
Caracterização sumária: Armas, indumentária, utensílios diversos.
Número de peças: 145.
Observações: A coleta foi realizada em grupos localizados ao longo dos rios Feio e do Peixe, estado de São Paulo.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986: 220-72.

59
Data de coleta: 1905.
Coleção: (Albert Vojtěch Frič).
Instituição: Museum für Völkerkunde, Berlim/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, indumentária, armas, instrumentos musicais, brinquedos, implementos diversos.
Observações: Frič também coletou materiais do Gran Chaco. Suas coleções entraram no museu em 1906 e 1913 (Hartmann, 1975:314).
Fontes: Frič, Vojtěch e Radin, Paul. "Contributions to the study of the Bororo indians", *The Journal of the Antropological Institute of Great Britain and Ireland*, XXXVI, Londres, 1906:382-406.

60
Data de entrada: 1905.
Coleção: M. de Souza.
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaxináwa.
Número de peças: 28.
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa), in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

61
Data de entrada: 1906.
Coleção: Emil Zarges.
Instituição: Linden-Museum, Stuttgart/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto Amazonas (Peru), Índios do rio Juruá, Karajá, Kayapó (do Araguaia).
Caracterização sumária: Armas e acessórios, plumária e adornos de materiais ecléticos, artefatos de uso doméstico e pessoal.
Número de peças: mais de 164.
Observações: Materiais da "coleção Zarges", entre os quais máscaras de origem Kobéwa, existem igualmente no Übersee-Museum em Bremen; foram obtidas entre 1907 e 1909 por Hermann Schmidt (Hartmann, 1977:229).
Fontes: Schumann, Leonor. *Coleções etnográficas brasileiras em Stuttgart* (ms.).

62
Data de coleta: 1906.
Coleção: (Ernesto Garbe).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Botocudos (Guterak e Chop-Chop).
Caracterização sumária: Armas, flauta.
Número de peças: Doze.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

63
Data de entrada: 1906.
Coleção: Nelson Menezes.
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Parintintin.
Número de peças: Onze.
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

64
Data de coleta: 1906-15.
Coleção: (Cândido M. Rondon).
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Nambikuára.
Número de peças: Quarenta.
Observações: Na documentação do Museu Goeldi faltam datas, porém a coleta deve situar-se entre 1906 e 1915, período de abrangência da Comissão Rondon.
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61; Damy, Antonio Sergio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:262-3.

65
Data de entrada: 1907.
Coleção: Franz R. Heger.
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo, Índios do Uaupés, Tukúna (Peru).
Caracterização sumária: Adornos, indumentária, armas.
Número de peças: 42.
Observações: Trata-se de permuta entre o Museu Paulista e o Museu de História Natural de Viena.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

66
Data de entrada: 1907.
Coleção: (José Bach).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tukano.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 206.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

67
Data de coleta: 1908.
Coleção: (Franz Adam).
Instituições: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil e Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Javahé, Karajá, Kayapó (rio Araguaia).
Caracterização sumária: Armas cotidianas e cerimoniais, cerâmica, brinquedos, plumária e adornos de materiais ecléticos, trançados, indumentária, amostras de matéria-prima, artefatos de toucador e utensílios diversos.
Número de peças: 265, sendo 214 no Museu de Arqueologia e Etnologia/USP e 51 no Staatlichen Museum für Völkerkunde.
Observações: 1909 e 1925 correspondem respectivamente às datas de entrada no Museu Paulista e no Staatlichen Museum für Völkerkunde.
Fontes: Krause, Fritz. "Nos sertões do Brasil", *Revista do Arquivo Municipal*, LXVI-XCV, São Paulo, 1940-4; Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas brasileiras do Museu Estatal de Desdren*, 1990a (ms.); Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

68
Data de coleta: 1908.
Coleção: (Fritz Krause).
Instituição: Museum für Völkerkunde, Leipzig/Alemanha.

Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: Vide observações.
Grupo étnico ou área geográfica: Javahé.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, cordões e tecidos, instrumentos musicais, artefatos rituais e lúdicos, implementos e utensílios de madeira e outros materiais.
Número de peças: Vide observações.
Grupo étnico ou área geográfica: Kayapó (do Araguaia).
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, instrumentos musicais, cordões e tecidos, aparelhos para estimulantes, utensílios de madeira e outros materiais, artefatos de toucador, indumentária.
Número de peças: Vide observações.
Observações: Krause também conseguiu alguns artefatos dos Tapirapé por meio de terceiros. No total, obteve mais de 1100 peças.
Fontes: Krause, Fritz. "Nos sertões do Brasil", *Revista do Arquivo Municipal*, LXVI-XCV, São Paulo, 1940-4.

69
Data de coleta: a partir de 1909.
Coleção: (padres Capuchinhos).
Instituição: Museo Degli Indios Dell'Amazzonia, Assis/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Makuxí, Tukuna, Xavante.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, amostras de matérias-primas, cordões e tecidos, máscaras, trançados, artefatos de navegação, utensílios de uso diversos.
Número de peças: 260 (aprox.).
Observações: Os materiais tukuna, de grande significância histórico-etnográfica, predominam.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, 1982.

70
Data de coleta: 1909.
Coleção: (Franz Adam).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Guarani.
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, trançados, instrumentos musicais, amostras de matéria-prima, artefatos cerimoniais e utensílios diversos.
Número de peças: 77.
Observações: Dos Guarani, o Museu Paulista, em 1904, já havia recebido quatro peças (amostras de matérias-primas e fusos) de Benedito Calixto.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

71
Data de entrada: 1909.
Coleção: Musée de Saint-Germain en Laye.
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Botocudos, Galibi, Guiana, Jívaro (?) Munduruku, Amazonas, Guiana e América do Sul.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, artefatos rituais, amostra de cipó comestível.
Número de peças: 38.
Observações: Mencionem-se os seguintes doadores: Grandidier para Botocudos e Angrand para Munduruku. Existe uma peça de entrecasca do rio Madeira, com entrada no Musée de Saint-Germain en Laye em 1881.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

72
Data de coleta: 1909.
Coleção: (Walter Garbe).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Botocudos (Gutcrak).
Caracterização sumária: Armas, adornos, trançados, indumentária, amostras de matérias-primas.
Número de peças: 59.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

73
Data de entrada: 1909.
Coleção: Louis Weiss.
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Yauapery.
Caracterização sumária: Entre outras peças, bastões de dança.
Número de peças: Sete.
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

74
Data de entrada: 1909.
Coleção: Conrado R. Bastos.
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Arara.
Número de peças: 23.
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

75
Data de entrada: 1910.
Coleção: Theo Schumann.
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Guató, Tereno, Mato Grosso.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, machado de pedra, adorno.
Número de peças: 21.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas brasileiras do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

76
Data de coleta: 1910/11/12.
Coleção: (Comissão Rondon).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Nambiquara e Serra do Norte.
Caracterização sumária: Armas, adornos, recipientes, amostras de matérias-primas.
Número de peças: 31.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

77
Data de coleta: primeira década do século XX.
Coleção: (Gustaf von Königswald).
Instituição: Linden-Museum, Stuttgart, Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Aré (Tupi), Kaingang (Coroado), Kayuá (Kainguá), Xokleng (Botocudos, Bugres).
Caracterização sumária: Artefatos diversos do cerimonial, armas, adornos, trançados, instrumentos musicais.
Número de peças: 115.
Observações: Material proveniente dos estados do Paraná e Santa Catarina. Acrescente-se também uma peça dos Kaingang de São Paulo.
Fontes: Schumann, Leonor. *Coleções etnográficas brasileiras em Stuttgart* (ms.); Baldus, Herbert. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, I, São Paulo, 1954.

78
Data de coleta: 1911.
Coleção: (ten. Antonio Pyrineus de Souza — Comissão Rondon).
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Nambikwara.
Caracterização sumária: Plumária e adornos de materiais ecléticos, trançados.
Número de peças: Onze.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN; Baldus, Herbert. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, I, São Paulo, 1954.

79
Data de entrada: 1911.
Coleção: Antonio Carlos Teixeira.
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tukuna.
Caracterização sumária: Plumária e adornos de materiais ecléticos.
Número de peças: Dezoito.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN.

80
Data de entrada: 1911.

Coleção: Frederico J. Ramousch.
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Índios Coroados, Guarani.
Caracterização sumária: Armas, trançados.
Número de peças: 88.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN.

81
Data de coleta: 1912.
Coleção: (E. Roquette Pinto).
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Nambikwara.
Caracterização sumária: Armas, adornos de materiais ecléticos, utensílios e implementos diversos, amostras de vegetais, instrumentos musicais, cerâmica, trançados.
Número de peças: 962.
Grupo étnico ou área geográfica: Pareci.
Caracterização sumária: Armas, plumária, cerâmica, utensílios e implementos diversos, amostras de vegetais, instrumentos musicais, cerâmica, cordões e tecidos.
Número de peças: 112.
Observações: Na mesma data, o museu recebeu do dr. Manoel R. Peixoto dez armas de índios do Rio Grande do Sul.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN; Baldus, Herbert. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, I, São Paulo, 1954.

82
Data de coleta: 1912.
Coleção: (C. F. Hoens — Comissão Rondon).
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Índios de Rondônia.
Caracterização sumária: Armas, instrumentos musicais, tecidos, trançados, amostra de matéria-prima, utensílios diversos.
Número de peças: 25.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN.

83
Data de coleta: 1912.
Coleção: (dr. Tanajura — Comissão Rondon).
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Carijuna, Parintintin, Urupá.
Caracterização sumária: Armas, plumária, tecidos, trançados, utensílios e implementos, amostras de vegetais.
Número de peças: 42.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN.

84
Data de entrada: 1912.
Coleção: (E. Roquette Pinto).
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Serra do Norte, Rondônia e Mato Grosso.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados.
Número de peças: 78.
Observações: Trata-se de doação feita por Cândido Mariano S. Rondon ao Musée de l'Homme.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal); Baldus, Herbert. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, I, São Paulo, 1954.

85
Data de entrada: 1912.
Coleção: Ettore Mattirolo.
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Mundurukú.
Caracterização sumária: Plumária.
Número de peças: Dezoito.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Engênio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

86
Data de entrada: 1913.
Coleção: Dr. Carlos Loureiro.
Instituição: Museu Nacional (UFRJ), Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Makuxi.
Caracterização sumária: Armas, adornos, tecidos, utensílios.
Número de peças: Nove.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN.

87
Data de entrada: 1913.
Coleção: Gastão Cunha.
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo, Botocudo, Índios do rio Veayales, Ipurinã, Krixaná.
Caracterização sumária: Armas.
Número de peças: 78.
Observações: Constam, no conjunto, dez exemplares sem procedência.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN.

88
Data de entrada: 1913.
Coleção: Enrico H. Giglioli.
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.
Grupo étnico ou área geográfica: Apinayé, Arekena, Asurini, Bakairi, Bororo, Botocudo, Gaviões, Jurúna, Javahé, Kaingang, Kararahó, Karipuna, Katawixí, Kayapó, Krahó, Krixaná, Mundurukú, Nahúkua, Parintintin, Tapirapé, Tariana, Tora, Tukano, Tuyuca, Wapitxána, Xokleng, Uamamadi, Ypuriná.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas, utensílios e instrumentos de trabalho diversos, indumentária, instrumentos musicais, destaque para vários machados de pedra encabados.
Número de peças: 156.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Engenio Wenzel e Gustaaf Verswijver, 1982.

89
Data de coleta: 1914.
Coleção: (Expedição Fontoura — Xingu).
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bacayri, Jurúna, Kayapó, Karajá, Kayabi, Waurá.
Caracterização sumária: Plumária e adornos de materiais ecléticos, armas, cerâmica, tecidos, trançados.
Número de peças: 62.
Observações: No total estão incluídas 47 peças (armas, plumária, instrumentos musicais) sem identificação étnica.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN.

90
Data de entrada: 1914.
Coleção: H. Bluntschli e P. Peyer.
Instituição: Völkerkundemuseum der Universität, Zurique/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Chambirinos, Campa, Cashibo, Cocama, Iquitos, Shipivos.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, adornos, artefatos diversos.
Número de peças: Setenta.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques em Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

91
Data de coleta: 1914.
Coleção: (Curt Nimuendaju).
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tukúna.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 443.
Observações: De 1917 consta uma peça de índios do rio Curuá do Irirí.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal); Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

92
Data de coleta: 1915.
Coleção: (Dr. Henri H. Manizer).
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Botocudos do rio Doce.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, utensílios e implementos diversos, amostras de vegetais, instrumentos musicais, armas.
Número de peças: 45.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN; Baldus, Herbert. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, I, São Paulo, 1954.

93
Data de entrada: 1915.
Coleção: Alípio Miranda Ribeiro.
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Índios do Gy-Paraná, Umutina.

Caracterização sumária: Armas, plumária.
Número de peças: 24.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto. de Antropologia/MN.

94
Data de entrada: 1915.
Coleção: (ten. Antonio Pyrineus de Souza).
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bacayri.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, utensílios diversos, armas, trançados, tecidos, amostras de vegetais.
Número de peças: 62.
Fontes: Setor de Etnografia/Depto de Antropologia/MN.

95
Data de coleta: 1915.
Coleção: (Curt Nimuendaju).
Instituição: University Museum/University of Pennsylvania, Philadelphia/EUA.[11]
Grupo étnico ou área geográfica: Apalai.
Caracterização sumária: Adornos plumários, cerâmica, trançados, entre outras.
Número de peças: Cem.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal).

96
Data de entrada: 1916.
Coleção: E. Borel.
Instituição: Musée d'Ethnographie de Genève, Genebra/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Índios do Pará.
Caracterização sumária: Armas.
Número de peças: Trinta.
Observações: Posteriormente, em 1932, o museu recebeu de N. Poncy 65 armas de mesma proveniência.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

97
Data de entrada: 1916/17/18/20.
Coleção: Gillet-Brez.
Instituição: Musée d'Ethnographie de Genève, Genebra/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Cocama, Cocamilla, Conibo, Xébero, Yagua, Iquitos, Mayoruna e outros.
Caracterização sumária: Armas, adornos.
Número de peças: 196.
Observações: Coleção constituída entre 1850 e 1870.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

98
Data de entrada: 1917.
Coleção: (Fritz Krause).
Instituição: Linden-Museum, Stuttgart/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Número de peças: 32.
Observações: Permuta com o Museu de Etnologia de Leipzig.
Fontes: Schumann, Leonor. *Coleções etnográficas brasileiras em Stuttgart* (ms.).

99
Data de entrada: 1917.
Coleção: Musée de l'Armée (Hotel des Invalides).
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku, Tupinambá, alto Amazonas, Amazonas, Guiana e América do Sul.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, indumentária, armas.
Número de peças: 37.
Observações: Existem somente três artefatos (jarreteiras e tanga feminina) de origem munduruku. Do total de peças e da caracterização estão excluídas as provenientes dos Tupinambá; cumpre, porém, mencionar que o conjunto congrega um manto emplumado (Inv. nº 17.3.83, segundo Minelli e Ciruzzi, 1981:136) e um tacape destes últimos. O manto, presumivelmente, foi levado à França no século XVI por Thevet, passando a integrar o acervo do Gabinete de Curiosidades do rei Henrique II. Quanto ao tacape, a única informação concreta é que entrou no Musée de l'Armée entre 1860 e 1865 (Métraux, 1932). Trinta e três anos depois desta doação, Baraquim enviou duas cabeças-troféu dos Munduruku ou Parintintin, integrantes da coleção remetida em 1873 ao Laboratório de Antropologia do Museum National d'Histoire Naturelle.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

100
Data de entrada: 1918.
Coleção: (Maximilian von Wied).
Instituição: Linden-Museum, Stuttgart/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Botocudos.
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, cordões e tecidos.
Número de peças: 27.
Observações: Dos materiais coletados por Von Wied com menção a 1815 e 1815-6, entraram no museu, respectivamente, um arco maxacali e 38 peças sem identificação étnica. Sem data constam vinte peças dos Pataxó (adornos, armas, indumentária, bolsas enodadas) e quatro dos Puri (adornos, rede de dormir). Parte de suas coleções encontra-se no Museum für Völkerkunde de Berlim.
Fontes: Schumann, Leonor. *As coleções etnográficas brasileiras em Stuttgart* (ms.).

101
Data de entrada: 1919.
Coleção: Joh. Taaks.
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Makuxi.
Caracterização sumária: Armas.
Número de peças: Dezenove.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

102
Data de entrada: 1921.
Coleção: (E. Hassler).
Instituição: Völkerkundemuseum der Universität, Zurique/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo, Chamacoco, Guató, Kaduveo.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, instrumentos musicais, diversos.
Número de peças: 161.
Fontes: Commission des musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

103
Data de coleta: 1921-6.
Coleção: (C. Tastevin).
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Katukina, Kaxinaua, Kolina e outros grupos Pano. Também Katukina-Kanamari, Maku e Mura.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, cerâmica, instrumentos musicais, indumentária, artefatos rituais, utensílios diversos, amostras de matéria-prima.
Número de peças: 296.
Observações: Em 1929 Tastevin enviou mais 39 peças (adornos plumários e de materias ecléticos, indumentária, artefatos rituais, utensílios diversos) procedentes do rio Juruá, baixo Amazonas e Amazonas.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

104
Data de coleta: 1921-9.
Coleção: (R. Lehmann).
Instituição: Völkerkundemuseum der Universität, Zurique/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Bugre (Aweikoma).
Número de peças: Quarenta.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

105
Data de entrada: 1922.
Coleção: (Koch-Grünberg et alii).
Instituição: Sammlung für Völkerkunde, St. Gallen/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Koroa, Tukano.
Caracterização sumária: Artefatos diversos, entre os quais, máscaras.
Número de peças: Doze.
Observações: Na mesma data, entraram outras nove peças "Brasil" da expedição de Koch-Grünberg, Stuttgart. Sem identificação de colecionador e etnias, constam 206 peças para o período 1905-22 e catorze para 1910. De 1920 existem vinte peças de etnias diversas, oriundas da expedição de Rouse e F. Sarasin, Basel.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnogra-

phiques en Suisse, II. *Ethnologica Helvetica*, 9, Berna, 1984.

106
Data de entrada: 1923.
Coleção: (Cândido Mariano da Silva Rondon).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto Xingu, Nambiquara, Irántxe, Pareci, "Kaniainhas" e "Mamanderis".
Caracterização sumária: Armas, trançados, cerâmica, amostras de matérias-primas, cordéis e tecidos, remo.
Número de peças: 71.
Observações: Do alto Xingu incluem-se artefatos recolhidos entre os Bakairi, Mehináku, Nahúkua e Waurá.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

107
Data de coleta: 1924.
Coleção: (H. Hintermann).
Instituição: Völkerkundemuseum der Universität, Zurique/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Bacahiri, Jívaro, Napo, Tena.
Caracterização sumária: Armas, instrumentos musicais, adornos, cerâmica, brinquedos, diversos.
Número de peças: 233.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

108
Data de coleta: 1924.
Coleção: (Felix Speiser).
Instituição: Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basiléia/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Aparai.
Caracterização sumária: Armas, instrumentos musicais, trançados, utensílios diversos.
Número de peças: 230.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal); Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

109
Data de entrada: 1925.
Coleção: (H. Jordi).
Instituição: Sammlung für Völkerkunde, Burgdorf/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku. Parintintin, Tupinambá (Tupi).
Caracterização sumária: Artefatos diversos, entre outros, traje de dança, adorno, arma de guerra.
Número de peças: 23.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, II. *Ethnologica Helvetica*, 9, Berna, 1984.

110
Data de entrada: 1926.
Coleção: (Hermann Dengler).
Instituição: Linden-Museum, Stuttgart/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Kawahyb.
Caracterização sumária: Armas, amostras de matérias-primas, trançados, brinquedos, adornos, objetos de toucador, cabaças, instrumentos musicais.
Número de peças: 77.
Fontes: Schumann, Leonor. *Coleções etnográficas brasileiras em Stuttgart* (ms.).

111
Data de entrada: 1926.
Coleção: Julius Konietzko.
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Arcos, adornos, plumária, cabaça.
Número de peças: Treze.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

112
Data de coleta: 1926.
Coleção: (Felix Speiser).
Instituição: Museum für Völkerkunde, Viena/Áustria.
Grupo étnico ou área geográfica: Apalai.
Caracterização sumária: Armas, trançados, tecidos, instrumentos musicais, utensílios diversos.
Número de peças: 31.
Observações: Conta o museu também com coleções dos Makuxi, Puricotó e Waimiri.
Fontes: Lúcia H. van Valthem (informação pessoal).[12]

113
Data de entrada: 1926.
Coleção: F. Machon e Rogelio Machon.
Instituição: Musée d'Etnographie, Neuchâtel/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Cadoéos, Cainguas, Guaiakis e outros.
Número de peças: 114.
Observações: Antes, em 1920, o museu recebeu das crianças da família Bellenot um traje de chefe indígena, composto de dez peças, datado de 1850, proveniente do Brasil.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

114
Data de entrada: 1928.
Coleção: (Fric-Hamburg).
Instituição: Berniches Historisches Museum, Abteilung für Völkerkunde, Berna/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo, Karajá, Kayapó.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas, mobiliário.
Número de peças: 53.
Observações: Entre 1933 e 1950, o museu recebeu de Ritter catorze adornos plumários dos Karipuna, e em 1944 constam trinta adornos procedentes de "Brasil, rio Negro, Maracaju", enviados por Brignoni.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

115
Data de coleta: 1928-9.
Coleção: (Curt Nimuendaju).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.[13]
Grupo étnico ou área geográfica: Apinayé.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 51.
Grupo étnico ou área geográfica: Guajajara.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 41.
Grupo étnico ou área geográfica: Krepumkateye, Krikati, Pikóbye.
Caracterização sumária: Adornos, armas, trançados, instrumentos musicais e de ruído, artefatos de usos diversos.
Número de peças: 47.
Grupo étnico ou área geográfica: Ramkokamekra.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 137.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas brasileiras do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

116
Data de entrada: 1928-9.
Coleção: Arthur Speyer.
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Kayapó, Karajá, Munduruku.
Caracterização sumária: Adornos, plumária, armas cerimoniais, flauta, cabeça-troféu.
Número de peças: Dezenove.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

117
Data de coleta: 1929-30.
Coleção: (Jean A. Vellard).
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaiapó (do Araguaia?).
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 83.
Observações: Recolhidas no mesmo período, mencionem-se ainda seis armas dos Gaviões.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

118
Data de coleta: 1930.
Coleção: (Jean A. Vellard).
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 190.
Observações: Da década de 30 registre-se também: 1931 — nove peças (armas, boneca de barro), doação de Guenin; 1937 — dez peças (bonecas de barro), enviadas por Claude Lévi-Strauss.

Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

119
Data de coleta: Década de 30.
Coleção: (irmã Catarina de Oliveira).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Baniwa, Maku, Tukano e outros grupos da área Noroeste Amazônica — "coleção rio Negro".
Caracterização sumária: Armas e acessórios, adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, mobiliário, cerâmica, indumentária, amostras de matéria-prima, utensílios e implementos de materiais diversos, artefatos rituais.
Número de peças: Aprox. quatrocentas.
Observações: A coleção enfatiza adornos e artefatos rituais.
Fontes: Gallois, Dominique e outros. *Catálogo do Acervo Plínio Ayrosa*, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, São Paulo, 1988 (ms.); levantamento *in loco* por Sonia F. Dorta, 1991.

120
Data de entrada: 1931.
Coleção: Ottoni de Freitas.
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Armas, adornos, artefatos para atividades terapêuticas, instrumentos musicais.
Número de peças: 44.
Fontes: Grupioni, Luis Donisete B. "Levantamento de coleções bororo em museus brasileiros", *Ciências em Museus* (1989), 1 (2), 1991a:123-36.

121
Data de entrada: 1931.
Coleção: S. Lehmann.
Instituição: Naturwissenschaftliche Sammlungen der Stadt Winterthur, Ethnographische Sammlung, Winterthur/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Bugre (Stª Catarina).
Caracterização sumária: Instrumentos de pedra, cachimbo, armas, utensílios de cabaça, entre outros.
Número de peças: 41.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, II. *Ethnologica Helvetica*, 9, Berna, 1984.

122
Data de coleta: 1931-6.
Coleção: (Curt Nimuendaju).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Canela (Ramkókamekra).
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 351.
Fontes: Gallois, Dominique e outros. *Catálogo do Acervo Plínio Ayrosa*, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, São Paulo, 1988 (ms.).

123
Data de entrada: 1932.
Coleção: Walter Lehmann.
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Aweikoma ("Bugre", Xokleng).
Caracterização sumária: Arcos, pontas de flechas.
Número de peças: Quatro.
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas brasileiras do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

124
Data de entrada: 1932.
Coleção: K. Blattmann.
Instituição: Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Völkskunde, Basiléia/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku.
Caracterização sumária: Adornos plumários, cabeça-troféu.
Número de peças: Nove.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

125
Data de entrada: 1932.
Coleção: Magalhães Barata.
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tembé.
Número de peças: 27.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal); Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

126
Data de coleta: 1933-4.
Coleção: (capitão Francisco Iglesias Brage).
Instituição: Museo Nacional de Etnologia, Madri/Espanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Alto Purus, Apinayé, Jauaperi, Kobéwa, Parintintin, "Piranhas", Karajá, Tükuna.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, cerâmica, instrumentos musicais, trançados, mobiliário, tecidos, armas cotidianas e cerimoniais, artefatos de toucador e navegação, artefatos mágicos e rituais, entre os quais, máscaras, utensílios diversos.
Número de peças: 420 (aprox.).
Observações: O museu também é depositário de coleções diversas provenientes de etnias estabelecidas em países limítrofes do Brasil.
Fontes: Levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, 1988.

127
Data de entrada: 1933-6.
Coleção: (Curt Nimuendaju).
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Canela.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 693.
Observações: De 1938 estão registradas três peças dos Kamakán, duas dos Kamurú-Karirí, seis dos Pataxó e uma dos Tupinakin devidas a Nimuendaju.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal); Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

128
Data de entrada: 1935.
Coleção: E. Pohlmann.
Instituição: Linden-Museum, Stuttgart/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários, diversos.
Número de peças: 23.
Fontes: Schumann, Leonor. *Coleções etnográficas brasileiras em Stuttgart* (ms.).

129
Data de coleta: 1935.
Coleção: (O. Schulz-Kampfhenkel).
Instituição: Museum für Völkerkunde, Berlim/Alemanha.[14]
Grupo étnico ou área geográfica: Aparai.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários, cerâmica, trançados.
Número de peças: Quarenta.
Observações: Da coleta de Kampfhenkel entre 1935 e 1937, o Museu Etnográfico de Berlim também possui artefatos dos Oayana e Oyampi (Hartmann 1975:315); no Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil, constam igualmente materiais (63 peças) destes dois grupos, recolhidos no mesmo período (Figueiredo e Rodrigues, 1973, p. 152).
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal).

130
Data de coleta: 1935-6.
Coleção: (Claude e Dina Lévi-Strauss).
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 341.
Observações: De 1936 existem também quatro armas coletadas pelo padre salesiano Hippolyte Ravelon em missão no Araguaia e rio das Mortes.
Grupo étnico ou área geográfica: Guarani, Kaingang.
Caracterização sumária: Armas, adornos, instrumentos musicais, cerâmica, implementos e utensílios de uso diversos.
Número de peças: 31.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaduveo.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 230.
Observações: Em 1950, Lévi-Strauss enviou ao museu mais quatro peças: jogos de fios.

Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

131
Data de entrada: 1935-7.
Coleção: (Curt Nimuendaju e Schulz Kampfhenkel).
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Apalai.
Número de peças: 206.
Observações: Aqui, torna-se necessário uma ressalva: não se trata de uma coleção conjunta, mas de duas, recolhidas individualmente em diferentes épocas: a de Nimuendaju data de 1915, provinda dos Apalai do rio Paru; o período mencionado (1935-7) refere-se à coleta de Kampfhenkel entre os Apalai do rio Jari (Lúcia H. van Velthem: informação pessoal).
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

132
Data de entrada: 1935-9.
Coleção: Samuel Cruz (p/ Ministério da Educação).
Instituição: Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro/Brasil.[15]
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas, indumentária, instrumentos musicais, utensílios diversos.
Número de peças: 94.
Fontes: Grupioni, Luis Donisete B. "Levantamento de coleções bororo em museus brasileiros", *Ciências em Museus* (1989), 1 (2), 1991a:123-36.

133
Data de entrada: 1935/41/56.
Coleção: Garcia-Palacios.
Instituição: Musée d'Ethnographie de Genève, Genebra/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Campa, Tukuna e outros.
Caracterização sumária: Máscaras, adornos.
Número de peças: 41.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

134
Data de entrada: 1936.
Coleção: (cel. Themistocles P. S. Brasil).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tukano.
Caracterização sumária: Adornos, indumentária cerimonial.
Número de peças: Dezoito.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

135
Data de entrada: 1937.
Coleção: (Bandeira Anhangüera).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá, Xavante (Akuen).
Caracterização sumária: Armas, adornos, amostras de matérias-primas, trançados, instrumentos musicais, utensílios diversos.
Número de peças: 176.
Observações: Na mesma década o Museu Paulista recebeu 29 peças, entre as quais exemplares cerâmicos, de ornamentação corporal e armas, recolhidas por Willi Tiede em 1938-9 entre os Karajá.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

136
Data de entrada: 1937.
Coleção: Instituto de Educação.
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Armas, trançados, cerâmica, adornos plumários e de materiais ecléticos, brinquedos, instrumentos musicais, amostras de matéria-prima, artefatos de toucador, indumentária.
Número de peças: 272.
Fontes: Grupioni, Luís D. B. "Levantamento de coleções bororo em museus brasileiros", *Ciências em Museus* (1989), 1 (2), 1991a: 123-36.

137
Data de coleta: 1937-8.
Coleção: (Turma do rio Jari).
Instituição: Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Wayana.
Caracterização sumária: Cerâmica, trançados, artefatos rituais.
Número de peças: Sete.
Observações: Existem, no local, materiais de outras procedências, tais como: Makuxí, Palikur, Tiriyó, Taurepã, Yanomami.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal).

138
Data de coleta: 1938.
Coleção: (Claude Lévi-Strauss).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kabisiana, Nambiquara: região Utiariti-Juruena, Grupo setentrional, Kabisi, Sabanê e Tagnani; Pareci, Tupi (rio Machado).
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, cerâmica, trançados, indumentária, amostras de matérias-primas, instrumentos musicais, brinquedos, utensílios diversos.
Número de peças: 394.
Observações: Posteriormente, o Museu Paulista recebeu materiais dos Nambiquara, enviados em 1948 por Winfield Buckman (sete peças).
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72; Gallois, Dominique et alii. *Catálogo do Acervo Plínio Ayrosa*, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1988 (ms.).
Instituição: Musée de l'Homme, Paris/França.
Grupo étnico ou área geográfica: Nambiquara: região Utiariti-Juruena, Mamaindê, Mamainde-Sabanê, Navaitê, Sabanê, Tarundê, Tarundê-Sabanê, Ualicere, Tarundê-Sabanê-Mamaindê; Kabisiana, Pareci.
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, cerâmica, trançados, instrumentos musicais, indumentária, amostras de matérias-primas, artefatos cerimoniais, implementos e utensílios de usos diversos, cerâmica.
Número de peças: 742.
Fontes: Antonio Sérgio A. Damy (informação pessoal).

139
Data de coleta: 1938.
Coleção: (Siegfried Waehner).
Instituição: Staatlichen Museum für Völkerkunde, Dresden/Alemanha.
Grupo étnico ou área geográfica: Catukina, Ticuna.
Caracterização sumária: Adornos, armas, cerâmica, brinquedos, plumária, instrumentos musicais, máscaras, artefatos de uso diversos.
Número de peças: 156.
Observações: O Museum für Völkerkunde de Berlim possui também coleções tukúna (1935 e 1939) de Waehner (Hartmann, 1975: 315, 320).
Fontes: Kästner, Klaus-Peter. *As coleções etnográficas do Museu Estatal de Dresden*, 1990a (ms.).

140
Data de entrada: 1939.
Coleção: (Curt Nimuendaju).
Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Maxakali.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, trançados, instrumentos musicais, adornos plumários e de materiais ecléticos, cordões e tecidos, indumentária, artefatos de toucador, utensílios diversos.
Número de peças: 123.
Observações: Nessa mesma data o museu recebeu de Nimuendaju oito peças dos Guarani e uma dos Botocudo-Convúng.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal); Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

141
Data de entrada: 1943.
Coleção: Francisco Lima.

Instituição: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, Belém/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Urubu.
Número de peças: 41.
Fontes: Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise. "As coleções etnográficas na Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas nº 20, 1973, pp. 143-61.

142
Data de coleta: 1943-4 e 1945.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Umutina.
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, cerâmica, trançados, amostras de matérias-primas, utensílios diversos.
Número de peças: 162.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

143
Data de coleta: 1944-5.
Coleção: (Erich Feundt).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, plumária, indumentária.
Número de peças: 32.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

144
Data de coleta: 1946-7.
Coleção: (Herbert Baldus e Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaingang.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, brinquedos, armadilhas, utensílios de uso diversos, trançados.
Número de peças: 77.
Observações: Procedentes do Acervo Plínio Ayrosa, existem seis peças recolhidas por Wanda Hanke em 1948.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72; Gallois, Dominique et alii. *Catálogo do Acervo Plínio Ayrosa*, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, São Paulo, 1988 (ms.).

145
Data de entrada: 1946-59.
Coleção: (Slg. Petersen).
Instituição: Sammlung für Völkerkunde, Burgdorf/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: "Rio Vaupés" (Cubeo?).
Caracterização sumária: Adornos, trançados, instrumentos musicais, armas e acessórios, máscara, aparelhos para estimulantes e narcóticos, artefatos mágicos.
Número de peças: 69.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, II. *Ethnologica Helvetica*, 9, Berna, 1984.

146
Data de entrada: 1947.
Coleção: (Carlos Estevão).
Instituição: Museu do Estado de Pernambuco, Recife/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Apalai.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, trançados, tecidos.
Número de peças: 88.
Grupo étnico ou área geográfica: Tukúna.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, tecidos.
Número de peças: 111.
Grupo étnico ou área geográfica: Urubu (Kaapor).
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, trançados, artefatos rituais, tecidos, instrumentos musicais.
Número de peças: Mais de 100.
Observações: Existem no museu outras coleções menores dos Kaxuiana, Arara, Pariri, Canela, Apinayé, Asurini, Gavião.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal).

147
Data de entrada: 1947.
Coleção: (Egon Schaden).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Guarani (Ñandeva), Guarani (Mbüa) e Guarani.
Caracterização sumária: Trançados, aparelhos para estimulantes, artefatos rituais.
Número de peças: 23.
Observações: Datam da mesma década oito peças coletadas por Wanda Hanke (1942) entre os Kayuá, e treze por Herbert Baldus (1947), junto aos Guarani do P. I. Curt Nimuendaju, no município de Bauru, SP.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

148
Data de entrada: 1947.
Coleção: Museu Dom José/Cuiabá-MT.
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá, Kayabi, Mehinaku, Nambiquara "Juruena", Tsuva.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, instrumentos musicais, amostras de matéria-prima, trançados, cerâmica, utensílios diversos, aparelhos para estimulantes, machados de pedra, rede-de-dormir.
Número de peças: 264.
Observações: Dos Tsuva, só há uma peça (rede-de-dormir), doada ao Museu D. José em 1937. O Museu Paulista obteve os materiais por compra.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986; 220-72; Paiva, Orlando Marques de (ed.). *O Museu Paulista da Universidade de São Paulo*, São Paulo, Banco Safra, 1984.

149
Data de coleta: 1947.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaduveu.
Caracterização sumária: Cerâmica, aparelhos para estimulantes, adornos de materiais ecléticos, trançados.
Número de peças: Catorze.
Grupo étnico ou área geográfica: Krahó.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 243.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

150
Data de coleta: 1947.
Coleção: (Herbert Baldus).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tapirapé, Terena.
Caracterização sumária: Armas, adornos, trançados, instrumentos musicais, artefatos mágico-rituais, utensílios diversos.
Número de peças: 61.
Observações: Referente aos Tapirapé, de 1948 consta um conjunto de 28 peças recolhidas por Harald Schultz.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

151
Data de coleta: 1947.
Coleção: Raimundo Nonato Miranda.
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Urubu (Kaapor).
Caracterização sumária: Plumária e adornos de materiais ecléticos.
Número de peças: Trinta.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

152
Data de coleta: 1947-8.
Coleção: (Harald Schultz).

Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 1514.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

153
Data de coleta: A partir de 1948.
Coleção: (padre Félix Zavattaro, padre César Albisetti, padre Angelo Jayme Venturelli).
Instituição: Museu Regional "Dom Bosco", Campo Grande, MS/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Armas, adornos de materiais ecléticos, plumária, instrumentos musicais e de ruído, trançados cotidianos e rituais, cerâmica, brinquedos, indumentária, cordões e tecidos, utensílios de toucador e conforto doméstico, instrumentos diversos, aparelhos para estimulantes e narcóticos, artefatos mágicos e rituais.
Número de peças: 1233.
Observações: Recolhida sistematicamente durante vários anos, trata-se de uma das melhores coleções conhecidas.
Fontes: Grupioni, Luis D. B. "Levantamento de coleções bororo em museus brasileiros", *Ciências em Museus* (1989), 1 (2), 1991a: 123-36.

154
Data de coleta: 1948.
Coleção: (Eurico Fernandes).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Emerillon, Kayapó-Gorotíre.
Caracterização sumária: Adornos, trançados, rede.
Número de peças: Dezenove.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

155
Data de entrada: 1948.
Coleção: Tobler.
Instituição: Berniches Historisches Museum, Abteilung für Völkerkunde, Berna/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Aparai.
Caracterização sumária: Adornos plumários e outros.
Número de peças: 98.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

156
Data de coleta: 1948.
Coleção: (J. J. Philipson).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Guarani (Kaiowá).
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, brinquedos, implementos e utensílios de materiais diversos, aparelhos para estimulantes, trançados, estatuária temático-figurativa em madeira, artefatos rituais e de toucador, instrumentos musicais.
Número de peças: 52.
Fontes: Gallois, Dominique e outros. *Catálogo do Acervo Plínio Ayrosa*, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, São Paulo, 1988 (ms.); levantamento *in loco* por Sonia F. Dorta, 1991.

157
Data de coleta: 1948-9.
Coleção: (Eurico Fernandes).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Urubu (Kaapor).
Caracterização sumária: Armas, plumária e adornos de materiais ecléticos, utensílios de uso diversos.
Número de peças: 103.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

158
Data de coleta: 1949.
Coleção: (Werner Carlos Augusto Bockermann).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Xavante (Akuen).
Caracterização sumária: Flechas, adornos plumários e de materiais ecléticos, indumentária, trançados, utensílios de cabaça.
Número de peças: 25.
Observações: Datam de 1955 outras sete peças de Bockermann.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

159
Data de coleta: 1949.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Krahó.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 297.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

160
Data de entrada: 1949.
Coleção: (Darcy Ribeiro).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Opayé.
Caracterização sumária: Armas, aparelhos para estimulantes.
Número de peças: Sete.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

161
Data de coleta: 1949.
Coleção: (Hans Dietschy).
Instituição: Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basiléia/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Número de peças: 397.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

162
Data de coleta: 1950.
Coleção: (Darcy Ribeiro).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Urubu (Kaapor).
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, armas, cerâmica, instrumentos musicais, trançados, cordões e tecidos.
Grupo étnico ou área geográfica: Tembé.
Caracterização sumária: Trançados.
Observações: O acervo etnográfico do Museu do Índio totaliza 10 903 peças.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

163
Data de coleta: 1950.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Culina.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, adornos, utensílios diversos.
Número de peças: 81.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

164
Data de entrada: 1950.
Coleção: (Erich Freundt).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaduveo.
Caracterização sumária: Adornos, trançados, cerâmica, figuras antropozoomorfas.
Número de peças: 32.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

165
Data de entrada: 1950.
Coleção: (Max Boudin).

Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Maxacali.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, armas, artefatos rituais e lúdicos, cordões e tecidos, instrumentos musicais.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio; Pazinatto, Renata P. "Coleções etnográficas no interior do Estado de São Paulo: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXII, São Paulo, 1987:263-304.

166
Data de coleta: 1950.
Coleção: (Protásio Frikel).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tiriyó.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 278.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

167
Data de coleta: 1950-1.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tukurina.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 214.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

168
Data de coleta: 1950/51/52.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaxináwa.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 923.
Observações: Esta coleção provém de aldeias do rio Curanja, afluente do alto Purus.[16]
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

169
Data de entrada: 1950/51/52.
Coleção: R. Tamára.
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kanela.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, instrumentos musicais, cordões e tecidos, artefatos rituais, mágicos e lúdicos, artefatos de uso diversos, trançados.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

170
Data de entrada: 1951.
Coleção: Instituto Histórico.
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, trançados, adornos plumários e de materiais ecléticos, instrumentos musicais, brinquedos, utensílios e implementos de materiais diversos.
Número de peças: 81.
Grupo étnico ou área geográfica: Kadiwéu.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, brinquedos, instrumentos musicais, implementos e utensílios diversos; cerâmica e couro pintado (para venda).
Número de peças: 45.
Observações: Segundo Grupioni (1991b), existe grande probabilidade de estes materiais integrarem as coleções constituídas por Claude e Dina Lévi-Strauss quando da primeira expedição ao Mato Grosso em 1935-6.
Fontes: Grupioni, Luís D. B. "Levantamento de coleções bororo em museus brasileiros", *Ciências em Museus* (1989), 1 (2), 1991a: 123-36; Gallois, Dominique et alii. *Catálogo do Acervo Plínio Ayrosa*, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, São Paulo, 1988 (ms.).

171
Data de entrada: 1951-2.
Coleção: (Wanda Hanke).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Parintintin.
Caracterização sumária: Armas, adornos, amostras de matéria-prima, trançados, utensílios de cabaça, brinquedos.
Número de peças: 38.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

172
Data de coleta: 1952.
Coleção: (Ettore Biocca).
Instituição: Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini", Roma/Itália.[17]
Grupo étnico ou área geográfica: Tukano.
Caracterização sumária: Armas e diferentes artefatos para caça e pesca, instrumentos musicais.
Número de peças: 85.
Fontes: Petrucci, Valeria. "As coleções etnográficas brasileiras na Itália", in Ribeiro, B. G. eta alii. *A Itália e o Brasil indígena*, Rio de Janeiro, Index Ed., 1983:47-55.

173
Data de coleta: 1952.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Massacá, Xaranáua.
Caracterização sumária: Armas, cerâmica, trançados, cordões e tecidos.
Número de peças: 53.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

174
Data de coleta: 1952.
Coleção: (Darcy Ribeiro).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Urubu-Kaapor.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, cordões e tecidos.
Observações: Do mesmo ano consta a entrada de uma coleção temática — adornos plumários — enviada pela IR 2.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

175
Data de coleta: 1952-3.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Coleção temática: cerâmica utilitária e lúdica, destacando-se bonecas.
Número de peças: 223.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

176
Data de coleta: 1953.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Uruku/Digüt (Arara).
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, indumentária, trançados, cordões e tecidos, utensílios diversos, amostras de matérias-primas.
Número de peças: 64.
Observações: Na mesma data o Museu Paulista adquiriu de Wanda Hanke 34 peças de mesma origem.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

177
Data de entrada: 1953.
Coleção: (Robert Murphy).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Munduruku.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, armas, trançados, cordões e tecidos.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

178
Data de entrada: 1954.

Coleção: Luís Silva Paixão.
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, instrumentos musicais, trançados, brinquedos, implementos e utensílios de materiais diversos, amostras de matéria-prima.
Número de peças: 86.
Grupo étnico ou área geográfica: Guarani/SP.
Caracterização sumária: Armas, adornos, trançados, brinquedos, instrumentos musicais, aparelho para estimulantes.
Número de peças: 34.
Grupo étnico ou área geográfica: Javaé.
Caracterização sumária: Adornos plumários, cerâmica utilitária e lúdica, arcos, pente, utensílio de cabaça.
Número de peças: Catorze.
Grupo étnico ou área geográfica: Kaingang.
Caracterização sumária: Cerâmicas, flechas, colar, amostras de matéria-prima, mão de pilão.
Número de peças: Doze.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, indumentária, artefatos de toucador, cerâmica, brinquedos, trançados, aparelhos para estimulantes, instrumentos musicais, amostras de matéria-prima, implementos de madeira e outros materiais, fusos.
Número de peças: 115.
Observações: Destacam-se adornos plumários e figuras antropozoomorfas de argila.
Grupo étnico ou área geográfica: Tapirapé.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, aparelho para estimulantes, flechas, bonecas, fuso, machados de pedra, máscara.
Número de peças: Quinze.
Grupo étnico ou área geográfica: Ticuna.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, adorno plumário, artefatos rituais, trançados, flauta.
Número de peças: Doze.
Observações: Alguns artefatos foram coletados por frei Fidelis de Alviano, da Prelazia do Alto Solimões.
Grupo étnico ou área geográfica: Tukano.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, amostras de matérias-primas.
Número de peças: 21.
Grupo étnico ou área geográfica: Xavante.
Caracterização sumária: Flechas.
Número de peças: Treze.
Observações: Além da composição acima mencionada, a "Coleção Paixão" congrega outros 132 artefatos referentes a 44 etnias diversas.
Fontes: Gallois, Dominique et alii. *Catálogo do Acervo Plínio Ayrosa*, Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, São Paulo, 1988 (ms.); Grupioni, Luis D. B. "Levantamento de coleções bororo em museus brasileiros", *Ciências em Museus* (1989), 1 (2), 1991: 123-36 e informação pessoal; levantamento *in loco* por Sonia F. Dorta, 1991.

179
Data de entrada: 1954.
Coleção: Ismael Leitão.
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Xavante.
Caracterização sumária: Armas, adornos de materiais ecléticos, indumentária, trançados, instrumentos musicais, artefatos rituais.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

180
Data de entrada: 1954.
Coleção: (Eduardo Galvão).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Índios do Xingu, Karajá.
Caracterização sumária: Cerâmica, indumentária, artefatos de madeira, cordões e tecidos.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

181
Data de coleta: 1954.
Coleção: (Alfred Métraux).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Kubenkrankein.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, instrumentos musicais.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio; Baldus, Herbet. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, II, Hannover, Völkerkundliche Abhandlungen, Band IV, Münstermann-Druck GmbH, 1968.

182
Data de entrada: 1954.
Coleção: (Mário Simões).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Karajá.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, instrumentos musicais, utensílios e implementos de madeira, indumentária, armas, cordões e tecidos, cerâmica, artefatos de toucador, brinquedos.
Observações: Antes, em 1950, entrou uma coleção bastante representativa, de mesma origem, formada por Geraldo Pitaguary.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

183
Data de coleta: 1954-5.
Coleção: (Jens Yde).
Instituição: Departamento de Etnografia — Nationalmuseet, Copenhagen/Dinamarca.
Grupo étnico ou área geográfica: Wai-wai.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, trançados, instrumentos musicais, armas, cerâmica.
Número de peças: 180.
Fontes: Lúcia H. van Velthem (informação pessoal).[18]

184
Data de entrada: 1955.
Coleção: Robert Hawkins e Claude Leanutt.
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tchêreu.
Caracterização sumária: Adornos de materiais ecléticos, trançado, cordões e tecidos, instrumentos musicais.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

185
Data de coleta: 1955.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Krahó.
Caracterização sumária: Coleção sistemática.
Número de peças: 108.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.

186
Data de coleta: 1955.
Coleção: (Harald Schultz).
Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Tukuna.
Caracterização sumária: Coleção temática: artefatos rituais, principalmente máscaras.
Número de peças: 71.
Observações: Fruto de permuta com o Museu Paraense Emílio Goeldi, anteriormente, em 1942, entraram no Museu Paulista dez peças coletadas por Curt Nimuendaju.
Fontes: Damy, Antonio Sérgio A. e Hartmann, Thekla. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXXI, São Paulo, 1986:220-72.[19]

187
Data de coleta: 1955.
Coleção: (Gerhard Baer).
Instituição: Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Völkskunde, Basiléia/Suíça.
Grupo étnico ou área geográfica: Chavante, Kalapálo, Kamayurá, Mehinaku, Waura, Yawalapiti.
Número de peças: 331.
Fontes: Commission des Musées de la Société Suisse d'Ethnologie. Collections ethnographiques en Suisse, I. *Ethnologica Helvetica*, 2-3, Berna, 1979.

188
Data de entrada: 1955.
Coleção: (irmãos Villas-Boas).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Aweti, Índios do Xingu, Kayabi, Juruna, Kalapalo, Kamayurá, Karapé (?), Kuikuro, Mehinako, Trumai, Txukarramãe.
Caracterização sumária: Armas, adornos plumários e de materiais ecléticos, cordões e tecidos, artefatos rituais e mágicos, cerâmica, trançados, implementos de madeira, instrumentos musicais, indumentária, artefatos de toucador.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

189
Data de entrada: 1955.
Coleção: Hans Foerthmam.
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Bororo.
Caracterização sumária: Adornos plumários e de materiais ecléticos, artefatos de madeira, instrumentos musicais.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

190
Data de entrada: 1955.
Coleção: (Egon Schaden).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Guarani (Ñandeva e Kaiová).
Caracterização sumária: Armas, adornos de materiais ecléticos, trançados, cordões e tecidos, instrumentos musicais, utensílios e implementos de madeira.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

191
Data de coleta: 1955.
Coleção: (Roberto C. de Oliveira).
Instituição: Museu do Índio/Funai, Rio de Janeiro/Brasil.
Grupo étnico ou área geográfica: Terena.
Caracterização sumária: Armas, adornos de materiais ecléticos, artefatos rituais, cerâmica, cordões e tecidos, trançados, instrumentos musicais.
Fontes: Setor de Museologia/Museu do Índio.

NOTAS

(1) A noção de documento material está associada à idéia de exclusão do objeto de seu contexto cultural original: "Esta exclusão é que transforma *objetos* em *documentos*: o objeto de seus produtores e usuários originais passa a valer, aos olhos de um 'observador', apenas enquanto suporte físico de informação. O documento se institui, assim, por referência a um terceiro, a um sujeito externo. A situação-limite, que importa num esvaziamento total do valor de uso, contrabalançado por uma ascensão do valor de troca (vide o caso do objeto 'histórico', 'antiguidade') se perfaz e institucionaliza na coleção, no museu" (Menezes, 1983:107).
(2) Inclui igualmente, como complementação, algumas coleções de países limítrofes, tendo em vista relações intergrupais historicamente dadas, e pelo fato de muitos grupos étnicos habitarem dos dois lados da fronteira. Também, por evitarmos interferir no caráter compósito de coleções mistas.
(3) As informações aqui contidas derivam fundamentalmente das poucas publicações de inventários de coleções efetuados em diferentes lugares, alguns pormenorizados, outros menos completos; de catálogos de museus e exposições; e, ainda, de materiais inéditos.
(4) Trabalho integrante do projeto "Coleções etnográficas brasileiras: composição e história", coordenado por Thekla Hartmann, Museu de Arqueologia e Etnologia/USP.
(5) Em Portugal, além da mencionada, outras instituições possuem materiais significativos: *a) Museu Municipal "Dr. Santos Rocha"*, criado em 1894, em Figueira da Foz: "Lanças de madeira, setas de pontas de bambu e de madeira, arcos, rede, zarabatanas e setas respectivas, frasco de curara para as envenenar, bolsa de algodão para as mesmas armas dos Tupinambarana Assú [com nota de "envenenados na ponta"] do Amazonas e dos Parentintins das margens do rio Madeira, e uma moca dos índios do rio Ucayali (Peru); trajes de penas e de palha ou cascas de árvores, adornos de um guerreiro e um barrete, usados por diversos grupos de índios amazônicos, boné de pele dos Tupinambarana Assú, um 'belo' boné de palha tecida, proveniente do Panamá; colar feito com sementes de um fruto, pentes feitos com hastes de bambu; um cachimbo de barro, do Amazonas, outro dos Tabaréus, também do Amazonas (Brasil), e outro das margens do rio Madeira; tijelas ou cuias feitas de casca de frutos, provenientes de diversos grupos do Amazonas; um vaso fabricado à mão pelas mulheres Turá, habitando as margens do rio Marmellos, afluente do Madeira; cestos de casca de frutos; um machado de pedra, das margens do rio Madeira; uma bengala de cipó; um saco de algodão do Amazonas; papel de fumar, feito de casca de *tamarino*, das margens do Amazonas; cerâmica, compreendendo a cabeça de um ídolo, proveniente de uma necrópole da ilha do Marajó (embocadura do Amazonas), lago Arari, sítio do Pascoal; cuias feitas de casca de frutos e *bombillas* de palha ou de metal, para tomar o chá-mate, provenientes do Rio Grande do Sul; e um cesto de palha do século XIX [...] E nós próprios identificamos, além destes materiais, uma tanga de barro marajoara, três bonecos de barro e duas tangas de missanga e sementes de fruto". Como doadores ou coletores são citados Santos Rocha, Azevedo, Vasco Antunes, Motta Simões, Pedro Ferreira, Alves Fernandes, Rodrigues de Carvalho, E. Rocha, Gaspar da Silva, Valente Pinheiro, A. Brito, Loureiro (Oliveira et alii, 1986:31-2, referida anteriormente); *b) Museu Municipal Azuaga*, em Vila Nova de Gaia: "A documentação das culturas dos índios do Brasil, além de cerca de uma centena de flechas que se encontram em péssimo estado, partidas e fragmentadas, compreende 16 arcos, 71 flechas, 2 zarabatanas, 1 aljava, 2 lanças com lâmina de osso, 1 dardo, 6 clavas, 2 cabeças mumificadas dos Mundurucu, 2 tipitis, 2 sacos de cestaria e entrecasca, 1 vassoura, 1 espécie de pá em fibras, 3 maracas, 2 tangas de fio e contas, 2 colares de contas, 1 colar de dentes, 1 caixa de casca de fruto com pó de urucu, 6 cuias pintadas e gravadas e um conjunto para preparar e aspirar o paricá, constituído pela plancheta de madeira finamente trabalhada e rematada por uma cabeça de serpente, 2 conchas que servem de recipiente onde se guardam as bolinhas do paricá, uma mão de pilão e os dois tubos de osso de aspiração. Estes instrumentos do paricá foram oferecidos a Marciano Azuaga pelo seu amigo Jm. Je. Borralho, do Pará, e assim descritos numa carta do ofertante de 3 de Agosto de 1881: Estes instrumentos do paricá são 'uns pequenos objectos usados pelos selvagens do rio Tapajoz' que 'constituem o aparelho com que fazem um medicamento que aplicam creio que a todas moléstias, sobretudo as febres das diversas espécies que infestam as regiões que eles habitam'. 'O saquinho contém as frutas de paricá, que eles moem no objecto nº 5 (almofariz em concha) com o auxílio do nº 2 (pilão). Reduzidas a uma espécie de pílulas (que vão no objecto nº 3 (recipiente de conchas), são depois, quando têm de servir, de novo reduzidas a um pó, muito mais fino, na peça nº 1 (plancheta), ainda com o auxílio do nº 2 e servido pelo nariz, não sei se só o aroma se o próprio pó, porque, dizem, é duma tal fortidão que o choque que produz no corpo é enorme e por conseguinte o abuso produz, provavelmente, a morte instantaneamente. Esta operação eles a fazem com o auxílio do objecto nº 4 (tubo de aspiração) que, não obstante estar quebrado e com falta de um bocal, o indica perfeitamente. A peça nº 2, como verá, é madeira e caneta de veado (pilão). O nº 4 é osso de gavião real. Sem relações com o mundo civilizado, eles procuram nas selvas todos os objectos com que remedeiam todas as necessidades... Vai também o clássico saquinho em que eles guardam tais objectos, não lhes faltando a vassoura, importante peça com que limpam os mais objectos depois do trabalho feito'. Trata-se, pois, do conjunto completo dos instrumentos para preparação e a inspiração do paricá (que estão muito claramente descritos). Cada um era numerado e os números referenciados no texto da carta. E uma nota manuscrita (com letra diferente da do signatário) inscrita na margem superior desse documento diz: 'Cópia e desenhos do natural, obtidos pelo Sr. Dr. Albino Giraldes, na exposição de sciências naturais no Palácio de Crystal do Porto em Outubro de 1881'. Falta o desenho da peça nº 1, que deve ser a plancheta de aspirar o paricá [...]" (Oliveira et alii, 1986:32-3, referida anteriormente); *c) Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia* e *Museu Etnográfico do Ultramar*/Sociedade de Geografia, ambos em Lisboa (Oliveira et alii, 1986:29-31, referida anteriormente).
(6) No âmbito do projeto "Coleções etnográficas brasileiras: composição e história", coordenado por Thekla Hartmann, Museu de Arqueologia e Etnologia/USP.
(7) Levantamento realizado no âmbito do projeto "Acervo documental e etnográfico

brasileiro na Itália", com a participação das seguintes instituições: Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico de São Paulo (Condephaat), Museu Paulista/Universidade de São Paulo, Fundação Roberto Marinho/Rio de Janeiro, Soprintendenza Speciale al Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini"/Roma e Soprintendenza Archeologica di Roma.

(8) Também o Museo Etnografico de Buenos Aires abriga várias coleções brasileiras da primeira metade do presente século.

(9) Trabalho integrante do projeto "Coleções etnográficas brasileiras: composição e história", coordenado por Thekla Hartmann, Museu de Arqueologia e Etnologia/USP.

(10) As coleções etnográficas sul-americanas, particularmente as brasileiras, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, são originárias do Museu Paulista e do Acervo Plínio Ayrosa/Departamento de Antropologia, ambos da mesma universidade, totalizando aproximadamente 18 200 peças. A Resolução Reitoral nº 3560, de 11/8/89, unificou os museus e órgãos afins com atuação nas áreas de arqueologia e etnologia, reunindo, sob a denominação de "Museu de Arqueologia e Etnologia", os acervos antropológicos dos antigos Museu de Arqueologia e Etnologia, Instituto de Pré-História, Acervo Plínio Ayrosa e Museu Paulista.

(11) Diversos museus da América do Norte, especialmente os Estados Unidos, possuem coleções etnográficas sul-americanas, dentre as quais contam-se diversas brasileiras dos séculos XIX e XX. Para efeitos de exemplificação, além das já mencionadas, destacamos: *a) Field Museum of Natural History*, Chicago: 1891-2 — F. E. Sawyer: Manaos e Munduruku, dentre outros grupos da Amazônia; 1893 — C. Hagenbeck: várias etnias; 1927 — permuta com o Museu Etnográfico de Gotemburgo, na Suécia: Palikur; 1943-5 — Paul H. Allen: Desana, Kobewa, Maku; a partir de 1951 — Boris Malkin: Karajá, Tapirapé, Urubu; *b) American Museum of Natural History*, Nova York: há coleções de 250 a mil objetos referentes aos Karajá, Wayana , Uaupés e outros grupos das terras baixas: Campa, Shipibo, Chama, Jívaro, Amahuaca, Pilaga; entre cem e 250 peças, dos Baniwa, Bororo, Kuikúru, Tukuna, Urubu, Wai-wai, Yanomamo; também do Gran Chaco (Chamacoco, Chulupi, Matako) e leste do Peru (Kashibo, Konibo, Piro, Remo). Existem ainda coleções menores de cem e cinqüenta objetos relativas a diversas etnias. As categorias mais bem representadas são plumária, artefatos rituais (máscaras) e a estatuária temático-figurativa de argila karajá; *c) Museum of the American Indian*, Nova York: de William C. Farabee (coleções do Brasil Central, Guiana e leste do Peru) e Boris Malkin (coleções do Brasil Central); de Herbert S. Dickey; de Gordon Mac Creagh (materiais tukano e noroeste do Brasil); de E. Hendricks (alto Amazonas). Estão representadas etnias, tais como Bororo, Karajá, Munduruku, Urubu, Aparai, Campa, Kayapó, Tariana, Tapirapé, Tukuna, Waika, Wai-wai, Xikrin e grupos do Xingu, além de Cashibo, Piro, Shipibo, Chama, Cocama e do Chaco; *d) National Museum of Natural History*/Smithsonian Institution, Washington, D. C.: 1870-1915 — Orville A. Derby: Bororo; 1900 — Joseph B. Steere: Yamamadi (do alto Amazonas); 1901 — W. A. Cook: Bororo (plumária em especial); primeira década século XX — Walter E. Roth: Macushi, Wapishana, Patomona, Warrau e quinhentas peças da Guiana; 1943-5 — Paul H. Allen: noroeste do Brasil; destaque para uma coleção dos Guaicuru enviada por J. N. Ruffin de Asunción, Paraguai; *e) Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*/Harvard University, Cambridge, MA: peças coletadas por Abbot Lawrence em 1848-9; coleções constituídas entre os Tupi, Caraíbas, Apiaka, Bakairí, Nahuqua, Coroados e Gran Chaco (Chamacoco, Guaicuru, Guató, Kaduveo, Maskoi, Sanapana, Guana etc.) são relacionadas com as expedições de E. Hassler (1885-7), Louis Agassiz (1871-8) e Herbert H. Smith (1887); final do século XIX — peças avulsas dos Munduruku (plumária) e Wayana; 1907-8 e 1924-5 — Hamilton Rice: Kobena, Guinanos, Maku, Makushi, Mayongong, Shiriana, Tariana, Tukano e Wapishana; 1941-53 — R. E. Schultes: Barasana, Karapanatapuia, Kobena, Makuna, Tanimucas, Taiwano e Yukuna (noroeste do Brasil e sudeste da Colômbia, principalmente máscaras); *f) The Peabody Museum of Natural History*/Yale University, New Haven: importantes coleções formadas por Charles Wagley, Alfred Métraux, Paul Fejos e J. Morden, provenientes dos Tapirapé, Karajá, Canela, Uitoto, Yahua, do Chaco (Pilaga, Guaicuru), dos Kayapó e Mehinacu, da Guiana e leste do Peru (Masheo, Chayahuita); *g) The University Museum*/University of Pennsylvania, Philadelphia: 1913 e 1916 — William C. Farabee: regiões da Guiana Inglesa e Amazônia; 1931 e 1933 — Vincent M. Petrullo: Brasil Central (alto Xingu) e sul da Venezuela (Yaruros); existem materiais excelentes dos Chamacoco, Bororo, grupos do alto Xingu, Wai-wai, Wapishana, Parukuto, Yamamadí, Guaná, Macoa, Gooajiro, Karajá, Munduruku, Shipibo/Amahuaca; *h) Royal Ontario Museum*, Toronto, Canadá: existem materiais sul-americanos das últimas décadas do século XIX ; peças avulsas ou coleções de grupos do Chaco e Xavante do Brasil (coleção Hassler, 1901); também uma série de artefatos dos Apiacá, Campa, Tukano e outros grupos do noroeste brasileiro e coleções recentes dos Kayapó, dentre os quais Xikrin (Hartmann, 1977a e 1977b; Philippe Erikson, informação pessoal).

(12) Para informações sobre outras coleções dos séculos XIX e XX do Museu de Etnologia de Viena, vide o excelente catálogo Museum für Völkerkunde, Wien. *Brasiliens Indianer*, Wien, s. d.

(13) Os Museus Etnográficos de Leipzig e Hamburgo também possuem coleções brasileiras de Curt Nimuendaju, frutos de suas expedições de 1928-9 e 1930-1 aos Timbira ocidentais e orientais, aos Guajajára e aos Xerénte (Kästner, 1990b). De 1935, encontra-se uma coleção canela (Ramkokamekra) no Museu Etnográfico de Berlim (Hartmann, 1975:315; 320). Cumpre mencionar ainda, aqui, que o Museu Etnográfico de Gotemburgo, além desta e de algumas outras mais recentes, abriga importantes coleções arqueológicas e etnográficas da América do Sul (Bolívia, Peru, Chaco, Guiana, Brasil) organizadas por Erland Nordenskiöld e seus colaboradores durante as primeiras décadas do século atual. Particularmente para o Brasil, destacam-se as coleções formadas por Nimuendaju, entre 1922 e 1930, que incluem materiais arqueológicos (ilha de Marajó, Caviana, rios Madeira, Tapajós, Trombetas, Jamundá, Oiapoque, Antaz, Tocantins; Guiana) e etnográficos de etnias diversas, dentre as quais Apinayé e Parintintin (Faria, 1981:18 e 22; Métraux, 1935).

(14) Parcela razoável de peças de coleções do Museum für Völkerkunde de Berlim foi destruída durante a última Grande Guerra. Das coleções do Brasil com entrada ao longo do período mencionado e ainda não relacionadas, citem-se: 1818 — Graf Johann von Hoffmannsegg: Munduruku (plumária), nove peças; 1835 — Karl F. Friedrich von Nagler: Brasil Central, contendo alguns artefatos munduruku; 1886 — Paul Ehrenreich: Botocudos, Puri (coleta em 1884-5); 1890 — Paul Ehrenreich: Karajá, Ipuriná, Yamamadi (coleta em 1888-9), originalmente quatrocentos artefatos, hoje duzentos; 1891 — Franz Pfaff: Jauapery, Tukano (coleta em 1888); 1897 e 1900 — Hermann Meyer: Aneto, Bakairi, Kalapalo, Kamayurá, Mehináku, Nahuqua, Trumái, Sokleng (Xokleng) e outros (coleta em 1896 e 1898), com cerca de duzentas peças atualmente; 1898 — Arthur Posnansky: Parintintin (coleta em 1897); 1904, 1911 e 1914 — Max Schmidt: Bakairi, Guató, Kaingua, Kajabi, rio Kulisehu, Nambikuara, Paressi-Kabisi e Toba (coletas em 1900-1 e 1910-1 em viagens ao Brasil e Paraguai), originalmente com setecentos objetos, dos quais a maior parte não mais existe; 1910 — Wilhelm Kissenberth: Kayapó (do rio Araguaia), Karajá e Canella (coleta em 1908-9), com cerca de 1 100 peças, das quais restaram 462 predominantemente dos Kayapó; 1925 — Emilie Snethlage: Chipaya e Curuaya (coleta em 1915-20); Emil Heinrich Snethlage — 1928: Apinayé, Canella, Timbira (coleta em 1923-6) e 1934: grupos da área do Guaporé (coleta em 1933-4).

(15) Os materiais ergológicos do Museu Nacional somam 20 000 peças; seu acervo iconográfico comporta 10 574 itens. Das coleções do século XIX e ainda outras da primeira década do atual, arroladas pelo Setor de Etnografia, contam-se: 1847 — Estanislau Joaquim S. Barreto: alto Amazonas e barra do rio Negro; 1857 — capitão-tenente Iovodo: Guató; 1872 — José V. Couto de Magalhães: índios do rio Araguaia e Kaiapó; 1874 — Amadia: índios do Alagoas; 1877 — Francisco de Paula Ferraz e Silva: índios de Pedra de São José do Barreiro; Alfredo d'Escragnolle Taunay: índios de Santa Catarina; 1879 — Ferreira Penna: Tacunhapena e índios do alto Amazonas; 1880 — Francisco A. de Cas-

tilho: índios da Guaratiba; 1882 — José L. C. Paranaguá: Iamamadi; Antonio R. Pereira: Paumari; Ladislau Netto: Tembé; Inglês de Souza: Botucudo; Fábio Machado: Goitacaz; com. Antonio José G. P. Bastos: índios do rio Branco; ten. Benjamim Cerqueira Lima: Parintintin; 1883 — Manuel Godofredo A. Autran: alto Amazonas; José Cerqueira: índios do rio Madeira; Antonio Francisco C. Ramos: Guarani; 1885 — Francisco de Paula Castro: Jurúna; 1886 — Francisco Antonio Pimenta Bueno: Goyaná; 1887 — ten. Laurindo Victor Paulino: Kadiwéu; 1888 — Augusto Cambraia: Guarabú; 1889 — Manoel A. B. Bastos: Makuxí, Uaupés, Uapixána; 1890 — Luiz Rezende: Botocudo; 1895 — gal. Francisco Rafael do Mello Rego: Bororo; 1896 — Gregório T. de Azevedo: Iamamadi, Ipurinã, Paumary; 1900 — Antonio C. Albuquerque: Apinayé, Krixaná, Tembé; 1906 — Fernando Luiz V. Ferreira: índios do rio Japurá; 1908 — J. P. Miranda Junior: rio Xingu; Narcisa A. de Miranda: Apalaí, Apinayé, Caripuna, Curuaia, Kaiapó, Karajá, Ipurinã, Munduruku (Setor de Etnografia/Departamento de Antropologia/MN). Da coleta de 1882 de Ladislau Netto, Ribeiro (1991:115 e informação pessoal) faz referência também a materiais dos Amanayé e Turiuára; para o século XX salienta, além das coleções formadas pelas comissões Rondon e Roquette Pinto, aquelas constituídas por Nimuendaju, entre as quais as dos Tükuna e Timbira. Destacam-se também as coleções de Raimundo Lopes (Urubu-Kaapor/1930) e de Charles Wagley (Guajajára/1942) (Schoepf, 1985:138-56).

(16) Coleções da família lingüística Pano, estabelecida no Peru, também podem ser encontradas no Museu Etnològic de Barcelona, Espanha (etnias Chama e Cashibo); no *Musée Préhistorique* de Saint Germain en Laye, França (etnia Shipibo, coleção Grandidier, 1861); no *Museo Nacional de Antropologia y Arqueologia*, Lima, Peru; no Museu de Bremen, Alemanha (Philippe Erikson, informação pessoal) e no *Museo Prehistorico ed Etnografico "Luigi Pigorini"* de Roma, Itália, que, por outro lado, ainda possui materiais de etnias diversas da Amazônia colombiana e equatoriana (levantamento *in loco* efetuado por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Engênio Wenzel e Gustaaf Werswijver, 1982).

(17) Materiais brasileiros na Itália encontram-se, ainda, nas seguintes instituições: *a) Museo Civico* de Reggio Emilia — Karajá (34 peças), Kayapó e Apinayé (quatro peças), rio Negro (56 peças); *b) Museo di Antropologia ed Etnografia*, Turim — Aweikoma (sete peças); *c) Museo di Storia Naturale "Dom Bosco"* (missionários salesianos), Turim — Bororo (quatro peças). Os materiais coletados pelos salesianos, de 1912 a 1923, referentes aos Bororo e outros grupos de Mato Grosso, Karajá, rio Negro e Tukúna, encontram-se no Castel Nuovo "Dom Bosco", província de Asti. Por outro lado, ainda no "museo", está exposta uma ótima coleção yanomami procedente da Venezuela. Ainda em Turim, junto aos missionários da Consolata, existem também conjuntos de peças, dentre as quais Bororo e Munduruku; *d) Museo del Castello d'Albertis*, Gênova — índios do Uaupés e vários outros grupos. Materiais arqueológicos e etnográficos das duas Américas foram enviados a Gênova em 1892 para a exposição comemorativa do IV centenário do descobrimento da América, sendo posteriormente doados à prefeitura local; *e) Museo Civico di Storia Naturale*, Novara — materiais de Guido Boggiani; *f) Museo Settala dell'Ambrosiana*, Milão — merece destaque um manto emplumado dos Tupinambá; *g) Museo Delle Grazie* (missionários franciscanos), Rimini — Karajá (seis peças) com data provável de 1900; *h) Museo delle Arti Primitive*, Rimini — material provavelmente da região amazônica; *i)* Collegio San Domenico (missionarios dominicanos), Rubano, província de Pádua — Karajá (88 peças), Tapirapé (três peças), Kayapó (uma peça); *j) Museo Africano* (padres cambonianos), Verona — provavelmente bacia do rio Negro (dezesseis peças), Jê-Timbira (um machado de pedra semilunar, que merece destaque). Apesar de não pertencer à República Italiana, convém mencionar o Pontifício Museo Missionario Etnologico, integrante dos Museus Vaticanos, no Estado do Vaticano (Petrucci, 1983b; Levantamento *in loco* por Sonia F. Dorta, Miguel Menéndez, Eugênio Wenzel, Gustaaf Verswijver e Luciana Mariotti, 1982).

(18) Coleções karib existem também nas instituições que seguem: *a) Koninklijk Instituut voor de Tropen*, Amsterdan, Holanda: 1836 — Franssen Herderschee: Wayana (Suriname), com duzentas peças; *b) Museum für Völkerkunde*, Frankfurt-An-Mein, Alemanha: 1823 — Fran von Panhuys: Suriname (armas, plumária e outros adornos, cerâmica, trançados, tecidos, remo), com 24 peças; 1831 — Herr Prehn: rio Demerara/Guiana (armas, cerâmica, trançados, recipiente vegetal), com seis peças; 1905 — compra de Unlauff. Hamburgo: rio Demerara/Guiana (adornos, trançados, instrumentos musicais, cordões e tecidos, armas, utensílios diversos), com 29 peças; 1909 — Suriname, por permuta com o Museu de Leiden (indumentária, adornos, instrumentos de trabalho), com cinco peças (Lúcia H. van Velthem, informação pessoal).

(19) Convém também destacar que o Museu de Arqueologia e Etnologia/USP conta com algumas peças munduruku originárias do Museu Paulista (arcos, flechas, adornos plumários e de materiais ecléticos, cabeça-troféu), obtidas de diferentes formas e de pessoas diversas, em 1903, 1918 e 1950.

FONTES GERAIS

Baldus, Herbert, 1954. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, vol. I, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

—, 1968. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, vol. II, Völkerkunde Abhandlungen, Band IV, Hannover.

Curatola, Marco, 1983. "Una piccola cronaca conservata nel Museo Pigorini: La 'Breve historia de las missiones franciscanas...' di padre Giuseppe Illuminato Coppi", in *Indios del Brasile: culture che scompaiono* — Scritti di antropologia e archeologia, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, pp. 59-62.

Faria, Luiz de Castro, 1981. "Curt Nimuendajú", in *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*, Rio de Janeiro, IBGE, pp. 17-22.

Figueiredo, Napoleão e Rodrigues, Ivelise, 1973. "As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (Pa)", in *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*, Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi (Publicações Avulsas nº 20), pp. 143-61.

Grupioni, Luiz D. B., 1991b. *Coleções etnográficas sob suspeita: notas sobre as expedições do casal Lévi-Strauss ao Brasil Central*, São Paulo (ms.).

Hartmann, Günther, 1975. "Die Sammlungen südamerikanischer naturvölker in Museum für Völkerkunde Berlin", *Zeitschrift für Ethnologie*, Band 100, Heft 1 und 2:307-22, Braunschweig.

—, 1977a. "Völkerkundliche Sammlungen in nordamerikanischen Museen de Ostens", *Zeitschrift für Ethnologie*, Band 102, Heft 1:103-32, Braunschweig.

—, 1977b. "Völkerkundliche Sammlungen in nordamerikanischen Museen de Westens", *Zeitschrift für Ethnologie*, Band 102, Heft 2:170-215, Braunschweig.

Hartmann, Thekla, 1976. "Cultura material e etnohistória", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXIII:177-97, São Paulo.

—, 1977. "Contribuições em língua alemã para a Etnologia do Brasil (1966-76)", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XXIV:213:43, São Paulo.

—, 1984. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira*, vol. III, Völkerkunde Abhandlungen, Band IX, Berlim.

Kästner, Klaus-Peter, 1990a. *As coleções brasileiras no Museu Estatal de Dresden* (ms.).

—, 1990b. *Índios do Brasil: fotos históricas dos museus de etnologia de Dresden e Leipzig*, São Paulo, Instituto Hans Staden/Museu de Arqueologia e Etnologia-USP.

Koch-Grünberg, Theodor, 1982. *Del Roraima al Orinoco*, tomo III, Caracas, Ediciones del Banco Central de Venezuela.

Malcher, José M. Gama, 1964. *Índios — grau de integração na comunidade nacional — grupo lingüístico — localização*, Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Publicação nº 1, Nova Série.

Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú, Rio de Janeiro, IBGE.

Melatti, Julio Cezar, 1980. *Índios do Brasil*,

3ª ed., São Paulo, Hucitec, 1980.
—, 1982. "A etnologia das populações indígenas do Brasil, nas duas últimas décadas", *Anuário Antropológico*, 80:253-75, Fortaleza, Edições UFC/Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro.
Menéndez, Miguel A., 1989. "Os Kawahiwa. Uma contribuição para o estudo dos Tupi centrais", tese de doutorado em antropologia social, São Paulo, FFLCH/USP (ms.).
Meneses, Ulpiano B. de, 1983. "A cultura material no estudo das sociedades antigas", *Revista de História*, Nova Série, nº 115: 103-17, FFLCH/USP, São Paulo.
Métraux, Alfred, 1932. "A propos de deux objets tupinamba du Musée d'Ethnographie du Trocadéro", *Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro*, nº 3, Paris, 1932:3-18.
—, 1935. "El Museo Etnográfico de Gotemburgo", *Revista Geográfica Americana*, 3(19):253-6, Buenos Aires.
Minelli, Laura L. e Ciruzzi, Sara, 1981. "Antichi oggeti americani nelle collezione del Museo Nazionale di Antropologia e Etnologia di Firenze: due mantelli di penne dei Tupinamba (Nota 1)", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, CXI:121-42, Firenze.
Petrucci, Valeria, 1983b. "Le collezioni etnografiche brasiliane in Italia", in *Indios del Brasile: culture che scompaiono — scritti de antropologia e archeologia*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, pp. 51-7.
Ribeiro, Berta G., 1991. "Museu e memória. Reflexões sobre o colecionamento", *Ciências em Museus* (1989) 1 (2), 1991:109-22.
Rydén, Stig, 1937. "Brazilian anchor axes", *Ethnological Studies*, 4:50-83, Göteborg.
Schoepf, Daniel et alii, 1985. *L'art de la plume*, catálogo de exposição, Genève, Musée d'Ethnographie.
Steward, Julian H. (ed.), 1963a. *The marginal tribes*, vol. I, *The Handbook of South American Indians*, 2ª ed., Nova York, Cooper Square Publishers, Inc.
—, 1963b. *The tropical forest tribes, vol. IV, The Handbook of South American Indians*, 2ª ed., Nova York, Cooper Square Publishers, Inc.
Teruggi, Mario E., 1989. *Museo de La Plata 1888-1988: una centuria de honra*, Argentina, Fundación Museo de La Plata.

ÍNDICE DE COLETORES E COLECIONADORES

ÍNDICE DE INSTITUIÇÕES*

(*) As instituições referidas neste índice são as atuais depositárias das coleções

ÍNDICE DE GRUPOS ÉTNICOS*

(*) Evitamos introduzir modificações nas grafias das designações étnicas, de acordo com o princípio que norteou o trabalho. Entretanto, optamos por uniformizá-las no singular, segundo a convenção vigente na Antropologia. Excepcionalmente, alteramos os etnônimos Goitacaz e Canamare. Todas as menções a "Uaupés, Vaupés e Waupé" foram concentradas em rio Uaupés, no Índice de Áreas Geográficas.

ÍNDICE DE ÁREAS GEOGRÁFICAS

INVENTÁRIO DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA*
1500-1800

Beatriz Perrone-Moisés

1511 20/2 **Regimento**
Da Nau Bretoa que vai para a terra do Brasil
Avellar, 1956:366-70

1526 5/7 **Alvará**
Para que Pero Capico possa retornar ao Reino trazendo todas as suas peças de escravos e mais fazendas
Avellar, 1965:314

1530 20/11 **Cartas Régias**
Determinando a expedição e contendo as instruções a Martim Afonso
HCP III:159-64

1534 10/3 **Carta de Doação**
Da Capitania de Pernambuco a Duarte Coelho
DHA:7-17

1534 24/9 **Carta de Foral**
Da Capitania de Pernambuco a Duarte Coelho
DHA:19-24

1534 6/10 **Carta de Foral**
A Pero Lopes de Sousa
DI 47:11-8

1534 6/10 **Carta de Foral**
A Martim Afonso de Sousa
DI 47:18-9

1535 20/1 **Carta de Doação**
A Martim Affonso de Sousa
DI 47:19-20

1537 2/6 **Bula Papal**
De Paulo III - 'Veritas Ipsa'
HCJB, vol. VI:252

1549 7/1 **Carta Régia**
Institui o Governo Geral e confia-o a Tome de Sousa
DH 35:3-6

1549 29/1 **Carta Régia**
Nomeia Ouvidor Geral e define suas atribuições
DH 35:23-6

1551 4/12 **Alvará**
Ordenando ao Gov. das terras do Brasil que averiguasse si Bras Cubas, como allegava, havia dispendido de sua propria fazenda 200$000 na guerra aos gentios de S. Vicente, e, no caso affirmativo, que lhos fizesse reembolsar
DI 48:23-4

1555 5/6 **Carta Régia**
Ao Governador, sobre os Meninos do Collegio de Jezus (capítulo)
DH 35:291-2

1556 23/7 **Carta Régia**
Nomeia Mem de Sa Governador Geral
DH 35:406-9

1558 **Carta Régia**
Incentiva Mem de Sa a guerra contra os inimigos da Coroa
HGB, 1ª parte:302-3

1558 **Carta Régia**
Dirigida a Camara da Cidade do Salvador, sobre os indios convertidos serem bem tratados
CPJB, vol. III:15

1559 3/8 **Alvará**
Sobre as ferramentas com que os moradores do Brasil podião neguciar com os gentios
DHA:153-6

1562 7/9 **Carta de Sesmaria**
Da terra dos Indios da Aldeia do Espirito Santo deste Colegio (BA)
CPJB, vol. I:508

1564 29/11 **Carta Régia**
De doação a Companhia de Jesus de uma redizima de todas as rendas do Brasil
DHA:175-9

1565 15/11 **Provisão Régia**
Mandando fundar um collegio na capitania de São Vicente ou outro lugar dessa costa
MB IV:181-5

1565 20/11 **Carta Régia**
Doa a Capitania de Peroaçu a D. Alvaro da Costa
DHA:185-96

1566 30/7 **Resolução**
Da Junta da Bahia, sobre as aldeias dos padres e os indios
MB IV:354-7

1566 /8 **Carta Régia**
A Mem de Sa, para que convoque uma Junta para se ocupar especialmente da venda de escravos sob o titulo de extrema necessidade
MB IV, 45:357-60

1568 11/2 **Alvará**
Manda fundar na Capela de São Vicente um colegio destinado à conversão dos indigenas
DI 48:39-43

1570 20/3 **Lei**
Sobre a liberdade dos gentios das terras do Brasil, e em que casos se podem ou nao podem cativar
DHA:225-6

1571 2/5 **Provisão**
De Mem de Sa, sobre as terras dos indios
Anchieta, 1988:370

1574 6/1 **Assento**
Sobre o resgate dos indios do Estado do Brasil
Anchieta, 1988:374-8

1575 20/11 **Alvará**
Manda que os indios que trabalham nas fazendas sejam pagos logo, e possam voltar as aldeias, assim evitando inconvenientes
Anchieta, 1988:378-9

1576 4/1 **Decreto**
Dizimos devem ser aplicados no cuidado religioso dos indios
HCJB, II:89

1580 31/10 **Carta de Sesmaria**
Das terras dos indios
Registro, SP, I:354-7

1582 21/8 **Alvará**
De El-Rey no qual manda dar terras aos indios de Sesmaria e que os governadores facam restituir aos indios as terras que seus vassalos lhes tiverem tomado e ocupado
DH 64:94-5

1587 24/2 **Lei**
Que SM passou sobre os Indios do Brasil que nao podem ser captivos e declara os que o podem ser
Thomas, 1968:222-4

1587 21/8 **Alvará**
Para que aos indios que descem do certão se dessem terras para suas aldeas junto aas fazendas e sesmarias para suas lavouras
DHA:321-2

1587 21/8 **Alvará**
Sobre gentios. Para que os indios convertidos nao paguem dizimos nem premissas por espaco de quinze anos
DHA:323-4

1588 /12 **Carta Régia**

(*) As abreviaturas utilizadas neste anexo estão relacionadas nas pp. 565-6.

A Mem de Sá. Sobre a guerra contra os indios do Espirito Santo e a proteção que se deve dar aos jesuitas
CPJB, vol. III:11-4

1590 13/4 **Provisão**
De Gaspar Collaco para ser capitão dos indios de São Miguel
Registro, SP, I:21-2

1590 1/12 **Regimento**
De D. Francisco de Sousa
BNL/CP, Cód. 664:292v-293

1592 10/10 **Provisão**
De Affonso Sardinha para ir ao sertão
Registro, SP, I:59

1595 10/4 **Carta Régia**
Sobre a fixação dos indios nas regiões costeiras e outras providencias
BA 44-XIV-6:181-181v

1595 11/11 **Lei**
Sobre se não poderem captivar os gentios das partes do Brasil, e viverem em sua liberdade, salvo no caso declarado na dita lei
Thomas, 1968:224-5

1596 26/7 **Alvará/Regimento**
Sobre a liberdade dos indios e atribuições do Procurador dos Índios
Thomas, 1968:225-6

1600 25/5 **Provisão**
De Capitão dos Índios de São Miguel
Registro, SP, I:83-4

1601 19/3 **Provisão**
Dada a Francisco da Gama de procurador dos indios
Registro, SP, I:103-4

1603 21/1 **Regimento**
Que ha de seguir o Capitão-Mor Pero Coelho de Souza na jornada e empresa que por serviço de SM vae fazer
RIHGB 73, 1ª p.:44-6

1603 26/1 **Auto**
Que mandou fazer o Gov. Geral Diogo Botelho, sobre a utilidade de fazer-se uma jornada para onde chamam Maranhão
RIHGB 73, 1ª p.:41-3

1604 30/4 **Carta Régia**
Sobre se porem nas aldeias dos gentios clerigos que os baptizem e doutrinem
Silva, 1865:76

1604 8/7 **Provisão**
Para que nenhuma pessoa roce terras dos indios
Registro, SP, I:356-9

1605 /3 **Parecer**
Dos dezembargadores sobre o captiveiro dos Índios que vieram de Jaguaribe
RIHGB 73, 1ª p.:53-5

1605 19/3 **Carta Régia**
A Diogo Botelho, sobre a cura das almas do gentio e outras providencias
RIHGB 73, 1ª p.:5-8

1605 26/3 **Auto**
Sobre o assento que tomou o Sr. Gov. acerca das sentenças e pareceres que deram sobre o captiveiro dos indios da serra de Jaguaribe, provincia do Maranhão
RIHGB 73, 1ª p.:51-3

1605 22/9 **Carta Régia**
Ao Governador Diogo Botelho, ordenando por meio de alvará se de a liberdade aos indios que Pedro Coelho de Sousa e sua companhia cativaram e mandaram a Pernambuco
RIHGB 73, 1ª p.:9-10

1608 23/8 **Carta**
Do Gov. Diogo de Meneses a El-Rei, sobre as aldeas do gentio, o serviço dos engenhos, etc.
ABN 57(1935):37-9

1609 30/7 **Lei**
Em que se determina que por ser contra o Direito natural o cativeiro não se podem cativar os gentios do Brasil
Naud, 2:292-4

1611 15/8 **Assento**
Da Camara de São Paulo sobre várias questões relativas à administração dos indios das aldeias
RIHGB 12:7-8

1611 10/9 **Carta Régia**
Aos oficiais da Camara da Cidade do Salvador sobre a liberdade dos gentios da terra (introduz a Lei da mesma data)
AAPB 29:7

1611 10/9 **Lei**
Sobre a liberdade do gentio da terra e da guerra que se lhe pode fazer
Naud, 2:294-7

1612 10/6 **Termo**
De ajuntamento feito pelos povos na camara da Villa de São Paulo contra os padres jesuítas
RIHGB 12:8-10

1613 4/11 **Regimento**
De Correia de Sá, relativo as minas de S. Vicente
HGB, 2ª p.:136-7

1614 22/6 **Regimento**
Dado a Jeronymo d'Albuquerque pelo Governador Gaspar de Sousa
Faria, 1903:74-83

1617 7/10 **Provisão**
Por onde o Cap. Mor e ouvidor Gonçalo Correa de Sá proveu de capitão das aldeias dos indios christãos a Manuel Pinto
Registro, SP, I:239-40

1617 24/12 **Carta**
Do Gov. geral para o padre vigario João Pimentel
Registro, SP, I:247-8

1618 10/4 **Provisão**
Do Gov. e Cap. Geral do Estado do Brasil. Para que o procurador dos indios da capitania de São Vicente possa libertar os indios cativos contra a sua vontade em casa de moradores
Registro, SP, I:280

1618 8/8 **Regimento**
Registro do Regimento que SM mandou passar sobre as minas
Thomas, 1968:234

1618 20/9 **Provisão**
Dos cargos de procurador e capitão dos indios da capitania de São Vicente
Registro, SP, I:279-80

1624 25/5 **Provisão**
Do governador geral do Estado do Brasil. Sobre o quinto das peças
Registro, SP, I:449-50

1624 17/10 **Provisão**
Do Gov. Geral do Estado do Brasil. Sobre a ida ao sertão e a venda de indios
Registro, SP, I:446-7

1628 5/10 **Carta Régia**
Para que se veja na Mesa da Consciencia como melhor executar a Lei sobre a liberdade do Gentio, e se examinar os clerigos que no Maranhão e Pará se ocupam em ensinar os Indios
Silva, 1865:137

1628 11/11 **Carta de Alforria**
De Paula India de gentio pitigoar da terra dada por uma sentença do Provedor da Fazenda de Sua Magestade da Capitania de Itamaracá
DH 20:164-71

1629 **Provisão**
Do Gov. Geral [...] em que manda fazer informação dos danos causados pelos portugueses nas reduções do Guaira e castigar os culpados
Dang, I:339-41

1630 14/9 **Carta Régia**
Ao Conde da Torre. Sobre os indios
DH 17:291-3

1633 14/5 **Carta Régia**
Sobre os Indios e Camarão
DH 16:466-7

1635 28/5 **Quartel**
Da Camara da Villa de São Paulo. Sobre o Sertão
Registro, SP, I:501-2

1635 2/7 **Quartel**
Da Camara da Vila de São Paulo. Que se fixou sobre o sertão
Registro, SP, I:503-4

1636 7/12 **Provisão**
Que o Governador passou a Manuel de Morgade sobre a administração de uns indios da terra
DH 16:407-8

1639 22/4 **Bula Papal**
Commissum Nobis — de Urbano VIII. Sobre a Liberdade dos Indios da America
HCJB VI:569-71

1639 8/6 **Decreto**
Do Gov. Geral Fernando Mascarenhas, oferece perdão aos paulistas envolvidos nas bandeiras ilegais que lutassem contra os holandeses no Nordeste
Registro, SP, II:103-5

1639 6/9 **Patente**
Do Ajudante Antonio Pessoa Indio do Terço do Camarão
DH 17:403-4

1639 16/9 **Real Cédula**
Ao Vice Rei do Peru, para que liberte os indios aprisionados e garanta a observancia das leis
AMP 5(1931):131-8

1640 4/2 **Quartel**
Da Camara da Vila de São Paulo. Sobre o sertão
Registro, SP, II:115

1640 22/6 **Acordo**
Amigavel composição e renunciação que fizeram os Padres da Companhia com o povo das Capitanias do Rio de Janeiro
RIHGB 3(1841):113-8

1647 20/7 **Provisão**
Sobre os escravos de corda
ABN 66 (1948):23

1647 10/11 **Alvará**
Por que S. Mag. mandou que os Indios do Maranhão sejão livres, e que não haja administradores nem admenistração nelles, antes possão livremente servir e trabalhar com quem lhes bem estiver e milhor lhes pagar o trabalho
ABN 66 (1948):17-8

1647 12/11 **Alvará**
De S. Mag. que Deos Guarde sobre a taxa do que hão de haver de Jornal os Indios do Maranhão
ABN 66 (1948):18

1647 6/12 **Carta Régia**
Para o Provincial da Companhia de Jesus da Provincia do Brasil. Para que torne a tomar cuidado das aldeias que largaram os padres no Rio de Janeiro
DH 64:100-1

1650 28/3 **Ofício**
Do Conde de Castelo Melhor ao Governador do Rio de Janeiro remettendo dois dos principais da Aldeia do Espirito Santo, por desobediencia aos religiosos da Cia. de Jesus, para que ficassem aa ordem do Pe. Provincial
DH 5:4

1651 4/9 **Carta Patente**
Do cargo de Capitão-mor de toda a gente que vae a Jornada do Sertão, na pessoa de Gaspar Rodrigues Adorno
DH 31:96-7

1653 17/10 **Provisão/Lei**
Provisão sobre a liberdade e Captiveiro do gentio do Maranhão
ABN 66 (1948):19-21

1653 21/10 **Carta Régia**
Para o Padre Antonio Vieira. Para que proceda à propagação do Evangelho como melhor lhe parecer
Silva, 1865, II:293

1654 1/10 **Carta (1)**
Para Luis da Silva. Sobre a entrada que se deve fazer
DH 3:217

1654 1/10 **Carta (2)**
Para o Capitão da Aldeia de Iaguarippe
DH 3:217-8

1654 1/10 **Carta (3)**
Para o Capitão da Aldeia de Maraguippe
DH 3:218

1654 16/10 **Carta**
Para o Superior da Aldeia do Camamu
DH 3:228-9

1654 19/10 **Carta**
Para o Capitão Garcia d'Avila
DH 3:228

1654 23/12 **Patente**
De Capitão da Ordenança de uma das quatro companhias que se formaram para a Jornada do Sertão provida em Manuel Rodrigues Soares
DH 31:154-5

1654 24/12 **Patente**
Que se passou ao Capitão-mor Gaspar Rodrigues Adorno para a jornada que vae fazer ao Sertão
DH 31:156-7

1655 8/1 **Carta**
Para os officiaes da Camara desta cidade. Acerca da jornada do sertão
DH 3:254-5

1655 24/3 **Carta**
Para o Padre Superior da Aldeia do Camamu
DH 3:268-9

1655 9/4 **Lei**
Sobre os indios do Maranhão
ABN 66 (1948):25-8

1655 14/4 **Regimento**
A Andre Vidal de Negreiros, Governador Geral do Estado do Maranhão e Grão-Pará
ABP 3:25-46

1655 17/8 **Patente**
De Capitão dos Indios da terra da Aldeia do Camarão, e outras que se retiram da Capitania de Pernambuco, provida no Alferes della Simão Rodrigues
DH 31:171-2

1656 29/1 **Provisão**
De Cabo dos Indios que vao acompanhar o Padre Rafael Cardoso ao Sertão, provido na pessoa do Capitão João Pereira
DH 31:182-3

1656 23/6 **Provisão**
Para servir de procurador dos indios da aldeia de Maraury João Fernandes Saavedra etc.
Registro, SP, II:458-60

1656 12/7 **Provisão**
Sobre se pagar o trabalho dos Indios forros do Maranhão a metade em panno e a outra metade em ferramenta
ABN 66 (1948):28

1657 5/5 **Provisão**
Do Capitão dos indios de São Miguel Henrique da Cunha
Registro, SP, II:494-5

1657 13/9 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para os oficiais da Camara desta cidade acerca das casas-fortes que se intentam por razão do gentio barbaro
DH 86:139-42

1657 21/9 **Carta (1)**
Para o Capitão-mor da Capitania de São Vicente. Acerca dos Indios que se mandam vir daquella Capitania
DH 3:395-8

1657 21/9 **Carta (2)**
Para o Capitão-mor da Capitania de São Vicente
DH 3:398-400

1657 21/9 **Carta (3)**
Para o Provedor da Fazenda Real da Capitania de São Vicente. Sobre as despesas com a gente que vem para a entrada contra o gentio na capitania da Bahia
DH 3:400-1

1657 21/9 **Carta (4)**
Para os Officiaes da Camara da Vila de São Paulo. Acerca da gente que hão de enviar para a jornada do sertão
DH 3:401-2

1657 21/12 **Regimento**
Que se passou ao ajudante Luis Alvares para ir passar as Aldeias da Jacobina para a Serra do Orobo
DH 4:57-9

1658 **Direção**
Do que se deve observar nas missões do Maranhão ordenada pelo Veneravel Padre Antonio Vieira
Beozzo, 1983:190-208

1658 30/1 **Regimento**
Que levou o Capitão Francisco de Bra a jornada do sertão
DH 4:75-81

1658 31/1 **Regimento**
Que levou o Capitão Bartholomeu Aires, que foi por Cabo de quatro Companhias fazer guerra ao Gentio do Sertão
DH 4:64-75

1658 20/3 **Patente**
De Capitão da Aldeia de Jacuipe e de todos os Indios que nesta Capitania se acharem que foram do Camarão, e outros da Capitania de Pernambuco, provida na pessoa de Amaro Correia de Miranda
DH 31:223-4

1658 5/9 **Regimento**
Que levou o Capitão-mor Domingos Barbosa Calheiros na jornada do Sertão
DH 5:321-7

1660 25/2 **Regimento**
D. Pedro de Melo, Governador do Maranhão, dispõe sobre expedição de missionarios ao Amazonas
Boxer, 1963:66-70

1662 8/2 **Patente**
De Capitão Mor para a Jornada do Sertão provida em Thome Dias Lassos
DH 31:270-2

1662 31/5 **Provisão**
Que se passou para os Superiores das Aldeias darem Indios para o corte do pau Brasil do donativo
DH 4:105

1663 16/1 **Provisão**
Passada a Francisco Machado para servir de procurador dos Indios forros
DH 22:347-51

1663 18/1 **Ofício**
De Francisco Barreto a Pedro de Melo, informando sobre a despesa que se fazia com a guerra ao gentio e as livranças dos soldados
DH 5:189-90

1663 12/9 **Provisão**
Sobre a liberdade dos Indios do Maranhão e forma em que devem ser admenistrados no Espiritual pelos Padres da Companhia e os das mais Religiões de aquelle Estado
ABN 66:29-31

1663 12/9 **Provisão**
Sobre se confirmar aos moradores do Maranhão o perdão que lhes concedeu o Governador na ocazião dos tumultos que houve entre elles e os Religiosos da Companhia
ABN 66 (1948):31-2

1664 23/9 **Ordem**
Que se passou ao Capitão-mor Gaspar Roiz Adorno do que ha de obrar na jornada que vae ao sertão
DH 4:172-4

1665 2/6 **Ordem**
Que levou o Cap. Manuel da Costa indo a entregar o gado que se prometteu aos Indios da Serra do Guayaru
DH 4:140-1

1666 4/6 **Petição**
Do Capitão Manuel da Costa Moreira em que pede ao Vice-Rei lhe mande registar uma Provisão do Conde de Villapouca pela qual serviu de Capitão dos Indios da Aldeia de Jaguaripe que tudo e o que se segue
DH 22:267-9

1667 6/5 **Carta Régia**
Ordena que o Gov. do Rio de Janeiro reprehenda aos Indios da Companhia, estabelecidos no Rio Una, por terem invadido as terras dos religiosos de São Bento, e que os castigue se insistirem nessas assolações
AN/Cód. 952-1:78

1667 2/8 **Patente**
De Capitão dos Indios provida na pessoa do Alferes Pedro de Barros
DH 31:382-3

1668 9/1 **Carta Patente**
Do posto de Capitão de uma das duas companhias de Indios da Aldeia do Espirito Santo, que se proveu na pessoa de Domingos Pereira
DH 31:435-6

1668 10/1 **Carta Patente**
Do posto de Capitão de uma das duas companhias de Indios da Aldeia do Espirito Santo, que se proveu na pessoa de Pedro Fernandes
DH 31:434-5

1668 20/2 **Carta Régia**
Para o Governador e Capitão Geral do Brasil. Sobre as entradas que manda fazer ao gentio
DH 67:19-20

1668 4/5 **Patente**
Do posto de Capitão da Aldeia de Iriritiba, do Districto do Cabo Frio, provido na pessoa de Pedro Alves
DH 11:421-2

1668 5/5 **Patente**
Do posto de Capitão-mor da Aldeia do Espirito Santo, provido na pessoa de Matheus de Araujo
DH 11:422-3

1668 11/5 **Carta Régia**
Sobre se ter ordenado ao Conselho da Fazenda remeta a polvora [...] e se façam entradas ao sertão contra o Gentio e mocambo dos negros fugidos
DH 67:36-7

1669 22/2 **Carta Patente**
Da propriedade dos officios de Meirinho do mar, e procurador dos indios forros que Sua Alteza deu a Domingos Dias Machado
DH 24:180-3

1669 28/7 **Carta Régia**
Para o Governador e Capitão Geral do Brasil. Sobre o capitão-mor dos Indios Dom Diogo Pinheiro Camarão pedir licença para prover o cargo de Administrador das aldeias do Rio Grande em Francisco de Almeida Vena
DH 67:58-9

1669 4/8 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o deão e mais dignidades do reverendo cabido desta cidade sobre o sacerdote que vai à entrada do sertão
DH 86:168-9

1669 29/11 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Senado da Camara desta cidade sobre a jornada do sertão
DH 86:172-3

1670 19/8 **Regimento**
Dos Governadores da Capitania de Pernambuco
ABN 28:121-7

1671 20/7 **Ordem**
Que levou o Sargento que foi com 4 Soldados a conduzir alguns Indios da Tapororoca, e outras partes
DH 4:161-2

1671 20/7 **Patente**
Por que foi provido o Capitão Antonio Soares Ferreira no posto de Sargento-Mor da gente auxiliar que veio de São Paulo, e vae nesta jornada do Sertão
DH 24:262-4

1671 20/7 **Patente**
Por que foi provido Bras Rodrigues de Arzão no posto de Capitão-Mor de toda a gente auxiliar que veio de São Paulo que vae a Conquista do Sertão
DH 24:265-7

1671 20/7 **Patente**
Por que foi provido Gaspar Velho Cabral no posto de Capitão de uma das Companhias que vae de Vanguarda da gente de São Paulo que vae nesta jornada do Sertão
DH 24:267-9

1671 20/7 **Patente**
Do Capitão Vasco da Mota que vae de retaguarda nesta conquista do Sertão com o Capitão-Mor Bras Rodrigues de Arzão
DH 24:269-70

1671 20/7 **Patente**
Do posto de Ajudante desta jornada do Sertão que vae com o Capitão-Mor Bras Rodrigues de Arzão
DH 24:270-2

1671 12/8 **Ordem**
Que levou o Governador da conquista dos Barbaros Estevão Ribeiro Baião Parente
DH 4:208-9

1672 21/2 **Ordem**
Que levou o Sargento para levar os Indios aos Campos do Apora
DH 4:211-2

1672 28/5 **Carta**
Do Governador Geral do Estado do Brasil para o Governador de Pernambuco Fernão de Sousa Coutinho sobre o captiveiro dos Indios
DH 10:55-6

1672 22/6 **Patente**
Em que Sua Alteza faz merce a D. Diogo Pinheiro Camarão de o confirmar no posto que occupa de Capitão-Mor, e Governador dos Indios
DH 25:249-53

1673 12/7 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a guerra dos Barbaros
DH 87:230

1673 21/7 **Carta**
De S. Alteza sobre a guerra do gentio e merces para os cabos dela
DH 67:151-2

1673 21/11 **Carta Régia**
Ordem para os officiaes da Camara do Para sobre varios particulares pertencentes a Indios
ABN 66 (1948):33-4

1673 21/11 **Carta Régia (1)**
Para os officiaes da Camara do Maranhão. Em que se lhes aviza que ao Governador se escreve faça dar comprimento a Ley de 19 de Abril de 667 sobre o Captiveiro do Gentio
ABN 66:35

1673 21/11 **Carta Régia (2)**
Se diz ao Governador (do Maranhão) que aos Officiaes da Camara do Para se escreve

mandando-lhe estranhar o fazerem junta sem ordem do Governo
ABN 66 (1948):34

1674 1/3 **Carta Régia**
Sobre os Missionarios Capuchos se ordena ao Governador do Maranhão lhes faca acudir promptamente com as suas ordinarias
ABN 66 (1948):35

1674 20/5 **Carta**
De S. Alteza sobre Estevão Ribeiro, Governador da Conquista, ir continuando a guerra dos barbaros com o mesmo posto
DH 67:84

1674 9/9 **Carta**
Do Gov. Geral para Dom Pedro de Almeida sobre o Padre Frei Francisco Domfront
DH 10:112-3

1674 18/9 **Carta (1)**
Do Gov. Geral para o Capitão-mor do Rio Grande Antonio Vas Gondim para mandar os Indios para a conquista dos Palmares
DH 10:116

1674 18/9 **Carta (2)**
Do Gov. Geral para o Governador da Parahiba Manuel Pereira de Lacerda sobre dar os Indios para a dita Conquista [dos Palmares]
DH 10:117-8

1674 28/9 **Carta**
Do Gov. Geral para os Officiaes da Camara da cidade da Parahiba sobre [...] Aldeias dos Indios que vão a conquista dos Palmares
DH 10:124-5

1674 24/10 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão, sobre as tropas que vão ao Sertão ao resgate dos Indios
ABN 66 (1948):36

1674 9/11 **Carta**
Para os Officiaes da Camara da Villa de São Paulo sobre a reconducção dos Indios das Aldeias de S.A.
DH 6:288-9

1674 1/12 **Carta**
Do Gov. Geral para o Capitão-Mor da Capitania de Cabo Frio Jorge Fernandes Cardoso
DH 10:433-4

1675 **Regimento**
Do Cap. Fco da Mota Falcão, da tropa de resgates que vai para o sertão
Ferreira, 1894:66-7

1675 25/2 **Carta**
Do Gov. Geral para o Governador de Pernambuco D. Pedro de Almeida sobre a disposição da guerra dos Palmares
DH 10:134-6

1675 8/6 **Carta Régia**
Sobre se não tirarem Indios da Capitania da Ilha de Joanes de que he donatario Antonio de Souza de Macedo para com elles formar Villa de cem vezinhos
ABN 66 (1948):37

1675 16/7 **Provisão Régia**
Sobre os religiosos Capuchos do Convento de Santo Antonio do Para
Naud, 2:241

1675 14/8 **Carta**
Do Gov. Geral para o Governador do Rio de Janeiro Mathias da Cunha sobre os Indios que pediu Joseph Goncalves de Oliveira Capitão-mor do Espirito Santo
DH 11:49

1675 7/10 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre os indios da capitania da Paraiba permanecerem em suas aldeias
DH 88:67-8

1676 26/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Estado do Brasil. Sobre a administração dos Padres da Companhia no temporal e espiritual das aldeias do Gentio que estão nas terras de João Peixoto Viegas e Antonio Guedes de Brito
DH 67:106-7

1676 3/3 **Carta Régia**
De doação por sucessão a Francisco Luis Carneiro de Sousa, Conde da Ilha do Principe
DI 47:22-4

1676 27/6 **Carta (1)**
Para o Gov. do Rio de Janeiro Mathias da Cunha sobre Francisco Gil de Araujo e se lhe mandarem dar os Indios daquella Capitania para a jornada das Esmeraldas
DH 11:64-5

1676 27/6 **Carta (2)**
Que se escreveu ao Capitão mor da Capitania de Cabo Frio
DH 11:62-3

1676 19/9 **Carta Régia**
Sobre se por todo o cuidado em remediar o damno que o gentio barbaro faz, e de pagar Dizimo de todos os frutos da terra e imposto nas peças do Sertão e sobre o novo estanque do ferro aço e velorio
ABN 66 (1948):39-40

1677 23/1 **Regimento**
Dos Governadores Gerais do Brasil
DH 6:312-466

1677 29/11 **Provisão**
De Sua Alteza por que ha por bem que Dom Rodrigo de Castel Branco que vae ao descobrimento das Minas de Pernaguá, e Serra de Sabarabussu possa usar da mesma jurisdição que tinha nas de Itabayana
DH 26:404-6

1677 1/12 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se manda continuar o descobrimento do rio Paraguaçu em cujos Sertões ha muitas diversas nações de gentio
ABN 66 (1948):41-2

1677 4/12 **Provisão/Lei**
Provisão em forma de Ley sobre o cabo de escolta das Missões do Maranhão e repartição dos Indios
ABN 66 (1948):44-5

1679 31/1 **Carta Régia**
Se manda fazer a repartição dos Indios com o Capitão Mor do Para
ABN 66 (1948):48

1679 16/3 **Carta Régia**
Para os Officiaes da Camara do Maranhão. Se manda guardar a Provisão de [4/12] 1677 a respeito da repartição dos Indios
ABN 66 (1948):48-9

1679 24/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Do mesmo teor da enviada aos Officiaes da Camara a 16 de Marco
ABN 66 (1948):49

1679 13/11 **Carta Régia**
Mandando informar acerca dos religiosos da Companhia de Jesus, superiores da Aldeia de S. Pedro não quererem dar aquelles moradores os Indios necessarios para o trabalho e cultura de suas fazendas
AN/Cód. 952-2:99

1679 2/12 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre se fazer guerra ao gentio
DH 88:168-71

1680 30/3 **Carta Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Repartição dos Indios como se fara
ABN 66 (1948):49-50

1680 30/3 **Carta Régia (2)**
Para o Bispo do Estado do Maranhão. Repartição dos Indios como se fara
ABN 66 (1948):50-1

1680 31/3 **Alvará**
Que ninguem possa tomar indios das aldeias, senão os que lhe forem dados em repartição
Silva, 1865:482

1680 1/4 **Alvará**
Sobre se consignarem aos Religiosos da Cia. de Jesus do Estado do Maranhão em cada hum Anno duzentos e cincoenta Mil reis na renda do contrato das Baleias da Bahia e Rio de Janeiro para sustento de vinte Missionarios
ABN 66:56-7

1680 1/4 **Provisão**
Sobre a repartição dos Indios do Maranhão e se encarregar a conversão dáquella gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus
ABN 66 (1948):51-6

1680 1/4 **Lei**
Sobre a liberdade do gentio do Maranhão
ABN 66:57-9

1680 1/4 **Alvará**
De Sua Alteza por que faz aos Religiosos da Cia. (a quem tem encarregado possam ir somente ao Sertão do Maranhão reduzir à fe aquelle gentio) de 250$000 cada anno emquanto não tiverem naquelle Estado bens suficientes para sua sustentação [...]
DH 27:273-6

1680 26/8 **Carta Régia**
Para o Governador do Estado do Brasil. So-

bre conceder-se aos Padres da Companhia a administração dos indios assim no espiritual como temporal e se restituam aos ditos Padres 230 Indios que João Peixoto Viegas mandou ao interior do sertão
DH 68:8-9

1680 16/10 **Carta Régia**
Ordenando q. sendo conveniente, se dividissem em mais tres Companhias os q se mandavam para sujeitar os Indios, depois de se tentarem todos os meios possiveis de amizade e de boa correspondencia
AN/Cód. 952-2:185

1680 17/10 **Carta Régia**
Ordenando que, se o governo fosse forçado a usar do offerecimento dos moradores de São Paulo relativamente aos Indios sujeitos ao dominio de Castella, somente se captivassem os que não fossem Christãos
AN/Cód. 952-2:214

1681 28/2 **Provisão**
De Sua Alteza por que manda ao Provedor da Fazenda da Capitania de Pernambuco assista as Aldeias de Una, e São Miguel das Alagoas com a Ordinaria de trinta mil reis a cada uma para as Igrejas que couberem por repartição aos religiosos de Santo Antonio
DH 27:424-5

1681 6/6 **Carta Régia**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Que procurou o ouvidor o cumprimento da Ley sobre a liberdade dos Indios
ABN 66:60

1681 19/11 **Carta Régia**
Para o Bispo do Maranhão. Sobre a repartição dos Indios
ABN 66 (1948):62

1682 6/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Que se continue a fabrica do Sal, e se não dem propinas a quem não tiver ordem para as levar
ABN 66:62-3

1682 24/4 **Bando**
Do Governador do Rio de Janeiro. Sobre serem restituidos os indios das aldeias
AN/Cód. 77-1:79v-80v

1682 1/8 **Ordem**
Para o Cabo que nomear o Mestre de Campo Alvaro de Azevedo ir reconduzir os Indios que tiverem fugido da Aldeia do Camamu
DH 32:208-9

1682 1/8 **Ordem**
Para o Capitão-Mor do Rio grande fazer com effeito unir a Aldeia do Mepebu à dos Guarahiras
DH 32:206-8

1682 12/8 **Bando**
Do Gov. do Rio de Janeiro. Sobre os indios
AN/Cód. 77-1:125v-126

1683 5/2 **Carta Régia**
Sobre se darem secenta Indios aos Padres de Santo Antonio
ABN 66 (1948):63-4

1683 26/11 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o que escreve o Capitão de Cabo Frio, acerca dos Padres da Companhia divertirem os Indios do serviço daqueles moradores e outros particulares
DH 92:262-3

1684 3/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se não devertirem os Indios da Capitania de Cametá
ABN 66 (1948):64

1684 2/4 **Bando**
Do Gov. do Rio de Janeiro. Contra as peçoas que comprare Indios
AN/Cód. 77-1:161v

1684 2/9 **Carta Régia (2)**
Para o Bispo do Maranhão. Sobre a duvida da jurisdição que o Bispo teve com os Padres da Companhia e se lhes diz os deixe uzar da que tem como Missionarios
ABN 66 (1948):66

1684 2/9 **Carta Régia (3)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Indios das Aldeas dos donatarios se manda guardar as leys e ordens que se observão nas terras da Coroa
ABN 66 (1948):67

1684 2/9 **Carta Régia (4)**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe recomenda e ordena faça cumprir as admenistrações livres que se concedem das Aldeas dos Gentios
ABN 66 (1948):67

1684 2/9 **Carta Régia (5)**
Para o Bispo do Maranhão. Sobre se lhe recomendar o grande cuidado que deve por nas Aldeas e Parochos dellas
ABN 66 (1948):68-9

1684 2/9 **Carta Régia (6)**
Para Pascoal Pereira Jansem. Se lhe agradece a offerta que faz de quatro mil crusados para as despesas da redução do Gentio
ABN 66 (1948):69

1684 9/9 **Carta Régia**
Para o Bispo do Maranhão. Sobre a repartição dos indios
ABN 66 (1948):69-70

1684 25/10 **Bando**
Do Gov. do Rio de Janeiro. Sobre que se não compre Gentio da terra aos moradores de São Paullo
AN/Cód. 77-1:176v-177

1684 22/11 **Carta Régia**
Sobre as Entradas que fazem os Moradores de São Paullo, e Paraty no Certão
AN/Cód. 952-3:171

1684 11/12 **Carta Régia**
Para os Indios de Cabo Frio senão divertirem para trabalharem nesta Cidade a requerimento dos Padres da Companhia
AN/Cód. 952-3:185

1685 24/1 **Ordem**
Que se passou ao Padre Provincial da Companhia para se recolherem os Indios que andam fora de suas Aldeias
DH 32:230

1686 20/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe ordena faça por impedir a entrada que os Francezes fazem nas terras dos Aroans mas que chegando a prendelos não proceda contra elles a pena Capital
ABN 66 (1948):70-1

1686 20/2 **Carta Régia**
Para o Provedor da Fazenda Real do Para. Sobre se não divertirem os Indios da Aldea de Maracanã e remeta devassa que disso tirou
ABN 66 (1948):71

1686 24/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os sitios mais convenientes para se fazerem as fortalesas para segurar o inimigo daquella praca
ABN 66 (1948):71-2

1686 2/3 **Carta Régia (1)**
Para o Cap. Mor do Para. Se lhe da conta que ao Governador Gomes Freire se ordena trate de castigar as aleivozias dos Indios da Nação Taconape e Gerum que fazião aos Moradores que ião ao Certão abuscar drogas, matando-os debaixo da paz e amizade
ABN 66 (1948):72

1686 2/3 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre as extorções que os gentios do Maranhão usavam com brancos
ABN 66 (1948):72-3

1686 24/11 **Carta Régia**
Para o Gov. do Maranhão. Se repete o cuidado que deve por no descobrimento da Canella
ABN 66:74

1686 21/12 **Regimento**
Das Missões
Naud, 2:228-33

1686 21/12 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre varios particulares tocantes ao Sitio que se descobrio no rio Itapicuru em que se manda fazer povoação
ABN 66:76-7

1687 18/1 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe envia o regimento que se passou pela Secretaria d'Estado sobre a redução do Gentio
ABN 66 (1948):78

1687 15/3 **Carta Régia**
Para o Gov. Geral do Brasil. Para se mandar notificar os prelados de todas as religiões que tratem do bem espiritual dos gentios com cominação de se estinguirem as Provincias dos q o não fizerem e se darem as suas casas aos q se empregarem neste serviço
DH 68:169-71

1687 15/9 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Gov. de Pernambuco João da Cunha Sottomaior sobre

mandar duas Companhias do Terço do Camarão e Henrique Dias a Capitania do Rio Grande à guerra dos Barbaros
DH 10:247-8

1687 17/9 **Carta (1)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande Paschoal Goncalves de Carvalho dar tudo o que for necessario ao Coronel Antonio de Albuquerque da Camara para a guerra que se ha de fazer aos Barbaros
DH 10:250

1687 17/9 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Capitania da Parahiba Amaro Velho de Serqueira para soccorrer a do Rio Grande para a guerra dos Barbaros
DH 10:251

1687 24/9 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para os Officiaes da Camara do Rio Grande sobre haver escripto ao Governador de Pernambuco que mando [sic] duas Companhias a guerra do Gentio e ao Capitão Mor da Parahiba soccorro de gente
DH 10:253-4

1687 23/10 **Carta Régia**
Para o Gov. Geral do Estado do Brasil. Sobre a petição anexa de Pedro Garcia Pimentel no requerimento geral dos indios
DH 68:230-1

1687 15/11 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a representação da pobresa em que se achavão aquelles moradores por falta de escravos, se lhe diz haver-se passado varias ordens sobre esse particular as quaes se devem cumprir
ABN 66 (1948):78-9

1687 19/11 **Ordem**
Para os Capitães dos districtos donde forem achados Indios Cariris pertencentes a Aldeia do Capitão Fernando os obriguem e entreguem ao Missionario della
DH 32:270-1

1687 26/11 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a paz feita com os Indios da nação Taramanbezes no tempo do governo de Ignacio Coelho
ABN 66 (1948):79

1687 10/12 **Carta Régia**
Para o Provedor da Fazenda do Para. Sobre os Indios que trabalhão nas Salinas
ABN 66:80

1687 20/12 **Carta Régia**
Para o Gov. do Maranhão. Sobre os Indios da Aldea Maracanã destinados para a fabrica das salinas não sejão devertidos dellas para outro trabalho
ABN 66:80-1

1688 8/1 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre as hostilidades do gentio tapuia da Capitania do Rio Grande
DH 89:87-8

1688 6/2 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre as hostilidades do gentio no Rio Grande
DH 88:93-5

1688 8/3 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor Domingos Jorge Velho sobre partir com a gente que tiver sobre os Barbaros do Rio Grande
DH 10:262-3

1688 14/3 **Carta (1)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Governador de Pernambuco João da Cunha de Sottomaior sobre a guerra do Gentio barbaro do Rio Grande
DH 10:263-7

1688 14/3 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para os officiaes da Camara da cidade de Holinda sobre a guerra dos Barbaros do Rio Grande
DH 10:267-8

1688 14/3 **Carta (3)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Capitania da Paraiba Amaro Velho Serqueira sobre a guerra dos Barbaros do Rio Grande
DH 10:269-70

1688 14/3 **Carta (4)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Capitania do Rio Grande Pascoal Goncalves de Oliveira sobre a guerra dos Barbaros da dita Capitania
DH 10:270-2

1688 14/3 **Carta (5)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Provedor da Fazenda João do Rego Barros a guerra do Gentio do Rio Grande
DH 10:272-3

1688 14/3 **Carta (6)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para Francisco Berenjel de Andrade sobre a guerra do Gentio do Rio Grande
DH 10:273

1688 14/3 **Carta (7)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Provedor da Fazenda do Rio Grande sobre a guerra do Gentio daquella Capitania
DH 10:273-5

1688 14/3 **Carta (8)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor Manuel de Abreu Soares sobre a guerra do Gentio do Rio Grande
DH 10:275-6

1688 14/3 **Carta (9)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Coronel Antonio de Albuquerque da Camara sobre a guerra do Gentio do Rio Grande
DH 10:276-80

1688 16/3 **Carta Régia**
Para o Gov. do Estado do Brasil. Sobre os religiosos que se ocupam nas Missões em administrar os Sacramentos aos Gentios
DH 68:151

1688 20/3 **Carta Régia**
Para os Officiaes da Camara do Maranhão. Sobre a declinação do Estado e prohibição dos captiveiros dos Indios
ABN 66 (1948):81-2

1688 21/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a fortalesa que se mandou fazer e Urbano Roiz por capitão della
ABN 66:83

1688 22/3 **Carta Régia**
Para o Gov. do Maranhão. Sobre a repartição das Missões entre os Padres da Companhia e os de Santo Antonio
ABN 66:83-4

1688 22/3 **Carta Régia**
Para o Superior e Religiosos Missionarios de Santo Antonio. Sobre se abster de trazer Casaes de Indios para o seu serviço por em quanto se lhe não passar nova Provisão
ABN 66 (1948):85

1688 22/3 **Alvará/Lei**
Para o Maranhão, sobre alguas declarações do bando de Gomes Freire d'Andrade acerca das Salinas
ABN 66 (1948):85-6

1688 22/3 **Carta Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o bom sucesso que teve o Capitão Mor Hilario de Souza, na guerra que fez ao Gentio Aroaquy e Caripitona
ABN 66 (1948):86-7

1688 22/3 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Estado do Brasil. Para se favorecerem os religiosos da Companhia que se restituirem ao Maranhão
DH 68:151

1688 23/3 **Carta Régia (1)**
Sobre os indios e indias livres que os Padres da Cia. de Jesus possuem nas suas rossas do Sertão do Para e se seguirem as disposições de Gomes Freire
ABN 66 (1948):93

1688 23/3 **Alvará/Lei**
Sobre as canoas que forem a saque do pao cravo e cacao do Sertão do Maranhão
ABN 66 (1948):87-8

1688 23/3 **Regimento**
De que hão de uzar os Capitaes da Capitania do Gurupá
ABN 66 (1948):89-91

1688 23/3 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os vinte e cinco Casais de Indios que são concedidos aos Missionarios da Companhia de Jesus
ABN 66 (1948):92

1688 23/3 **Carta Régia (3)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a observancia das ordens a cerca dos Missionarios do Estado do Maranhão
ABN 66 (1948):93-4

1688 25/3 **Carta Régia**
Interpreta varios pontos obscuros nas Mis-

sões da Companhia de Jesus
ABP 3:94-5

1688 2/5 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o Alvará em forma de Ley que se passou pela Secretaria d'Estado que com esta se envia
ABN 66 (1948):101

1688 31/5 **Carta Régia**
Para Antonio d'Albuquerque Coelho de Carvalho. Em agradecimento do que obrou quando os Indios matarão os Padres Missionarios da Companhia
ABN 66 (1948):105

1688 2/6 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Governador de Pernambuco João da Cunha de Sottomaior, sobre a expedição do socorro para a guerra dos Barbaros
DH 10:290-1

1688 3/7 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para João Rego de Barros Provedor da Fazenda Real da Capitania de Pernambuco [sobre a guerra dos Barbaros]
DH 10:291-2

1688 28/8 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Ao Governador de Pernambuco Fernão Cabral sobre a guerra dos Barbaros
DH 10:293-4

1688 4/9 **Carta (1)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para Agostinho Cesar de Andrada sobre se lhe enviar a patente [...] e falta de farinha para a guerra do gentio
DH 10:298

1688 4/9 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Parahiba Amaro Velho Serqueira sobre os Indios da Sacooca
DH 10:299

1688 6/10 **Resolução**
Que se tomou em Mesa da Fazenda sobre a guerra dos barbaros Janduins e outras nações confederadas que com diversas mortes, roubos e insolencias tem reduzido a Capitania do Rio Grande ao perigo de seus moradores a desampararem
DH 64:276-8

1688 14/10 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-Mor do Rio Grande Agostinho Cesar de Andrada
DH 10:317-9

1688 29/10 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor Agostinho Cesar de Andrada sobre as ordens que se remeteram ao Rio Grande
DH 10:334

1689 15/1 **Carta Régia**
Sobre o requerimento dos moradores de Cabo Frio sobre os Indios para informação
AN/Cód. 952-5:4

1689 28/3 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Villa do Penedo Pedro Aranha Pacheco, sobre se lhe remetterem 26 catanas para os Indios que vão de soccorro a Capitania do Rio Grande
DH 10:355-6

1689 14/5 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão Mor do Rio Grande Agostinho Cesar de Andrade [sobre a guerra dos bárbaros]
DH 10:357-9

1689 27/8 **Carta (1)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para os officiaes da Camara da cidade do Natal
DH 10:364-8

1689 27/8 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para Domingos Jorge Velho
DH 10:371-3

1689 10/10 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre haver administradores seculares nas aldeias
DH 89:131-2

1690 12/1 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-Mor da Capitania do Rio Grande Agostinho Cesar de Almeida
DH 10:377-80

1690 4/3 **Alvará**
De reformação dos postos da guerra do Rio Grande
DH 10:384-8

1690 9/3 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Sr. Almotacemor do Reino e Governador de Pernambuco
DH 10:388-93

1690 10/3 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande Agostinho Cesar de Andrada sobre a reformação [dos postos da guerra do Rio Grande]
DH 10:382-4

1690 20/3 **Carta Régia (2)**
Para o Gov. do Rio de Janeiro. Sobre se haver de examinar a forma e zello com que os religiosos desta capitania se empregão na instrução da fe e sendo necessarios mais missionarios nas Aldeyas se fação remeter logo e se de conta com clareza
AN/Cód. 77-3:6-7

1690 28/7 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Mestre de Campo Matihas Cardoso de Almeida
DH 10:398-401

1690 7/10 **Carta Régia**
Para Andre Pinheiro de Lacerda. Sobre o agradecimento que se lhe da por descer alguas Aldeias, e drogas que descobrio
ABN 66 (1948):107-8

1690 17/10 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre as Canoas dos Padres da Companhia irem a registar, e que tenhão entendido são vassallos
ABN 66 (1948):108-9

1690 18/10 **Carta Régia**
Sobre se trasplantar os Indios das duas Aldeyas, de São João, e Mangaratuba para o sitio das minas não havendo inconveniente
AN/Cód. 952-5:200

1690 19/10 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o particular dos Indios que alguns moradores fizerão escravos, e se aviza ao Ouvidor tenha com elles o procedimento segundo as Leys
ABN 66 (1948):109

1690 20/10 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se mandar entregar ao Almoxarife da Fasenda Real os 450$000 mil reis que se fizerão dos quintos da guerra que se fez aos Indios Amanejus
ABN 66 (1948):110

1690 8/12 **Carta Régia**
Para o Provedor da Fazenda Real do Para. Sobre a guerra que se mandou fazer ao Gentio Amanejus
ABN 66 (1948):110

1691 1/1 **Carta Régia**
Para o Gov. do Maranhão. Sobre se mandar por hum cura com ordinaria na Villa do Icatu
ABN 66:111

1691 17/1 **Carta Régia**
Sobre a liberdade dos Indios
DI 3:80-1

1691 24/1 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe recomendar ajude e favoreca a Ignacio Mendes da Costa na fabrica do Anil a que se obrigou e o prova no posto de Capitão da nova Fortaleza e lhe de para a dita fabrica vinte Indios
ABN 66 (1948):111-2

1691 3/2 **Carta Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a idificação da Villa do Icatu e guerra aos Itacanhapes, e Macamumus
ABN 66 (1948):112-3

1691 3/2 **Carta Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Sobre a mesma edificação da Villa do Icatu, e Guerra feita aos Tacanhapes, e Maramumus
ABN 66 (1948):113

1691 6/2 **Alvará**
Ordena se tirem por forros os escravos feitos contra a Lei dos Resgates
Naud. 2:239-40

1691 8/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se mandar observar a Lei de 28 d'Abril de 1688 e se mandarem vir os documentos sobre a guerra feita aos Indios Amanejus
ABN 66 (1948):114

1691 9/2 **Carta Régia**
Para o Ouvedor Geral do Maranhão. Sobre os escravos que se tomarão na guerra, fícarem em deposito ate virem os documentos della se observar a Lei de 28 d'Abril de 1688
ABN 66 (1948):114-5

1691 16/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se descer do Certão outros tantos Indios como os que se lhe tinhão concedido aos Superiores das Missões na Aldeia de Cassari
ABN 66 (1948):116-7

1691 16/2 **Carta Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os preços, e no caso em que hão de ser vendidos os Indios da repartição
ABN 66 (1948):117

1691 16/2 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se abraçar o meio apontado pelo Governador a respeito de se darem aos moradores os Indios por maior preço para a sustentação das fortalezas
ABN 66 (1948):117-8

1691 17/2 **Carta Régia (1)**
Sobre se observar a Lei sobre que se passou a cerca da repartição dos Indios e tambem o regimento das Missões e outros particulares
ABN 66 (1948):119

1691 17/2 **Carta Régia (3)**
Para o Superior das Missões do Maranhão. Sobre o Principal Francisco se ajuntar na sua Aldeia
ABN 66 (1948):119-20

1691 17/2 **Carta Régia (4)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o perdão Geral que se concedeu aos Indios auzentes pelas mortes dos Padres Missionarios da Companhia, e outros particulares
ABN 66 (1948):120

1691 19/2 **Carta Régia (1)**
Que aos Padres da Companhia de Jesus deve o Governador prestar sempre todo o auxilio e proteção
ABP 3:95

1691 19/2 **Carta Régia (2)**
Para Manoel Guedes Aranha Capitão do Gurupá. Sobre se reedificar no Gurupá o Convento que de antes havia para os Missionarios Piedosos ou Carmelistas
ABN 66:123

1691 13/3 **Carta Régia**
Sobre as administraçoens das Aldeias de Indios não serem concedidas a Secullares
DI 3:82

1691 13/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se continuar o arrendamento do contrato do Pesqueiro fazendo-se medida da malha para as redes, ou marca para o tamanho das Tainhas
ABN 66:123-4

1691 2/4 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande Agostinho Cesar de Andrade
DH 10:408-10

1691 2/6 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe aprovar a escala que concedeu aquelles moradores para hirem com Missionarios ao Certão buscar escravos pela grande falta que delles tinhão
ABN 66:125-6

1691 14/6 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil para SM. Sobre a liberdade dos indios
DH 33:344-6

1691 19/6 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil para SM. Sobre não haverem administradores seculares nas aldeias dos Indios
DH 33:340

1691 20/6 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil para SM. Sobre estarem todas as Aldeias dos Indios com Missionarios
DH 33:341-2

1691 7/9 **Portaria**
Do Gov. Geral do Brasil. Para se tomarem por perdidas as aguardentes que se venderem aos Indios da Aldeia do Espirito Santo
DH 32:302-3

1691 7/10 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o modo como se houve Andre Pinheiro de Lacerda no resgate dos escravos
ABN 66 (1948):127

1691 13/10 **Carta Régia (1)**
Para o Provedor da Fazenda Real do Para. Sobre se restituirem as pessas tocantes à repartição dos Moradores de que fora Cabo João de Seixas Borges
ABN 66 (1948):127-8

1691 13/10 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se restituirem as pessas tocantes à repartição dos Moradores
ABN 66 (1948):128-9

1691 7/11 **Carta Régia**
Sobre senão trasplantarem as Aldeas de São João para o Citio das Minas do Ouro, e q se conservem onde estão
AN/Cód. 952-6:89

1691 21/11 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Indios que se mandão dar a Manoel de Moraes
ABN 66 (1948):129

1691 11/12 **Carta (1)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Capitania do Rio Grande Agostinho Cesar de Andrade sobre varias materias, e com ella se remette o Alvará sobre a liberdade dos Indios
DH 10:414-6

1692 11/1 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão Antonio Gomes Brandão
DH 10:417-8

1692 18/1 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Indios que se mandão dar a Manoel Nunes da Costa
ABN 66 (1948):129-30

1692 30/1 **Carta (1)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Principal Paupina, e a mesma se escreveu ao Principal da nação Paranguoaba
DH 10:423-4

1692 30/1 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Principal dos Jaguaribas
DH 10:422-3

1692 17/4 **Carta (1)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande sobre as pazes dos Janduins
DH 10:424-6

1692 17/4 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor Constantino de Oliveira sobre a paz dos Janduins
DH 10:426-7

1692 20/7 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil para SM. Sobre se não aceitar em São Paulo a baixa da moeda, e liberdade dos Indios
DH 33:446-8

1692 20/8 **Ordem (1)**
Para o Capitão de Porto Seguro entregar os Indios que ficaram na Aldeia de Santo Andre
DH 32:298-9

1692 20/8 **Ordem (2)**
Para os Juizes dos Ilheos não consentirem se venda aguardente aos Indios da admininstração dos Padres da Companhia
DH 32:299

1692 3/10 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande Sebastião Pimentel sobre a conta que deu aos Governadores do estado em que achou aquella Capitania
DH 38:291-4

1692 3/11 **Carta (1)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para o mestre de campo Mathias Cardoso em resposta do estado em que estava aquella Campanha
DH 38:294-6

1692 3/11 **Carta (2)**
Do Gov. Geral do Brasil. Para a Camara do Rio Grande em resposta da que escreveu sobre a miseria daquella Capitania
DH 38:296-7

1692 8/11 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os tres Pesqueiros que se mandão fazer havendo Indios para eles na Aldeia dos Joannes
ABN 66 (1948):131-2

1692 11/11 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe ordenar defira como lhe parecer aos Officiaes da Camara do Icatu, acerca dos Indios que pedem
ABN 66 (1948):133

1692 3/12 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a noticia que se teve de andarem os Paulistas com

as suas tropas vezinhas a Capitania do Para efficas remedio para a extinção dos Tapuyas, se diz ao Governador continue na resolução de conservar os Indios naquelle lugar onde estão cituados
ABN 66 (1948):134-5

1693 8/1 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a guerra na Capitania do Rio Grande
DH 89:229-32

1693 21/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a guerra feita ao Gentio do Corço se lhe aprova por justa
ABN 66 (1948):138

1693 23/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a guerra feita aos Amanejus e Tacanhapes se lhe aprova por justa
ABN 66 (1948):139

1693 26/2 **Carta Régia**
Para o Superior das Missões. Que a jurisdição temporal dos Missionarios não impede a que tem os Governadores, e Menistros de Justiça sobre os Indios
ABN 66 (1948):139

1693 14/3 **Carta Régia**
Para o Superior das Missões da Companhia de Jezus do Estado do Maranhão. Sobre os Indios de que he donatario o Dom Prior do Crato na Capitania do Cayete não terem os Missionarios nelles a jurisdição temporal, por ser esta precipua do dito Donatario
ABN 66 (1948):141

1693 15/3 **Carta Régia**
Em que SM derroga e altera parte do disposto no capítulo do Alvará
Nand, 2:244-5

1693 19/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre mandar separar distritos e encarregar aos Padres de Santo Antonio as missões do Cabo Norte
ABN 66 (1948):142-4

1693 19/7 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil para SM. Sobre os Paulistas que com pretexto de andarem aos Tapuyas de corso, captivam os de lingua geral
DH 34:84-6

1693 27/7 **Carta**
Do Gov. Geral do Brasil para SM. Sobre a liberdade dos indios
DH 34:183-5

1693 2/11 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre hir o Cabo da Tropa Francisco Dias de Sequeira ao Maranhão com hua ordem suposta dizendo ser do Governador Geral do Estado do Brazil
ABN 66 (1948):144

1693 17/11 **Carta Régia (1)**
Para os Officiaes da Camara do Maranhão. Sobre se lhe dizer não tem lugar deferir-se-lhe a confirmação da posse que pedião de hua Aldea de Indios forros para as obras publicas, maz que quando lhes sejão precizos os pessão ao Governador
ABN 66 (1948):145

1693 17/11 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os Officiaes da Camara do Maranhão pedirem confirmação da posse de hua Aldea de Indios forros que tinhão formado, se diz ao Governador não ter lugar a sua suplica e que qdo lhes sejão necessarios alguns lhos de da repartição
ABN 66 (1948):145-6

1693 23/11 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a guerra no Rio Grande e outras providencias
DH 89:242-4

1693 28/11 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a tropa que foi ao Rio das Amazonas a cargo do Capitão Mor Hilario de Souza de Azevedo
ABN 66 (1948):147

1693 16/12 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe haver por boa impozição que fez por tres Annos em varios generos, exceptuando deste tributo os escravos dos resgates e o negros, Tapanhuma
ABN 66 (1948):148-9

1694 23/1 **Carta Régia**
Sobre a reprezentação q fizerão os Moradores da Villa de S. Paullo sobre a liberdade dos Indios e que nesta matteria se deixa ao arbitrio do Governador passando aquella Cappitania informandose do Estado das Couzas
AN/Cód. 952-7:22-22v

1694 6/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se mandar continuar a cultura do Anil e que para esse effeito se dem a Francisco do Amaral os Indios que entender lhe são precizos, e que a erva de que o dito Anil se colha bem sazonada examinando os tempos em que o estiver
ABN 66 (1948):150-1

1694 6/3 **Carta Régia**
Em que se dispõe, entre outras providencias, a de se coibirem os desmandos dos indios
AAPB 29:55-7

1694 4/6 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Mestre de Campo Mathias Cardoso de Almeida
DH 38:302-5/313

1694 5/6 **Carta (1)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Governador e Capitão Geral de Pernambuco
DH 38:310-2

1694 5/6 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão General Governador de Pernambuco, sobre se assentarem seis Aldeias de Indios no Assu, Jaguary e Piranhas
DH 38:316-9

1694 8/6 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Governador de Pernambuco
DH 38:314-5

1694 24/7 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande Agostinho Cesar de Andrade
DH 38:321-2

1694 5/8 **Carta**
Do Secretario Bernardino V. Travasco para o Conde de Alvor. Sobre a disposição de SM de ordenar que para se defender a Capitania do Rio Grande dos barbaros se pusessem tres Aldeias de 200 casais cada uma, com 20 soldados e um cabo
DH 84:123-7

1694 16/9 **Provisão**
Pela qual foi provido o Capitão João Godinho Correa no oficio de Procurador dos Indios da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro por tempo de um ano
DH 56:195-7

1694 13/10 **Carta Régia**
Sobre a admenistração dos Indios da Aldea de São João
AN/Cód. 952-7:113

1694 15/11 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Padre Martinho de Bulhões Superior da Aldeia [sic]
DH 38:329-30

1694 26/11 **Carta Régia**
Sobre a repartição das Missões dos rios do Xingu, da Madeira e Negro
Silva, 1865, III:489

1695 28/1 **Carta Régia**
Sobre a forma com q se deve haver com os moradores de São Paullo a respeito do ajustamento q fizerão com o Padre Alexandre de Gusmão, Provincial da Companhia de Jezus sobre os Indios e que senão perca de melhorar a condição, para effeito de sua liberdade
AN/Cód. 952-7:138

1695 10/3 **Carta Régia**
Dispõe sobre a guerra a ser feita aos indios que depredavam a Capitania do Rio Grande
AAPB 29:68-9

1695 10/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se ter resoluto fazer-se guerra ao Gentio brabo em defença das hostilidades que fazem aos moradores da Capitania do Rio Grande
ABN 66 (1948):152

1695 20/5 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Governador e Capitão Geral de Pernambuco, sobre a guerra dos barbaros no Rio Grande
DH 38:331-4

1695 8/8 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão do Rio Grande
DH 38:346-7

1695 15/11 **Carta Régia**
Para o Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil. Sobre ter obrado bem nas disposições e meios que tem tomado para se empreender a guerra no Rio Grande
DH 84:117-8

1695 26/11 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande Bernardo Vieira de Mello sobre a paz que tem assentado com os barbaros
DH 38:378-80

1695 28/11 **Carta Régia (1)**
Para os Officiaes da Camara do Maranhão. Sobre a Aldea de Indios forros que o Senado occupa em serviço das obras publicas
ABN 66 (1948):153-4

1695 28/11 **Carta Régia (2)**
Para o Capitão-mor do Grão-Para. Sobre se lhe agradecer a viagem que fez ao Rio das Amazonas e o muito que nella obrou
ABN 66:154

1696 **Carta Régia (2)**
Para o Dezembargador Carlos d'Azevedo. Sobre tirar devassa de Antonio Carvalho de Albuquerque
ABN 66:198

1696 7/1 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os Vinte e quatro Indios e Indias Cafuzes que se mandão dar a Francisco do Amaral para o trabalho da fabrica do Anil
ABN 66 (1948):157

1696 1/2 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se dar livramento aos culpados que concorrerão no captiveiro do gentio
ABN 66 (1948):159

1696 6/2 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a noticia de andarem os castelhanos pelos Certões e que ponha todo o cuidado em se praticarem os Indios daquellas partes por Missionarios portuguezes
ABN 66 (1948):160

1696 22/2 **Carta Régia**
De D. Pedro II ao Governador Geral do Brasil, D. João Lencastre, apresentando queixa dos indios Boyumes contra D. Joana de Araujo e o Frade Bento Silveira
IHGA, 1-02-12

1696 15/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Dispõe sobre providencias para prevenir abusos, recomendando e incumbindo a Junta das Missões
Silva, 1865, III:490

1696 25/5 **Carta Patente**
Do Posto de Mestre de Campo do Terço de Paulistas brancos indios armados que por ordem de Sua Magestade ha de vir da Capitania de São Vicente para a guerra dos barbaros do Rio Grande (...)
DH 57:84-93

1696 14/8 **Bando**
Do Governador do Rio de Janeiro. Sobre se não cazarem os escravos com Indios ou Indias
AN/Cód. 77-6:54-5

1696 7/9 **Carta Régia**
Sobre se restituir aos Indios da Aldeia da Jacoca as suas terras
Pinto, 1908

1696 30/10 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Paraiba
DH 38:407-9

1696 2/11 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande
DH 38:411-2

1696 2/11 **Carta (3)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor das entradas das Piranhas, Careris e Pinhancós em resposta da victoria que alcancou contra os Barbaros
DH 38:412-3

1696 19/11 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão da Paraiba
DH 38:417-8

1697 8/1 **Carta Régia (1)**
Para o Governador do Estado do Maranhão. Sobre se lhe avizar de toda a ajuda e favor para afactura do Hospicio que se manda fazer no Siara arequerimento dos Padres da Companhia e se não inquietem o gentio daquelle destricto
ABN 66 (1948):163

1697 8/1 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe ordenar de conta do procedimento que teve com João Velho do Valle na occazião que foi por Cabo de hua tropa a decer gentio brabo na Serra
ABN 66 (1948):163-4

1697 9/1 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre as datas da terra de sesmaria se lhe ordena as deve dar na forma que lhe esta ordenado
ABN 66 (1948):165

1697 9/1 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. A respeito da Conta que deu da execução que se lhe encarregou sobre o livramento dos cabos que derão guerra aos Indios Joanes se lhe ordena de conta da ultima conclusão deste negocio
ABN 66 (1948):164

1697 10/1 **Carta Régia**
Para os Officiaes da Camara do Para. Sobre se lhe dizer não ser conveniente o conceder-se-lhe as admenistrações das Aldeas dos Indios que pedem
ABN 66 (1948):166

1697 17/1 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. A respeito da empossibilidade com que se acha o Paulista que se tinha offerecido a hir extinguir todo o gentio que infestava aquella Capitania se lhe diz que o Governador Geral do Brazil se ordena mande as tropas do Rio de S. Francisco
ABN 66 (1948):167-8

1697 13/3 **Carta Régia**
De D. Pedro II ao Governador Geral do Brasil, acerca da eleição de juizes nas aldeias de indios
IHGA, 1-02-14

1697 20/3 **Tratado de Paz**
Tratado da Paz feita com os Tapuyas Ariûs piquenos
AHU-Cx. 1, Cap. 32

1697 7/10 **Carta Patente**
Do Posto de Capitão da Infantaria para do Terço dos Paulistas para a guerra que se ha de fazer aos Barbaros da Capitania do Rio Grande [...]
DH 58:167-9

1697 8/10 **Carta Régia**
Manda que se pague os soldos aos oficiais e soldados do terço dos paulistas que se ha de formar para a guerra dos barbaros do Rio Grande
DH 84:7-8

1697 28/11 **Carta Régia (1)**
Para o Ouvidor Geral do Estado do Maranhão. Sobre haverem fallecido muitos Indios de bixigas, e os que havia capazes se acharem bem tratados das pessoas que os tem com termos assignados
ABN 66 (1948):171

1697 28/11 **Carta Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Estado do Maranhão. Sobre ficarem por sentença soltos e livres os Cabos que forão fazer guerra aos Indios do Itapicuru se ordene ao Ouvidor appelle desta Sentença por parte da Justica para a Relação desta Corte
ABN 66 (1948):171-2

1697 2/12 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre Missões
DH 90:28-9

1697 9/12 **Carta Régia**
Sobre SM haver concedido aos Indios da Aldea de S.Lourenco hua data de terras de hua Legoa de testada da mesma Aldea, e duas para ocertão para suas sementeiras, e estas lhas tem uzurpadas
AN/Cód. 952-8:321

1697 10/12 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se ordenar ao Governador que sendo achado o Padre Samuel Missionario Castilhano nos dominios do Estado seja levado ao Para e remetido a este Reino
ABN 66:173-4

1697 12/12 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os vinte e cinco cazaes de Indios que os Padres da Companhia descerão para a Costa do Mar trazendo-os para as Aldeas do Estado do Maranhão
ABN 66 (1948):176

1697 12/12 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a conta que o Governador deu de haver hido pessoalmente ao Rio das Amazonas e Cabo do Norte a visitar as fortalezas e casas fortes e do que dispoz sobre as Missões
ABN 66:174-6

1698 27/1 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se mandarem dar a Francisco do Amaral os Indios que pede para a fabrica do Anil, e que sucedendo morrerem-lhe alguns se lhe dem outros por forma que sempre tenha completo os numeros dos 24 que lhe estavão mandados dar
ABN 66 (1948):177-8

1698 14/8 **Petição**
Do Mestre de Campo do terço dos paulistas porque pede se mande sentar praça aos indios forros
DH 84:23

1698 30/8 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Provedor da Fazenda Real da Capitania do Rio Grande
DH 38:443-4

1698 30/8 **Carta (1)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Paraiba
DH 38:444-6

1698 30/8 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor da Capitania do Rio Grande
DH 38:446-8

1698 30/11 **Carta Régia**
Approvando as medidas tomadas pelo Governador do Rio de Janeiro a bem das Missões da Capitania do Rio de Janeiro, da de São Paulo e mais annexas, e providenciando sobre os Indios aldeados
AN/Cód. 952-9:271-271v

1698 9/12 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre mudar os Indios Aruans para se poderem atalhar as entradas dos Francezes no Rio das Amazonas
ABN 66 (1948):180

1698 11/12 **Carta Régia (1)**
Para os Officiaes da Camara do Para. Sobre pedirem lhes mande dar cada anno quinze Indios forros
ABN 66 (1948):182

1698 11/12 **Carta Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Sobre appellar das Sentenças que deu a favor dos Cabos que derão guerra ao Gentio de Itapecuru
ABN 66 (1948):183

1698 16/12 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Estado do Brasil. Sobre a restituição dos padres da Companhia das aldeias do Rio de São Francisco [...], e sobre a junta das missões, sobre os indios da vila de São Paulo e outras mais missões
DH 84:47-50

1699 17/1 **Carta Régia**
Para o Superior das Missões do Maranhão. Sobre os Missionarios se quererem entremeter no governo temporal das terras de Donatarios e queixa que delles fez Antonio de Albuquerque Coelho Donatario do Camuta
ABN 66 (1948):184

1699 21/1 **Carta (1)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Rio Grande, sobre se remeterem 6 mil cruzados para o socorro do Terço dos Paulistas, dar para a Conquista os Indios que o Mestre de Campo pedir, das Aldeias declaradas [...]
DH 39:19-21

1699 21/1 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor do Ceara sobre dar ao Mestre de Campo dos Paulistas das Aldeias declaradas os Indios que lhe pedir
DH 39:21-2

1699 7/2 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a queixa que fez Pedro Paulo da Silva dos Padres Missionarios da Companhia de Jezus
ABN 66 (1948):185

1699 7/2 **Carta Régia (2)**
Para o Superior das Missões do Maranhão. Sobre as duvidas q teve Pedro Paulo da Silva com os Missionarios
ABN 66 (1948):185-86

1699 10/2 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a guerra que semanda fazer ao gentio do Corco pelas hostilidades que faz aos moradores do Maranhão
ABN 66 (1948):186-7

1699 16/2 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre pedirem os Officiaes da Camara do Itacu licença para fazerem resgates se lhe não defere, maz se lhes manda dar trinta escravos por hua vez somente sem exemplo
ABN 66 (1948):187-8

1699 16/3 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre os dezoito Indios remeiros q se mandão ter promptos para o Acougue
ABN 66 (1948):188

1699 20/6 **Ordem**
Do Governador do Rio de Janeiro. Que se passou a todos os Capitãis
AN/Cód. 77-9:28-9

1699 10/9 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a Caza forte que se manda fazer na entrada do rio Mearim e Itapecuru para evadir os assaltos que o gentio faz aos moradores
ABN 66 (1948):189

1699 17/10 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os autos da devassa que remeteu a respeito da mortandade, roubos que fizerão os Tapuyas inimigos
ABN 66 (1948):191

1699 20/11 **Carta Régia (2)**
Para os Officiaes da Camara do Maranhão. Sobre se lhes permitirem os resgates a arbitrio da Junta das Missões
ABN 66 (1948):192-3

1699 20/11 **Carta Régia (3)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a negação que os Missionarios excepto os Piedosos fazem dos Indios aos moradores trazendo-os continuamente ocupados na saca das drogas, e os manda adeverter se abstenhão de todo o excesso
ABN 66 (1948):194

1699 27/11 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a Aldea dos Indios Aruans
ABN 66 (1948):195

1699 27/11 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a guerra dos Indios do Cabo do Norte
ABN 66 (1948):196

1699 27/11 **Carta Régia (3)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Para se darem aos Indios do Cabo do Norte Socorros de ferramentas e outras drogas
ABN 66 (1948):196

1700 11/1 **Assento**
Que se tomou no Conselho da Fazenda sobre a forma em que se ha de pagar aos oficiais do Terço dos Paulistas promovidos a novos postos e aos nove Indios das aldeias do Ceara Grande
DH 65:14-6

1700 22/1 **Carta Régia**
Sobre haver de se reporem os Indios as suas Aldeas
AN/Cód. 952-11:43

1700 24/1 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o hospicio que se manda fazer, e aponta o Padre Frei João de Santo atanazio no Certão deste Estado em que assista o Prezidente das Missões com seis sacerdotes
ABN 66:198

1700 27/1 **Carta Régia**
Carta sobre o envio de terços de Paulistas para acudirem os Moradores do Maranhão e Rio Grande
AAPB 29:71-2

1700 11/2 **Carta Régia**
Sobre a expulsão dos Jesuitas das aldeias dos indios em terras de Leonor Pereira Marinho
AAPB 29:72-3

1700 19/2 **Carta Régia**
A respeito de se enviarem bispos missionarios e religiosos para a conversão dos indios
AAPB 29:69-70

1700 4/3 **Tratado**
Tratado Brasil-França
Silva, 1865, III:507-9

1700 5/11 **Carta Régia**
Nomeia um juiz privativo de todas as causas

dos indios e tapuias, e ouvidores gerais
AAPB 29:70

1700 13/11 **Carta Régia**
Para os Officiaes da Camara do Para. Sobre a petição que fazem de quinze Indios para os mandarem ao Certão buscar drogas se lhe diz não tem lugar o deferir-se-lhe por muitas razões
ABN 66 (1948):199

1700 15/11 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre serem livres os Indios de Andre Pinheiro de Lacerda
ABN 66 (1948):199

1700 16/11 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os cento e vinte Indios que pede Pedro Paulo da Silva para o seu engenho de assucar, se lhe diz faça a repartiçam delles conforme as Leis estabelecidas
ABN 66(1948):199-200

1700 23/11 **Alvará**
Sobre a concessão de terras para as aldeias das Missões/Sobre as terras que se devem dar as missões e a organização de suas aldeias
AAPB 29:73-5

1700 23/11 **Carta Régia (1)**
Para o Tenente General do Maranhão. Sobre representar ser conveniente aldear-se os Indios disperços naquelle Estado se lhe diz não ser admissivel o seu arbitrio
ABN 66 (1948):200

1700 23/11 **Carta Régia (2)**
Para Fernam Carrilho Tenente General [do Maranhão]. Sobre se mudar a Aldea do Maracu para as Cabeceiras do Mearim a que se não defere
ABN 66 (1948):201

1700 23/11 **Carta Régia (3)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se guardar inviolavelmente a ordem que se passou sobre a forma dos resgates
ABN 66 (1948):201

1700 23/11 **Carta Régia (4)**
Para os Officiaes da Camara do Maranhão. Sobre se guardar inviolavelmente a ordem que se passou sobre a forma dos resgates
ABN 66 (1948):201

1700 23/11 **Carta Régia (5)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe dizer que sendo-lhe necessario alguns Indios para a guerra no gentio do Corço os pessa ao Governador de Pernambuco a quem se aviza os de
ABN 66 (1948):202

1700 29/11 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a guerra que se manda fazer ao gentio do Corço
ABN 66(1948):202-3

1700 15/12 **Carta Régia**
Ordenando ao Ouvidor Geral que mande por em liberdade os Tapuyas Payacus, captivos pelo Mestre dos Paulistas, Manoel Alvares de Moraes Navarro
Pinto, 1908, I:94

1701 11/1 **Carta Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a providencia q se manda dar a respeito das repetidas queixas q os Indios lhe fazem do rigor com que são tratados dos Missionarios
ABN 66:204-5

1701 11/1 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o Sequestro que mandou fazer nos bens do Thezoureiro dos resgates
ABN 66:205

1701 17/1 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o que era necessario aos missionarios da Provincia de Santo Antonio, para a igreja da aldeia dos Campos dos Goitacases
DH 93:107-8, 111-2

1701 18/1 **Carta Régia**
Agradecendo a Isidoro Tinoco de Sá os serviços por ele prestados à liberdade dos indios
DI 51:10

1701 19/1 **Carta Régia**
Em que se recomenda conduzirem-se os indios benignamente
AAPB 29:75-6

1701 20/1 **Carta Régia (1)**
Ao Governador da Capitania do Rio de Janeiro, dando-lhe poder para decidir provisionalmente as duvidas suscitadas pela camara de São Paulo sobre a administração dos indios
DI 51:11-2

1701 20/1 **Carta Régia (2)**
Sobre se restituirem aos Indios da Aldea de Sam Lourenco as terras de que se acham esbulhados
DI 16:58

1701 20/1 **Carta Régia (3)**
Para se agadecer o zello e cuidado com q se tem havido nas missões o Provincial de Santo Antonio, Frei Miguel de São Francisco, e o q mais contem
AN/Cód. 952-12:38

1701 20/1 **Carta Régia (4)**
Sobre a Conferencia do Provincial dos Capuchos e do da Companhia de Jesus [...] sobre a mudanca dos Indios Filhos de Pedro Alves e se desponha de maneyra q não sejam mudados os ditos Indios contra suas vontades pello risco q dahy pode seguir
AN/Cód. 952-12:40

1701 28/1 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a medalha de ouro que se manda lançar ao pescoço de Jose Lopes pelo bom serviço que tem feito na persuasão dos Indios e Religiao Catholica
ABN 66:208-9

1701 3/2 **Carta Régia**
A Junta das Missões do Estado do Maranhão
Naud, 2:250-2

1701 18/11 **Carta Régia**
Sobre fazer entregar os Indios ás pessoas q os admenistrarem e forem povoar a Parahiba e fogirem para esta cidade sem justa cauza
AN/Cód. 952-12:203

1701 26/11 **Bando**
De Artur de Sá e Menezes, mandando que se recolham às suas aldeias, para a defesa de Santos, os indios que se achavam nas Minas
DI 51:50

1701 9/12 **Carta Régia**
A Artur de Sá e Menezes, para que desse parecer sobre a apresentação em que a camara de São Paulo se queixava de falta de indios para que se continuassem os descobrimentos das Minas dos Cataguases
DI 51:51

1702 11/1 **Carta Régia**
Sobre se ordenar que se de a João Soares Ribeiro que serve de Escrivão da Ouvidoria de S.Paullo Indios que lhe forem necessarios pagando lhez pessoalmente o seu trabalho
AN/Cód. 952-13:21

1702 3/3 **Carta Régia**
Para Fernão Carrilho [Governador interino do Maranhão]. Sobre o Castigo que mandou dar aos barbaros que costumavão assaltar os moradores de Itapecuru
ABN 66:210

1702 15/3 **Carta Régia**
Para os Officiaes da Camara do Para. Sobre a admenistração dos Indios
ABN 66:212

1702 20/3 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre a prizão dos Escravos fugidos
ABN 66:212-3

1702 21/3 **Carta Régia**
Para o Governador da Cap. do Rio de Janeiro. Sobre a mudança dos indios filhos de Pedro Alves, fundação da Paranahiba e outros assuntos
AN/Cód. 77-12:62-65v

1702 23/3 **Carta Régia**
Para Fernão Carrilho [Governador interino do Maranhão]. Sobre a guerra do gentio do Corço
ABN 66:213

1702 28/3 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Officiaes da Camara da Villa do Icatu
ABN 66:214-5

1702 10/4 **Carta Régia**
Sobre se demarcarem por um ministro de supozição as terras pertencentes á aldeia do Espirito Santo
AAPB 29:76-7

1702 11/4 **Carta Régia (1)**
Ao Governador do Estado do Maranhão, para que guarde inviolavelmente o Regimento das Missões
Naud, 2:252

1702 11/4 **Carta Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre a infor-

mação que deu do procedimento dos missionarios
ABN 66:215-6

1702 12/4 **Carta Régia (1)**
Sobre os indios que se mandaram aldear nas minas de salitre serem bem tratados
AAPB 29:91-2

1702 12/4 **Carta Régia (2)**
Sobre os dezesseis pontos tocantes a doutrina dos indios, sua administração e paga de seu trabalho
AAPB 29:80-2

1702 12/4 **Carta Régia (3)**
Sobre não se aceitarem alguns arbitrios como o de se erigirem seminarios para os indios e indias, por não serem todos convenientes
AAPB 29:95-6

1702 13/4 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a liagem que se remete para se vestirem os Indios
ABN 66:216

1702 14/4 **Carta Régia (1)**
Sobre as Missões que administram os religiosos de Santa Tereza
AAPB 29:83-4

1702 14/4 **Carta Régia (2)**
Para o Governador e Capitão Geral do Estado do Brasil. Sobre as aldeias do gentio do Rio de São Francisco em que se mandam assistir os padres de Santa Tereza e o que mais contem
DH 84:168-9

1702 21/4 **Carta Régia (1)**
A Junta das Missões do Estado do Maranhão
Naud, 2:252-3

1702 21/4 **Carta Régia (2)**
A Junta das Missões da Capitania do Rio de Janeiro. Sobre não se darem Indios a particulares
DI 3:82-3

1702 21/4 **Carta Régia (3)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a Aldea dos Joannes que he applicada as Salinas e a de Maracanã ao Pesqueiro não entre na repartição
ABN 66:217-8

1702 22/4 **Carta Régia (1)**
Entre outras disposições, afirma que os 25 casaes de indios concedidos aos Missionarios não são de sua propriedade
Naud, 2:253

1702 22/4 **Carta Régia (2)**
Sobre a resolução de Sua Majestade acerca do requerimento dos moradores do Maranhão
AAPB 29:85-6

1702 27/4 **Carta Régia**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre serem perguntados por testemunhas os Indios e Gentios da terra se lhe deixa em seu arbitrio
ABN 66:219

1702 2/6 **Bando**
Do Governador do Rio de Janeiro. Para que todos os soldados fugidos e com licença se recolhão as suas praças e Indios as Aldeias
AN/Cód. 77-7:155-6

1702 27/10 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a deviza de honra que Fernão Carrilho dizia ser conveniente se desse aos principaes das Aldeas dos Indios
ABN 66:220

1702 27/10 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe dizer que examinando as utilidades que se podem seguir a respeito do arbitrio que Fernão Carrilho deu conta sobre se passarem para a Ilha grande alguns gados o faça executar
ABN 66:221

1702 27/10 **Carta Régia (3)**
Para Fernão Carrilho. Sobre se lhe estranhar o haver elegido quatro Capitães nas Aldeas dos Certões para darem escolta aos Missionarios
ABN 66:222-3

1702 30/10 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre fazer conservar os Indios da Aldea da Moriceira para o ministerio das obras das Fortificacões do Para
ABN 66:223-4

1702 23/11 **Carta**
Do Governador do Rio de Janeiro. Para o Administrador dos Indios de São Paulo dar os indios que pedir o Governador da Praça de Santos
AN/Cód. 77-13:67-67v

1702 24/11 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o mao tracto que deu o Capitão Mor da tropa do Cabo do Norte aos cincoenta indios que foram nella
ABN 66:228-9

1702 24/11 **Carta Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Sobre o mao tracto que deu o Capitão Mor do Cabo do Norte aos cincoenta Indios
ABN 66:229-30

1702 24/11 **Carta Régia (3)**
Para o Ouvidor Geral da Capitania do Para. Sobre a devassa do que obrou o Capitão Mor da tropa do Cabo do Norte com os cincoenta Indios
ABN 66:230-1

1703 27/1 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os Indios de nação Anaperus pedirem Missionario para conduzirem os seus parentes para os districtos da Cidade do Maranhão
ABN 66:233

1703 29/1 **Carta Régia (1)**
Para o Governador e Capitão Geral do Maranhão. Sobre a queixa que fazem os Officiaes da Camara do Icatu da falta de Indios para as suas lavouras, e se lhes da providencia
ABN 66:234

1703 29/1 **Carta Régia (2)**
Para os Officiaes da Camara do Icatu. Sobre o excessivo preço dos trinta pretos que se lhe mandarão dar e petição que fazem para se lhe moderar a que se da providencia sem se alterar a taxa de cento e sessenta mil reis
ABN 66:235-6

1703 31/1 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os Indios prezos por crimes se lhes dar livramento breve, e que gozem do privilegio de pobres pagando somente meias custas
ABN 66:237-8

1703 31/1 **Carta Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Sobre os Indios prezos se lhe ordena ao Ouvidor lhes de livramento breve, e que gozem do privilegio de pobres, e paguem so meias custas
ABN 66:239

1703 4/5 **Carta Régia (1)**
Para o Governador da Cap. do Rio de Janeiro. Sobre o requerimento dos Padres de Santo Antonio. Da noticia de Izidoro Tinoco e escreverse aos capitães mores não tem jurisdição na repartição dos Indios
AN/Cód. 77-12:103v-04

1703 4/5 **Carta Régia (2)**
Para o Governador da Capitania do Rio de Janeiro. Sobre o assento que se tomou na duvida dos Indios, e da Missão dos Padres da Companhia
AN/Cód. 77-12:101-3

1703 6/5 **Carta Régia (1)**
Para o Provedor da Fazenda do Para. Sobre se fazer aprehenção nos Escravos para se pagar a quantia que se despendeu no apresto da tropa
ABN 66:245

1703 6/5 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranham. Sobre as duas Aldeas de gentio que Frei Hieronimo de Sam Francisco fez junto a Cidade do Maranhão
ABN 66:246

1703 6/5 **Carta Régia (3)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se fazer aprehenção nos Escravos para pagamento de hum conto de reis que se despendeu com a tropa que foi dar guerra ao gentio
ABN 66:246-7

1703 6/5 **Carta Régia (4)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a devassa que mandou tirar o loco Tenente assim do gentio e outras nações pela morte que deram a dous Missionarios
ABN 66:247-8

1703 6/5 **Carta Régia (5)**
Para o Ouvidor Geral da Capitania do Para. Sobre se tirarem as tropas que vão ao Certão e se deixem as entradas livres aos moradores se lhe diz esse arbitrio não he admissivel
ABN 66:249

1703 6/5 **Carta Régia (6)**
Para o Ouvidor Geral da Capitania do Para. Sobre as muitas pessoas que se acham comprehendidas no delicto de hirem fazer Escravos ao Certam
ABN 66:249

1703 6/5 **Carta Régia (7)**
Para o Superior dos Religiosos da Companhia de Jesus. Sobre se lhe recomendar que os Missionarios examinem com brevidade os Escravos para não ser tam exorbitante a despeza que se faz com as tropas com a sua dilação
ABN 66:250-1

1703 6/5 **Carta Régia (8)**
Para o Juiz Adjunto da Coroa do Maranham. Sobre as pessoas que forem comprehendidas no livramento dos Escravos
ABN 66:251

1703 9/7 **Carta Régia**
Sobre se assistir aos missionarios de Santa Tereza com as congruas que se lhes arbitrarem na Junta das Missões desta cidade
AAPB 29:100

1703 14/11 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe ordenar averigue o procedimento do preto Jose Lopes Espinola e achando ser a guerra que foi fazer ao Certão injusta faça por em liberdade os Escravos nella
ABN 66:255

1704 23/1 **Carta Régia**
Para q se mande dizer os Indios q deceo Antonio Machado e declarar os q tem baixado e se vão continuando em decerem para as nossas vizinhanças
AN/Cód. 952-14:252

1704 23/1 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o que o Governador Geral de São Paulo tem obrado na liberdade do gentio das vilas de sua repartição
DH 93:165-7

1704 20/2 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a licença concedida a Thomaz Roque Man para decer cem cazais de gentio forro
ABN 66:256-7

1704 13/3 **Carta Régia**
Sobre o estado em que Garcia Roiz Pais tem posto o caminho novo para os campos gerais e minas de ouro; e sobre pedir algua consinação anual pella fazenda Real por seu trabalho de cavedais que tem gasto nesta obra, o que selhe não defere...
AN/Cód. 952-14:312

1704 10/6 **Carta**
Do Governador da Capitania do Rio de Janeiro. Para o Administrador dos Indios de São Paulo
AN/Cód. 77-14:309-10

1704 4/8 **Carta (1)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Provincial da Companhia João Pereira para mandar dar das aldeias de Porto Seguro doze Indios ao Sargento-mor do Rio das Caravelas
DH 40:158-9

1704 4/8 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil, para o Sargento-mor da Vila do Rio das caravelas. Sobre se lhe remeterem dois barris de polvora de duas arrobas e dois cunhetes de bala miuda para a defensa do gentio barbaro
DH 40:159-160

1704 9/8 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor Antonio de Almeida. Sobre proibir que nenhuma pessoa das que assistem no salitre, va, nem mande buscar as Aldeias India alguma, seja moça ou velha, para trabalhar no dito salitre
DH 40:162-3

1704 12/8 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Padre Missionario Frei Lourenço de Jesus Maria. Sobre se ordenar ao Administrador do Salitre não consinta que nenhum dos oficiais dele, mande buscar india solteira alguma ás aldeias, e outros particulares
DH 40:164-6

1704 7/9 **Carta Régia**
Sobre conservarem-se os indios na sua liberdade e justo estipendio de seu trabalho, e não se fazer violencia aos indios aldeados junto às Minas do Salitre
AAPB 29:101-3

1704 26/10 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão Mor da Capitania do Espirito Santo. Sobre se suspender o descobrimento das minas de ouro em razão das guerras e haver o Provincial da Companhia ordenado aos Padres superiores não porem duvida alguma quando lhes pedirem indios (...)
DH 70:28-9

1704 25/11 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão-mor das Entradas Bernardo Cardoso de Macedo, acerca de pretender que sejam cativos os gentios bravos que ele prisionar fazendo entrada no sertão
DH 40:243

1704 27/11 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Provincial do Carmo. Sobre mandar ao Religioso que assiste na Aldeia do seu Convento entregue os casais de Indios que fugiram da Aldeia do Massarandupio
DH 40:245-6

1704 28/11 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Missionario da Aldeia do Massarandupio. Sobre lhe remeter carta do Provincial do Carmo para se lhe entregarem os Indios que lhe fugiram
DH 40:247

1704 10/12 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o sustento dos Carmelitas Descalços do Rio São Francisco
DH 95:191-3

1704 10/12 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Sargento Mor do Rio das Caravelas dar conta do sucesso que teve com os barbaros
DH 40:257-8

1705 8/1 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Sargento Mor Felipe de Melo Garcia sobre o Indio que remeteu ficar preso para lhe dar modo de vida [...]
DH 40:282-3

1705 10/1 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Provincial do Carmo, Frei Manuel da Madre de Deus. Sobre os Indios da Missão do Massarandupio, que fugiram para a Aldeia do Rio Real
DH 40:283-4

1705 6/3 **Carta**
Do Governador da Capitania do Rio de Janeiro. Para o Administrador dos Indios de São Paulo
AN/Cód. 77-14:439-40

1705 20/3 **Carta (1)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Padre Manuel de Barros de Affonseca. Sobre a queixa dos Indios da Aldeia de Jacohipe; e não poder eximir os Indios do trabalho do salitre
DH 41:20-1

1705 20/3 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Padre Missionario Frei Lourenço de Jesus. Sobre a queixa do Padre Manuel de Barros, acerca dos Indios da Aldeia de Jacohipe
DH 41:20-1

1705 1/4 **Carta (1)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão Mor Antonio Veloso da Silva. Sobre se lhe encarregar a diligencia dos combois que vão para as minas e ter escrito ao capitão João Rodrigues Adorno e a Manuel de Araujo de Aragão para lhe darem Indios [...]
DH 41:40-1

1705 1/4 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Coronel Manoel de Araujo de Aragão, e ao Capitão João Rodrigues Adorno, para darem os Indios que lhes pedir o Capitão Mor Antonio Veloso da Silva
DH 41:41-2

1705 5/5 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Sargento Mor da vila do Rio das Caravelas. Sobre a cautela com que deve estar em razão do gentio barbaro que ha naqueles distritos
DH 41:51

1705 6/6 **Carta Régia**
Que se consulte o Reytor do Colegio da Companhia de Jesus para resolver se e conveniente mudarem-se indios para a Aldeia de N. S. do Amparo
Pinto, 1908, 1:99

1705 23/7 **Carta**
Do Governador ao Ouvidor de São Paulo,

encarregando-lhe uma diligencia sobre indios e lembrando-lhe que não deve intrometter-se no provimento dos postos
DI 47:59-60

1705 19/8 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para Garcia de Avila Pereira. Sobre a resolução que se tomou na Junta das Missões, acerca do Requerimento dos Indios das Aldeias do Rio de São Francisco, e ir o Sargento-maior delinear a fortaleza que se ha de fazer [...]
DH 41:107-8

1705 29/8 **Carta (1)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão Mor Antonio de Almeida Velho. Sobre as minas do salitre do Rio Jacaré, e mandar tirar os Indios necessarios para a oficina do salitre, por forca quando os não queiram os Missionarios dar mandando-os ele pedir
DH 41:121-2

1705 29/8 **Carta (3)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Padre Missionario da Aldeia dos Payayas
DH 41:123-4

1705 2/9 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe estranhar o remeter a devassa (do procedimento de cabo de guerra com Soldados e Indios) sem despacho que obrigasse aos culpados, e não obrar neste particular da maneira que se lhe tinha ordenado
ABN 66:260

1705 2/9 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para Garcia de Avila Pereira
DH 41:124-5

1705 23/9 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre se tirar devassa todos os annos dos excessos que obrão os Cabos das tropas que vão ao resgate
ABN 66:263-4

1705 24/9 **Carta Régia**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Sobre se lhe estranhar o dar conta do que os moradores da Capitania do Para uzão do captiveiro dos Indios, sem executar as ordens que para isso tem
ABN 66:264-5

1705 25/9 **Carta Régia**
Para o Procurador dos Indios das Aldeas do Maranhão. Sobre a queixa do Procurador das Aldeas dos Indios do Maranhão se lhe não deferirem aos requerimentos destes o Ouvidor e o Capitão Mor
ABN 66:265

1705 26/9 **Carta Régia**
Para o Superior dos Missionarios Capuchos do Maranhão. Sobre se lhe dizer advirta aos Missionarios seus Subditos se abstenhão do excesso com que occasionão as queixas daquelles povos
ABN 66:266

1705 28/9 **Carta Régia**
Para João de Vellasco e Molina [Capitão Mor do Maranhão]. Sobre a fabrica de Anil de Francisco do Amaral estar parada por falta de Indios os quaes se lhe mandão dar
ABN 66:266-7

1705 8/10 **Carta (1)**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão Mor de Porto Seguro, sobre mandar a Mateus de Miranda para o Rio das Caravelas, com quinze casais de Indios que estão no Rio Grande do mesmo Porto Seguro
DH 41:140

1705 8/10 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil. Para os Oficiais da Camara da Vila do Rio das Caravelas, sobre se ordenar ao Capitão-mor de Porto Seguro que lhes remeta os Indios que pedem
DH 41:20-1

1705 5/12 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre pedirem os officiaes da camara se lhe conceda o assistirem na Junta das Missões, a que se não defere por não ter lugar
ABN 66:270

1705 23/12 **Carta Régia**
Para o Governador e Capitão Geral do Estado do Maranhão. Sobre se dar a João de Torres Bezerra alguns escravos do resgate e serem isemptos de Soldados os filhos dos moradores da Villa de vigia
ABN 66:271

1705 29/12 **Carta Régia (1)**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre se lhe dever preguntar na residencia do Governador Dom Manuel Rolim de mandar pessoas particulares a tirar Indios para suas negociações a titulo do Serviço real
ABN 66:272-3

1705 29/12 **Carta Régia (2)**
Para Dom Manuel Rolim de Moura. Sobre se lhe estranhar mui severamente o mandar tirar das Aldeas Indios com o pretexto do serviço real sendo para o seu
ABN 66:273

1705 29/12 **Carta Régia (3)**
Para o Ouvidor Geral da Capitania do Para. Sobre se lhe recomendar tire huma exacta devassa das pessoas declaradas na relação que se lhe invia das pessoas que em nome do Serviço Real vão as Aldeas tirar Indios, e que proceda contra os culpados
ABN 66:273-4

1706 /4 **Carta Régia**
Sobre não se tirarem das aldeias dos indios as crianças de um e outro sexo e que as missões se facam nas aldeias e se encarreguem delas os missionarios
AAPB 29:141-2

1706 20/2 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a conta que deu o Padre Manoel Saraiva Superior das Missões sobre as Aldeas dos Indios
ABN 66:274-5

1706 20/2 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre se lhe encarregar a observancia do regimento e ordens que ha sobre a administração dos Indios e das Aldeas dos Donatarios
ABN 66:275-6

1706 4/3 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre conceder a José Sanches de Brito faculdade para decer duzentos cazaes de Indios não sendo a titulo de Administrador
ABN 66:276

1706 4/3 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre se conceder a José Sanches de Brito poder resgatar do Certão outenta escravos a sua custa pelas mesmas escoltas que vão resgatar mais para o povo
ABN 66:277

1706 12/3 **Carta (2)**
Do Governador Geral do Brasil. Para os Padres Missionarios da Aldeia dos Payayas e ao da Aldeia do Sahy sobre darem Indios para o trabalho do salitre todas as vezes que lhos mandar pedir o Capitão Mor Antonio de Almeida
DH 41:168-9

1706 29/3 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre a representação da falta que ha de Indios naquelle Estado se lhe diz faça executar o regimento e Leis que ha sobre esta materia
ABN 66:277-8

1706 7/5 **Carta Régia**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre a arrecadação dos effeitos applicados ao resgate do Gentio
ABN 66:278

1706 11/5 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre se mandar por na sua liberdade a India Hilaria viuva do Principal Jeronimo Gigaquara
ABN 66:278-9

1706 5/6 **Carta Régia**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre pedir faculdade para tirar segunda devassa dos que fazem peças de Gentio em o Certão
ABN 66:281

1706 6/6 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe ordenar evite que não vão ao Certão fazer negocio os Escravos e pretos mamalucos
ABN 66:281-2

1706 12/6 **Carta Régia**
Para se fazer tirar aos Indios q estão nas fazendas dos Religiosos de São Bento
AN/Cód. 952-16:103

1706 15/6 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre se mandar observar o regimento de ficarem huns Indios nas Aldeas em quanto os outros vão ao trabalho
ABN 66:282

1706 15/6 Carta Régia (2)
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre se mandar que os escravos quando vierem do Certão se apresentem na Junta das Missões do Para para se saber do seu captiveiro
ABN 66:282-3

1706 15/6 Carta Régia (3)
Para o Provincial do Carmo do Maranhão. Sobre se lhe agradecer o bem que obrou em sucegar o Gentio do Certão quando a elle foi
ABN 66:283

1706 15/7 Carta Régia
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre se mandar que na Junta das Missões se nomee hum Cabo para hir com a tropa ao Certão ao resgate dos Escravos
ABN 66:284

1706 15/8 Carta Régia
Para o Capitão Mor do Maranhão. Sobre se lhe dizer que ao Superior das Missões se ordena de todos os Indios que forem necessarios para a obra do novo Armazem
ABN 66:286

1706 21/8 Carta Régia
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre se executarem as Leis que ha naquelle Estado acerca da forma que hão de ter as tropas dos resgates e repartição dos Captivos
ABN 66:286-7

1706 23/8 Carta Régia (1)
Para o Governador do Maranhão. Sobre varios particulares acerca das Missões de que da conta o Provincial de Santo Antonio
ABN 66:287

1706 23/8 Carta Régia (2)
Para o Governador do Maranhão. Sobre as duas tropas que forão ao Certão ao resgate dos Escravos
ABN 66:289

1706 25/8 Carta Régia
Para o Superior das Missões do Maranhão. Sobre se darem todos os Indios que se lhe pedirem, assim para a obra do novo Armazem, como para todas do Serviço Rial
ABN 66:290

1706 18/9 Carta Régia (1)
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se mandar dar quinze Indios para a factura de hum Hospital que a sua custa se offerece fazer o Capitam Francisco de Souza Cabral
ABN 66:291

1706 18/9 Carta Régia (2)
Para o Governador e Capitam Geral do Maranhão. Sobre o Loco Tenente do Barão da Ilha grande dos Joannes querer abrogar asi a jurisdição do Marajo
ABN 66:293-4

1706 23/9 Carta Régia
Sobre se fazer dar terras para sustento dos Indios Garulhos
AN/Cód. 952-16:188

1706 8/10 Carta Régia
Para o Superior das Missões da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão. Sobre se lhe dizer deve dar contas das despezas que por sua Ordem se fazem do dinheiro que vai para aquelle Estado para os resgates na forma do regimento
ABN 66:295

1707 6/10 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe dizer obrou bem em mandar recolher hum ajudante que tinha hido por Cabo de uma tropa ao resgate e tirar devassa
ABN 67:7-8

1707 11/10 Carta Régia (1)
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o Hospital que a sua custa se offereceu fazer o Capitão Francisco de Souza Cabral dando-se-lhe trinta Indios
ABN 67:8-9

1707 11/10 Carta Régia (2)
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe dizer ser conveniente fazer-se guerra ao Gentio do Corço
ABN 67:9-10

1707 11/10 Carta Régia (3)
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe dizer fez bem em prover em Ajudante do Numero ao Alferes Manoel dos Santos por baixar trinta e nove Indios da nação Anaperus
ABN 67:10-1

1707 12/10 Carta Régia
Para o Provedor da Fazenda do Para. Sobre se lhe dizer obrou bem na repartição dos Escravos da Tropa de guerra que dispos Fernão Carrilho
ABN 67:11-2

1707 13/10 Carta Régia (1)
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os doze Cazaes que forão dados a Francisco do Amaral para a Fabrica do Anil, se lhe ordena que não lhe dando este uzo lhe sejão tirados
ABN 67:12

1707 13/10 Carta Régia (2)
Para os Officiaes da Camara do Maranhão. Sobre a queixa que fazem de se lhe tirarem os Indios do seu Serviço
ABN 67:13

1707 14/10 Carta Régia (1)
Para o Capitão Mor do Maranhão. Sobre o Armazem das Armas do Maranhão e se lhe darem para esta obra os Indios necessarios
ABN 67:14

1707 14/10 Carta Régia (2)
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre se lhe dizer obrou bem em não tirar segunda Devassa a respeito de haver tractado mal os Indios o Capitão Mor do Cabo do Norte visto estar revalidada a primeira
ABN 67:14-5

1707 25/10 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe dizer ponha em execução a guerra que se assentou em Junta se fizesse ao Gentio do Corço pellas grandes hostilidades que tem feito
ABN 67:15-7

1707 10/12 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se conceder a Pedro da Costa Rayol trinta cazaes de Indios não sendo a titulo de administrador
ABN 67:19

1707 12/12 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se conceder licença a Jacob Correa de Miranda para decer sessenta Cazaes de Indios
ABN 67:20-1

1707 14/12 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se dar doze Cazaes de Indios a João Fereira Ribeiro para a fabrica do Anil
ABN 67:21-2

1707 15/12 Carta Régia
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre se lhe dizer ser impraticavel e desnecessaria a supplica que faz dos Indios e sua Ordem
ABN 67:22-3

1707 16/12 Carta Régia (1)
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre fazer observar as leis a respeito dos culpados no resgate dos Certões
ABN 67:23

1707 16/12 Carta Régia (2)
Para os Officiaes da Camara do Para. Sobre a falta de Indios com que se achão os moradores para o seu serviço
ABN 67:23-4

1708 20/3 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe recomendar faça embarcar para este Reino não so ao Padre Samuel Fernandes Missionario Castelhano mas tambem ao Padre João Baptista Sena
ABN 67:24-5

1708 4/4 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o arbitrio a respeito da liberdade dos Indios que se resgatão
ABN 67:26

1708 9/4 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a morte que o Gentio da Aldea do Atuma derão a dous Missionarios
ABN 67:26

1708 20/4 Carta Régia
Para o Governador Geral do Brasil. Sobre se fazer guerra geral a todas as Nações de Indios de corso, entrando-se por todas as partes
DH 34:296-8

1708 10/12 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se conceder ao capitão Joam Coelho trinta cazaes de Indios
ABN 67:29

1709 7/2 **Carta Régia**
Sobre se haver dezobrigado a Pedro Taques de Almeyda da Admenistração das aldeas reais de S. Paullo e q se informe das pessoas que bem opoderão exercer nomeandoa e dando conta
AN Cód. 952-17:163

1709 20/2 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a obra da Cadea da Cidade do Para e se lhe concede Provizão para lançarem finta pelo povo [e cobrança de multa por descimento ilegal de indios]
ABN 67:30-1

1709 20/2 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe dizer obrou bem na mudança dos Indios do Tuaré para o de Caya pela communicação que tinhão com os Francezes, e pelas mortes que derão a Manoel de Andrade, e Domingos Dias
ABN 67:32-3

1709 26/2 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Se conceder licença a José da Cunha Deça poder hir ou mandar ao Certão resgatar cento e vinte Escravos, com as condições praticadas em similhantes licenças
ABN 67:33

1709 31/3 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a falta dos Missionarios naquele Estado por falta de Bispo, se lhe diz que para os ordenar va o Bispo desse Estado
ABN 67:36-7

1709 9/4 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a reedificação das Cazas Fortes da Villa de Icatu para com ellas se poderem defender dos Indios que quizerem assaltar aquella villa
ABN 67:38

1709 9/4 **Carta Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe agradecer a guerra que mandou fazer ao Gentio do Corco
ABN 67:38-9

1709 9/4 **Carta Régia (3)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a morte que os Indios Anaperus, Mery e Assuy derão ao Ajudante Manoel dos Santos
ABN 67:39

1709 10/4 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se resolver na Junta das Missões tocar a Religião da Companhia de Jezus hir baixar do Certão do Sari os Indios das Nações Geopiras e Meviras
ABN 67:40

1709 10/4 **Carta Régia (3)**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre a cobrança do dinheiro applicado dos resgates
ABN 67:42

1709 10/4 **Carta Régia (4)**
Para o Provedor da Fazenda do Para. Sobre a cobrança do que devião algumas pessoas das peças do resgate que dispos Fernão Carrilho
ABN 67:43

1709 10/4 **Carta Régia (5)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a prizão de Manoel de Braga por culpas a respeito dos resgates e outras e se lhe ordena assista com toda a ajuda e favor que lhe pedir o Ouvidor assim de Indios, como de tudo o mais
ABN 67:44

1709 12/4 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os Indios que são dados para o serviço dos moradores de Icatu, se ordena ao Governador faça observar inviolavelmente o que nesta materia se acha disposto
ABN 67:45-6

1709 12/4 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os Officiaes da Camara do Icatu pedirem se mandar dar cumprimento a ordem que a seu favor se lhes passou a respeito dos Indios para seu serviço, se manda lhe defira o Governador conforme as ordens que ha, e como entender
ABN 67:46

1709 12/4 **Carta Régia (3)**
Para os Officiaes da Camara da Villa de Icatu. Sobre pedirem se lhes conceda o poderem por aquella Villa hir fazer resgates pela Fazenda Rial, e se lhes manda deferir conforme as ordens que ha e o Governador entender
ABN 67:47

1709 12/4 **Carta Régia (4)**
Para o capitão Mor do Para. Sobre o que obrou em ordem a que nos não aprizionassem as nossas Canoas
ABN 67:47

1709 12/4 **Carta Régia (5)**
Para o capitão Mor do Para. Sobre a representação, que fez, de falta de Indios e licença que pede para os baixar, se lhe diz que ao Governador se ordena ponha todo o cuidado em mandar tropas a praticalos pelos Missionarios a que desção voluntariamente
ABN 67:48

1709 13/4 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os doze cazaes de Indios que se derão a Francisco do Amaral Soares para a fabrica do Anil se lhe diz que não lhe dando este exercicio lhe sejão tirados logo
ABN 67:48-9

1709 15/4 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe ordenar continue em mandar todos os annos escolta para a Costa
ABN 67:50-1

1709 16/4 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o soccorro que se lhe manda de seis centos Indios da Serra de Ibiapaba para dar guerra aos Indios Anaperus
ABN 67:52-3

1709 8/6 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Provincial do Carmo desta Cidade, sobre nomear outro religioso para Missionario dos Indios Cariris
DH 41:237-9

1709 13/6 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a repartição dos negros se dever fazer com igualdade ficando metade no Maranhão, e outra no Para [e repartição dos Indios descidos do Sertão]
ABN 67:53-4

1709 15/6 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se concederem duzentos Cazaes de Indios aos moradores da Villa de Nazareth, e sobre os seus privilegios
ABN 67:54-5

1709 15/6 **Carta Régia (2)**
Para os Officiaes da Camara da Villa de Vigia. Sobre os duzentos casais de Indios que lhes são concedidos
ABN 67:55

1709 18/7 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a duvida que houve da parte do Commissario de Santo Antonio a respeito da repartição dos Indios que trouxe o cabo que foi correr a Costa
ABN 67:57-8

1709 24/7 **Carta Régia**
Para os Officiaes da Camara da Cidade do Para. Sobre o miseravel estado que representão ter aquelles moradores por falta de Indios, de não irem aos Certões
ABN 67:59

1709 15/8 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe mandar dar os Indios necessarios da Serra de Ibiapaba para a guerra do Gentio do Corço
ABN 67:59

1709 21/8 **Carta Régia (1)**
Para o vigario Provincial do Carmo do Maranhão. Sobre dever dar para as obras das fortificações do Para todos os Indios que se lhe pedirem
ABN 67:60

1709 21/8 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre os Indios levados das obras da Matris da Cidade de Belem e fortificações
ABN 67:60

1709 27/8 **Carta Régia (2)**
Para o Ouvidor e Provedor da Fazenda do Gran-Para. Sobre dar a rezão que teve para não concorrer para a despeza dos mantimentos e munições dos Soldados que forão na tropa castigar os Indios da Aldea do Atumá cumplices nas mortes dos dous Missionarios
ABN 67:62

1709 18/11 **Carta Régia (1)**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre se ordenar ao Ouvidor do Comuta tire todos os annos devassa dos que fazem peças no Certão
ABN 67:63

1709 18/11 **Carta Régia (2)**
Para o Capitão Mor do Cumuta. Sobre os que fazem peças no Sertão
ABN 67:63

1709 18/11 **Carta Régia (3)**
Para o Ouvidor do Cumuta. Sobre os que fazem peças no Sertão
ABN 67:64

1710 17/6 **Carta Régia**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre a negação que fez o Prezidente da Provincia de Santo Antonio, de quinze Indios, mandando-lhos pedir o Governador para as obras Reaes
ABN 67:67

1710 21/6 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o petitorio que faz Theodozio Cardozo Pereira de dez ou doze Indios da repartição para ir com elles a colheita do Cravo e Cacao se deixa ao arbitrio do Governador para lhe deferir
ABN 67:67-8

1710 2/7 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o livramento de Manoel de Braga de que foi absoluto, e de agradecimento pelo que obrou na prizão dos culpados nos assaltos dos Certões
ABN 67:69

1710 2/7 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre encarregar aos Padres da Companhia continuem no descobrimento de Jari e se porem os Indios que descerem na Aldea do Mortigura
ABN 67:70

1710 2/7 **Carta Régia (3)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe ordenar deve ouvir o Commissario e Religiozos de Santo Antonio a respeito da queixa de tirarem os Indios das cazas dos moradores onde forão nascidos e criados
ABN 67:70-1

1710 2/7 **Carta Régia (4)**
Para o Ouvidor Geral do Para. Sobre pedir ao Commissario da Provincia de Santo Antonio a rezão de não dar os Indios que o Governador lhe pedia para o Serviço Real
ABN 67:71

1710 4/7 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a licença que se concede a Francisco Rodrigues Pereira para baixar a sua custa vinte Cazais de Indios, não sendo com o titulo de administrador
ABN 67:72-3

1710 4/7 **Alvará**
Sobre a applicação das condenações em os crimes dos Sertões do Estado do Maranhão
ABN 67:75

1710 7/7 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe ordenar faça embarcar na primeira embarcação para este Reino o Missionario Frey Pedro de Redondo, pela negação e inobediencia que fez em não dar os Indios que se lhe pedirão para o serviço Real
ABN 67:75

1710 9/7 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre executar a ordem que lhe foi a cerca do procedimento que se manda ter com Francisco do Amaral a respeito dos Indios que se lhe derão para a Fabrica do Anil
ABN 67:78

1710 9/7 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe recommendar evite as offenças e roubos que se fazem aos Indios
ABN 67:78-9

1710 14/7 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a necessidade que representão os moradores do Icatu de Indios para a sua deffença
ABN 67:80

1710 17/7 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o mao procedimento com que se portão nas Aldeas os Missionarios Religiozos de Santo Antonio, Conceição e Piedade na administração e tracto dos Indios
ABN 67:81

1710 3/8 **Carta Régia (1)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre varios particulares pertencentes à guerra que mandou fazer ao gentio da nação Periquizes pela morte que derão a dous Religiozos da Pidedade
ABN 67:82

1710 3/8 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se lhe agradecer o bom sucesso que teve a guerra que fez ao gentio da Aldea do Asumá por haverem morto a dous Religiozos da Piedade
ABN 67:84

1710 6/8 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Capitão Manuel Teixeira de Sousa sobre a entrada que ha de fazer ao Gentio barbaro
DH 41:258-9

1710 13/8 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Estado do Maranhão. Sobre varios particulares respectivos as Missões e prizão do Padre Samuel Fritz pelas hostilidades feitas nos Certões dos Solimões
ABN 67:84-5

1710 13/8 **Carta Régia (2)**
Para o Governador Geral do Maranhao. Sobre se lhe recommendar remetta no primeiro Navio que daquelle Estado sahir para este Reino a Frey Pedro de Redondo, para se lhe dar o castigo igual a culpa em que incorreu pela negação que fez dos Indios sendo-lhe pedidos para meu serviço
ABN 67:85

1710 20/8 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o castigo que se deve dar aos que cometerão crimes no Certão
ABN 67:86

1710 17/9 **Ordem**
Do Governador do Rio de Janeiro. Para o Capitão dos Guarulhos do distrito de Magé vir com os ditos Indios a esta cidade
AN/Cód. 77-22:16-16v

1710 22/10 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Ouvidor da Capitania dos Ilheus. Sobre a gente que se manda ir em seguimento do Gentio barbaro
DH 41:265

1711 19/1 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a prizão dos Padres Samuel Fritz, e João Baptista Sana e que em seu lugar se mettão por Missionarios os Padres da Companhia
ABN 67:87-8

1711 27/3 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para os oficiais da Camara do Cairu para remeterem as armas, e munições que se lhe mandaram para a guerra do gentio
DH 41:314

1711 24/11 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a fabrica do anil, e os doze Cazais de Indios que para ella se tinhão dado a Francisco do Amaral Soares
ABN 67:90

1711 15/12 **Carta Régia**
Para o Pe. Frey Victoriano Pimentel. Sobre se lhe agradecer o zelo que mostra ter no serviço real assistindo-lhe com os escravos de sua missão
ABN 67:94

1711 19/12 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Padre superior do Hospicio dos Capuchinhos italianos sobre o mau trato que o Missionario da aldeia de Pacatuba da aos indios
DH 41:354

1712 23/1 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre fazer continuar com o descimento dos Indios
ABN 67:99

1712 23/1 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre o requerimento dos Irmãos da Misericordia da Cidade do Para se lhe concede poderem descer dez Cazaes do gentio forro para o Serviço e ajuda do augmento da dita Irmandade
ABN 67:98-9

1712 1/2 **Carta Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre repartir os Indios do Pinaré pelos moradores do Icatu
ABN 67:101

1712 27/8 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se evitar os escandalos que causam os Missionarios com seu mao procedimento
ABN 67:106

1712 3/11 Carta Régia
Para que se deem todos os Indios necessarios para a fortificação da Praça de Santos
DI 16:65-6

1712 15/12 Carta Régia (2)
Para o Provedor da Fazenda da Capitania do Para. Sobre os Indios que se dão aos particulares
ABN 67:110

1712 17/12 Carta Régia
Para o Governador do Maranhão. Sobre o soccorro de quatro centos Indios de guerra que se lhe mandão inviar logo do Seara
ABN 67:110-1

1712 19/12 Carta Régia
Para o Comissario das Mercês do Maranhão. Sobre se lhe estranhar o descuido com que se tem havido em não prover de Missionarios as Aldeas de Seracá e outras mais, e que logo visite todas as do seu districto
ABN 67:111

1713 17/1 Carta Régia
Para o Governador do Maranhão. Sobre se darem dous Indios para conduzirem o mantimento aos soldados que assistem de prezidio na Fortaleza da Barra do Pará
ABN 67:112-3

1713 6/2 Carta Régia
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Indios que se retirão de humas Aldeas para as outras, e de que dão conta os Officiaes da Camara do Pará, se ordena ao Governador proponha este negocio na Junta das Missões para nella se dar a providencia necessaria
ABN 67:113-4

1713 7/2 Carta Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre se não enviar para o reino o pano de algodão
IGHA/Man. Pasta 1

1713 20/2 Carta Régia
Para o Governador do Maranhão. Se ordena ao Governador de a providencia necessaria sobre o requerimento do procurador dos Indios forros, a respeito de se baixarem Indios do Rio das Amazonas para os aldearem
ABN 67:115

1713 9/3 Provisão (1)
Do Governador Geral do Brasil. Para o Padre superior do Hospicio dos Capuchinhos italianos sobre o mau trato que o Missionario da aldeia de Pacatuba da aos indios
DH 41:354

1713 9/3 Provisão (2)
Que o Provedor-mor da Fazenda do Estado do Brasil faça pagar ao Doutor João Calmon o ordenado de Procurador dos Indios do dito tempo que tiver servido e do que for continuando nele
DH 60:367-8

1713 25/3 Carta Régia
Para o Governador do Maranhão. Sobre se conceder a Manoel do Porto Freire, licença para descer cincoenta cazaes de Indios forros não sendo a titulo de administrador
ABN 67:114

1713 8/5 Regimento
Que ha de guardar o Coronel Francisco Gomes de Sá, primeiro cabo da guerra que se manda fazer ao Gentio Barbaro de Corso e os que no dito posto lhe sucederem
DH 53:234-6

1713 8/5 Ordem
Para o Coronel Garcia de Avila Pereira poder fazer guerra ao Gentio Barbaro de Corso no Sertão desta Capitania
DH 53:236-8

1713 20/11 Ordem Régia (1)
Se diz ao Governador [do Maranhão] exorte os Prelados dos Missionarios para que fação descimentos de Indios
ABN 67:115-6

1713 20/11 Ordem Régia (2)
Se encomenda ao Superior de Santo Antonio dos Capuchos o descimento dos Indios, e sobre se mandar ao Governador exorte aos Prelados [...] para que fação descimentos de Indios na forma que apontou
ABN 67:116

1714 19/1 Ordem Régia (1)
Para o Governador do Maranhão. Sobre se conceder a Felippe de Santhiago licença para hir ou mandar ao Sertão do Rio das Amazonas descer sessenta Indios, com sertas clausulas e não ser com o titulo de Administrador, e a sua custa
ABN 67:118

1714 19/1 Ordem Régia (2)
Para o Governador do Maranhão. Licença para o Porteiro Mor Joze de Mello e Souza poder como Donatario da Capitania do Cayaté descer cem Cazaes de Indios para a dita Capitania com a declaração de não ser com o titulo de Administrador, e outros titulos
ABN 67:119

1714 20/1 Ordem Régia
Para o Governador do Maranhão. Sobre a licença que seconcede a Luiz Pinheiro Lobo para ir ou mandar descer do Rio das Amazonas sessenta escravos asua custa, com as referidas clausulas
ABN 67:119-120

1714 22/2 Ordem Régia
Para o Governador do Maranhão. Em que selhe ordena deffira naforma das ordens de Sua Magestade ao Requerimento da India Angela de Jezus a respeito da liberdade que pede
ABN 67:120-1

1714 1/3 Portaria (1)
Para se não vender aguardente aos indios que administra o Padre Jose de Araujo, da Companhia de Jesus
DH 53:262

1714 1/3 Portaria (2)
Para se recolherem os indios as Aldeias a que pertencem
DH 53:262-3

1714 27/9 Portaria
Que se passou para os Padres da Companhia do Colegio apresentarem a qualquer Oficial de milicia para fazerem restituir as aldeias dos ditos padres os indios que andarem fora delas
DH 53:313-4

1714 20/10 Ordem
Que se passou a favor dos religiosos de Nossa Senhora do Monte do Carmo para serem recolhidos as suas aldeias os indios que andam fora delas
DH 53:305-6

1715 14/1 Ordem Régia
Para o Governador do Maranhão. Sobre as peças de Indios que se mandão dar ao Secretario dáquelle Estado, pagando dellas o gasto que tiverem feito
ABN 67:122-3

1715 15/1 Provisão
Para o Governador e Capitam General do Estado do Maranham. Sobre se darem as pessas necessarias aos Secretarios do Estado, das Tropas de Guerra e Resgate
IGHA/Man. Pasta 1

1715 1/2 Carta Régia
Em que S.M. ordena dar execução a carta de administração temporal dos indios ao Pe. Antonio de Oliveira e Vasconcelos
AAPB 29:153

1715 23/2 Ordem Régia
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a licença que se concede a Filippe Coelho Samthiago para descer cincoenta Indios, não sendo com o titulo de administrador
ABN 67:123-4

1715 25/2 Carta
Do Governador Geral do Brasil. Para Dom Jacob de Souza e Castro, Governador dos Indios da sua nação Tabojara
DH 40:10

1715 28/2 Carta
Do Governador Geral do Brasil. Para Sebastião Pinheiro Guimarães, Governador dos Indios
DH 40:11

1715 1/3 Ordem Régia (1)
Para o Governador do Maranhão. Sobre serem restituidos os Padres da Provincia da Conceição as suas Aldeas
ABN 67:124-5

1715 1/3 Ordem Régia (2)
Para os Deputados da Junta das Missões. Sobre serem restituidos os Padres da Provincia da Conceição as suas Aldeas
ABN 67:125

1715 16/5 Carta
Do Governador Geral do Brasil. Para o Governador do Maranhão Cristovão da Costa Freire sobre a guerra dos barbaros
DH 42:249-50

1715 31/5 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre fazer dar ao Governador do Bispado do Pará trinta Indios para a obra da Igreja Matriz pagando-lhes o empreiteiro e moradores seu trabalho
ABN 67:125-6

1715 1/6 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a queixa que os Officiaes da Camara do Pará fazem a respeito dos Padres da Cia. recolherem nas suas Missões e fazendas os Indios que fogem, e se ordena ao Governador de no interim, a providencia necessaria
ABN 67:126-7

1715 4/6 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe avisa se remette o sino e paramentos [...] que o Superior das Missões da Provincia da Conceição havia requerido [...] e que os Indios Goyanazes, que os Religiosos dáquella Missão descerão para o sitio de Marajó [...]
ABN 67:127

1715 5/6 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Se manda ao Governador faça emendar a queixa que ha dos Capitães Mores uzarem mal dos Indios forros, e os faça abster de prenderem o Procurador de tais Indios, e se lhe guardem seu previlegio
ABN 67:129

1715 5/6 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão Sobre o Com. dos Religiozos da Piedade não mandar hum Missionario que o Governador lhe pedio da parte de S.M. para huma Aldea com pretexto da falta de Religiozos
ABN 67:128

1715 7/6 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre seperguntar na Devassa que todos os Annos se tira de Sertões pelos crimes que os Indios comettem
ABN 67:129-30

1715 7/6 **Ordem Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Sobre os crimes dos indios
ABN 67:130

1715 18/6 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a gente que se lhe mandou remetter de Pernambuco para emcorporada com a mais sefazer guerra ao Gentio levantado no Ciara
ABN 67:131

1715 22/6 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se fazer daqui em diante repartição pelo povo e moradores do Pará dos Indios que estão aldeados na Ilha de Joannes
ABN 67:131-2

1715 15/7 **Ordem Régia**
Se ordena ao Governador [do Maranhão] consulte na Junta das Missões o requerimento de Dionizio Rodrigues Pereira [...] sobre a premissão que pede de poder baixar cem Cazaes de Indios a sua custa [...]
ABN 67:132-3

1715 18/7 **Ordem Régia**
Se aviza ao Governador [do Maranhão] estar o Provincial do Carmo prompto a dar Missionarios para os descimentos dos Indios que lhe pedir
ABN 67:133-4

1715 5/9 **Ordem Régia**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Sobre os maos procedimentos do Procurador dos Indios de que deu conta o Capitão Mor Joze da Cunha d'Eça se ordena ao Ouvidor que achando ser verdade, o suspenda, e de conta com o sumario das testemunhas que tirar
ABN 67:134

1715 10/9 **Ordem Régia**
Para o Ouvidor Geral do Pará. Sobre haver remettido prezo para este Reyno a Ignacio d'Araujo por haver feito nos Sertões algumas peças de escravos, se lhe declara não poder dar livramento a similhantes reos, mas sim remetel-os prezos com as culpas para este Reyno
ABN 67:134-5

1715 15/9 **Ordem Régia**
Se manda ao Ouvidor [Geral do Pará] faça guardar inviolavelmente as resoluções que ha contra os abusos a cerca dos Indios pertencentes aos Orfãos, a respeito da queixa que o Juiz delles havia feito dos padres da Companhia recolherem nas suas aldeas os que fogem
ABN 67:135-6

1715 9/12 **Ordem**
Que se deu ao Capitão Manuel Alves de Souza para se fazer guerra ao gentio barbaro
DH 54:76-8

1716 28/2 **Ordem Régia**
Sobre a queixa do Guardião do convento de Santo Antonio arespeito de serem conservados os Indios da Aldea de Garapiranga nas terras q cultivavão seus pais e avos, se ordena ao Governador [do Maranhão] os conserve nellas athe se tomar resolução
ABN 67:136

1716 1/7 **Ordem Régia**
Se approva ao Governador [do Maranhão] o que obrou em empedir ao loco Tenente da Capitania de Cayté aliberdade com que uzava dos Indios, e se lhe reconmenda a observancia deste particular
ABN 67:136-7

1716 4/7 **Ordem Régia**
Se diz ao Capitão Mor do Para que esta nomeado por cabo da guerra que se manda fazer ao Gentio do Rio da madeira e se obre nella de maneira que tenha muito que lhe agradecer guardando em tudo as Reaes ordensque ha sobre esta materia
ABN 67:137-8

1716 7/7 **Ordem Régia**
Sobre o que escreverão os Officiaes da Camara do Pará a cerca de se mandar restituir aos Religiozos de Sancto Antonio da Provincia da Conceição as Missões do Para
ABN 67:138

1716 10/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se manda observar enviolavelmente a Ley que ha para se não tirarem Indias das Aldeas a titulo de amas de leite
ABN 67:139-40

1716 22/8 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobbre a conta que deo acerca da devassa que tirou o Ouvidor do Pará sobre as peças que fazem as Canoas que vão com o negocio ao Sertão
ABN 67:140-1

1716 22/8 **Ordem Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Pará. Sobre as peças que se fazem no sertão
ABN 67:141-2

1716 6/10 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe ordena que cabendo nas despezas da justiça a de hua canoa que decretamente pede o Ouvidor com oito Indios lha de
ABN 67:143-4

1716 6/10 **Ordem Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral da Capitania do Pará. Sobre os oito indios que pede
ABN 67:144

1716 6/10 **Ordem Régia (3)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se advertir ao Capitão Mor Matheus de Carvalho procure emendar os seus escravos acerca do damno que recebem delles os Indios da Aldea de Garaperanga
ABN 67:144-5

1716 6/10 **Ordem Régia (4)**
Para o Vigario Provincial dos Religiozos do Carmo do Estado do Maranhão. Por que se lhe ordena faça apartar das Missões do Solimões, e Cambebaz, ao Padre Frei Antonio de Andrade e prover outro em seu lugar
ABN 67:145-6

1716 26/11 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o requerimento do Padre Eusebio Dias Lacos, que diz ter convertido grande quantidade de gentio de corso
DH 96:269-72

1716 19/12 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a conta que deo da guerra que teve com o Gentio Barbado, e se lhe Manda que continue, agradecendo-lhe o bem com que nella se portou [...]
ABN 67:147-8

1717 13/1 **Carta Régia**
Em que se manda conceder terras aos indios da aldeia de Natuba, nos sertões da Bahia
AAPB 29:153-4

1717 1/3 **Provisão**
Em que se manda dar ao Conde D.Pedro de Almeida todos os Indios q lhe forem necessarios para o transporte do seu fato, e familia, q serão pagos conforme o estilo da terra

AN/Cód. 952-20:26

1717 11/3 **Portaria**
Para o Capitão-mor Manuel Alves de Sousa mandar recolher todos os Indios mansos que andarem espalhados, e assim mais, todos os mulatos, mestiços, e negros forros [...]
DH 54:215-6

1717 5/4 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a proposta dos Officiaes da Camara da Villa da Vigia, e se observar por ora o que tenho disposto nella acerca dos Indios da Aldea
ABN 67:149-50

1717 23/4 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o soldo que vencem os tapuias do Terco do Açu
DH 99:13-4

1717 22/7 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Sargento Mor do Rio das Caravelas sobre o assalto do gentio barbaro, e interprete, que procura para o aprisionado
DH 43:66-7

1717 26/7 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Mestre de Campo Manuel Nunes Viana sobre a marcha que fez a barra do Rio Grande do Sul, e do que dispos em ordem a embaraçar os insultos do gentio barbaro
DH 43:65-6

1717 28/10 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a guerra que se fez ao Gentio do Corso a qual se lhe approva
ABN 67:150-152

1717 20/11 **Portaria**
Para o Capitão Jose Pinto dos Reis assistir a guerra, que no Rio de São Francisco se ha de fazer ao gentio barbaro
DH 54:280

1717 22/11 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Mestre de Campo Comandante Manuel Nunes Viana, a qual levou o Capitão que vai para a guerra dos barbaros Jose Pinto dos Reis
DH 43:80

1718 16/2 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o requerimento dos Officiaes da Camara da Villa a respeito da repartição dos Indios, se lhe ordena deve ser feita na forma da ley
ABN 67:152

1718 9/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Indios que se descerem para as Aldeas ficarem nellas livres, e não como Escravos
ABN 67:152-4

1718 9/3 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para o Sargento-mor da vila de Cairu. Sobre puxar por todos os Capitães-mores das entradas com seus oficiais, Capitães do mato, e da ordenança para correrem as cabeceiras e matos da mesma vila

DH 43:98-9

1718 28/4 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a petição dos indios da aldeia Siri
DH 99:44-5

1718 25/5 **Ordem Régia**
Sobre a queixa que faz o Procurador dos Indios do Maranhão de se lhe não darem os quatro que lhe são concedidos, se ordena ao Governador que achando ser verdadeira lhe de toda a providencia para que cesse a tal queixa
ABN 67:154-5

1718 27/5 **Ordem Régia**
Sobre que se ordena ao Governador [do Maranhão] que constando-lhe que os Contratadores dos Dizimos e Marchantes não uzão de Indios para o ministerio que lhe forão concedidos, o faça emendar
ABN 67:155

1718 30/5 **Ordem Régia (1)**
Em que se ordena se faça de novo a Egreja da Sé da Cidade de São Luis do Maranhão com o procedido de 200 indios que se mandão resgatar, e vender em praça, e para que tenha effeito a tropa que for fazer o tal resgate se escolha hum Missionario [...]
ABN 67:156-7

1718 30/5 **Ordem Régia (2)**
Para o Provedor Mor da Fazenda do Maranhão. Sobre os indios que se manda resgatar para se fazer as obras da Igreja da Sé de São Luis
ABN 67:157

1718 18/7 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a guerra ao gentio barbaro
DH 99:48-9

1718 10/10 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Que se approva a providencia que deo seu antecessor em remetter separadamente huns Indios
ABN 67:158

1718 12/10 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe ordena faça observar as leys acerca dos Indios com adevertencia que a repartição delles que se houver de fazer para o servisso dos moradores da Villa de Vigia seja somente da terça parte
ABN 67:170

1718 13/10 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Que se permitte hum descimento de Indios aos Padres Piedosos
ABN 67:160

1718 13/10 **Ordem Régia (2)**
Para o Bispo do Maranhão. Sobre o Governador lhe dar para as Canoas em que houver de hir fazer as vezitas todos os Indios que lhe forem necessarios
ABN 67:161

1718 13/10 **Ordem Régia (3)**
Se recomenda muito ao Governador [do Maranhão] de ao Bispo quando for as suas vizitas todos os Indios necessarios para as suas canoas
ABN 67:161

1718 20/10 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se mandar fazer guerra ao Gentio do Corso
ABN 67:162-3

1718 20/10 **Ordem Régia (2)**
Para o Mestre de Campo Bernardo Carvalho de Aguiar. Sobre se lhe dizer se poem em execução a sua proposta [de fazer guerra ao gentio do corso]
ABN 67:163-4

1718 20/10 **Ordem Régia (3)**
Para o Capitão Mor da Capitania do Seara. Sobre a guerra que se manda fazer ao gentio do corso
ABN 67:164-6

1718 25/10 **Portaria**
Sobre os indios pertencentes a administração dos Padres da Companhia
DH 55:124-5

1718 15/11 **Ordem Régia**
Ordem para o Ouvidor do Maranhão, em que se declara que tudo o que se processar em cauza de Indios, sem que seja ouvido o seu Procurador, he nullo
ABN 67:166

1718 17/11 **Ordem**
Para o sargento-Mor Francisco Xavier fazer a guerra ao gentio barbaro nos distritos do Piagui
DH 55:137

1718 18/11 **Carta**
Do Governador Geral do Brasil. Para os Oficiais da Camara da Vila do Cairu. Sobre o Gentio Barbaro
DH 43:168

1719 **Ordem Régia**
Se ordena ao Governador [do Maranhão] advirta aos Prelados das Religiões provão as Aldeas de Missionarios capazes
ABN 67:167

1719 17/1 **Carta**
Para os Oficiais da Camara da Vila de Cairu. Sobre o ajuste que hão de fazer com o Sargento-Mor da Artilharia Inacio Teixeira Rangel, e mais pessoas, que declara, acerca da guerra que se ha de fazer aos Barbaros
DH 43:191-3

1719 30/1 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a guerra que se ha de fazer ao gentio barbaro
DH 97:162-4

1719 23/2 **Carta (1)**
Para o Juiz Ordinario da Vila da Cachoeira. Sobre as extorções do gentio Barbaro nas vizinhanças do Cairu
DH 43:212-3

1719 23/2 **Carta (2)**
Para o Sargento-Mor Manuel Pinto de Eça. Sobre as hostilidades do gentio barbaro

DH 43:213-4

1719 23/2 **Carta (3)**
Para o Cel. Miguel Calmon de Almeida. Sobre a gente que ha de dar dos distritos de Maragogipe para a Guerra dos Barbaros do Cairu
DH 73:24-5

1719 23/2 **Carta (4)**
Para os Oficiais da Camara da Vila do Cairu. Sobre a Guerra dos Barbaros
DH 73:25-6

1719 23/2 **Carta (5)**
Para o Juiz Ordinario da Vila de Jaguaripe. Sobre remeter a carta inclusa ao Sargento Mor Manuel Pinto de Eça e ao Capitão dos Indios da aldeia de Santo Antonio a presença de Vossa Excelencia e aviso dos que ha na dita aldeia capazes de tomar armas
DH 73:26-7

1719 8/3 **Carta**
Para o Juiz Ordinario da Vila de Jaguaripe. Sobre remeter os indios da aldeia de Santo Antonio capazes de tomar armas [...] e que vão governados pelo seu capitão em segurar os mesmos indios que os moradores do Cairu lhes hão de assistir com o sustento [...]
DH 73:36-7

1719 23/3 **Ordem Régia**
Ordenando fazer guerra ao gentio barbaro que assalta os moradores da Vila de Cairu
AAPB 29:155-7

1719 31/5 **Carta**
Para o Capitão-Mor Antonio Veloso da Silva. Sobre a leição que a Camara da Vila de Cairu fez a sua pessoa para cabo da entrada dos barbaros
DH 73:119-20

1719 18/7 **Carta (1)**
Para o Coronel Manuel de Araujo de Aragão. Sobre dar vinte indios armados ao Capitão-Mor Antonio Veloso da Silva que vai fazer guerra ao gentio barbaro
DH 73:145

1719 18/7 **Carta (2)**
Para o Capitão João Rodrigues Adorno. Sobre o tempo em que ha de mandar entregar em Maragogipe ao Capitão Mor Antonio Veloso da Silva os indios armados para a guerra dos barbaros da Vila do Cairu
DH 73:146-7

1719 21/7 **Carta (1)**
Para os Oficiais da camara da Vila de Jaguaripe. Sobre executarem o que se lhes tem ordenado por carta de 6 do corrente pertencente a guerra dos barbaros do Cairu como nela se expressa
DH 73:150

1719 21/7 **Carta (2)**
Para o Capitão Mor das entradas Antonio Veloso da Silva, Cabo da Guerra dos Barbaros do Cairu. Sobre se achar pronto no distrito de Maragogipe para tomar conta da gente que o Sargento Mor lhe ha de entregar
DH 73:150

1719 23/7 **Carta**
Para os Oficiais da camara da Vila do Cairu. Sobre ter prontos os mantimentos para 250 homens que vão fazer a guerra aos barbaros do dito Cairu
DH 73:156

1719 25/7 **Carta (1)**
Para o Sargento Mor Manuel Pinto de Eça. Sobre entregar para o Cabo da guerra dos barbaros os 50 homens armados do seu regimento em Jaguaripe
DH 73:154

1719 25/7 **Carta (2)**
Para o Sargento Mor da Vila de Cairu. Sobre ter prontos os 50 homens da ordenança do distrito da dita vila
DH 73:155

1719 26/7 **Carta**
Para o Capitão Mor Antonio Veloso da Silva. Sobre a mesma guerra dos barbaros dos distritos do Cairu
DH 73:152-3

1719 27/7 **Carta**
Para o Capitão Jose Figueira. Para que se recolha todos os indios da sua administração a sua aldeia e, outrossim que pedindo-lhe [...] Cabo da Guerra dos barbaros alguma ajuda e favor lhe de
DH 73:156-7

1719 4/8 **Carta**
Para o Sargento Mor da Vila do Cairu prender os indios ladinos, nela declarados
DH 73:161

1719 25/8 **Regimento**
Que o Capitão Mor Antonio Veloso da Silva, Cabo de toda a gente branca e indios levou, para observar enquanto durar a guerra que e mandado fazer ao gentio barbaro dos matos do termo da Vila do Cairu, e das circunvizinhas a ele
DH 55:308-4

1719 26/8 **Carta**
Para o Capitão-Mor Antonio Veloso da Silva, Cabo da Guerra dos Barbaros do Cairu
DH 73:176-7

1719 27/8 **Ordem**
Para o Sargento-Mor Inacio Teixeira Rangel, para que na falta do Cabo da Guerra dos Barbaros do Cairu Antonio Veloso da Silva, fique o dito Sargento-Mor da Artilharia servindo de cabo
DH 55:314-5

1719 30/8 **Carta**
Para o Sargento Mor da Vila do Cairu. Sobre a gente para a guerra dos barbaros
DH 73:188-90

1719 31/8 **Ordem**
Para o Cabo da guerra dos Barbaros do Cairu poder mandar despender as munições que se tem remetido para a mesma guerra
DH 55:317

1719 31/8 **Carta**
Para os Oficiais da Camara da Vila do Cairu nomear pessoa segura para receber as munições [...] para a guerra dos barbaros
DH 73:187-8

1719 18/9 **Carta**
Para o Padre Provincial do Colegio da Bahia. Para o superior das aldeias de Camamu mandar entregar 25 indios delas aos oficiais da Camara da Vila do Cairu para oserviço que declara
DH 73:219

1719 19/9 **Carta**
Para os oficiais da Camara da Vila do Cairu. Sobre os mantimentos, escravos e indios para a condução deles
DH 73:219-20

1719 25/9 **Ordem Régia**
Se estranha ao Governador [do Maranhão] não haver comprido a ordem que lhe foi para o descimento dos Indios, e neste particular se lhe insinua o que se deve observar
ABN 67:167-8

1719 9/10 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o fazer-se observar a ley acerca das Indias de Leite
ABN 67:169-70

1720 22/1 **Carta (1)**
Para o Coronel Manuel Pinto de Essa. Sobre a prisão das pessoas que desertaram da guerra dos barbaros
DH 73:246

1720 22/1 **Carta (2)**
Para os oficiais da Camara da Vila do Cairu. Sobre a conta que deu o Capitão Mor Antonio Veloso da Silva da entrada que fez aos barbaros dos matos da mesma vila
DH 73:248-9

1720 26/1 **Carta**
Para os oficiais da Camara da Vila do Cairu. Sobre os assaltos do gentio
DH 73:249

1720 9/2 **Carta**
Para o Sargento Mor Inacio Teixeira Rangel. Sobre dar conta em que havia mandado 18 pessoas ao mato descobrir o gentio barbaro
DH 73:258-9

1720 8/3 **Ordem Régia**
Para o Governador da Capitania do Rio de Janeiro. Em que se manda recolher para a Nova Colonia os Officiaes [...] e respeitando as hostilidades q os Indios tem feito na Campanha se escreveo ao Geral dos Padres. da Companhia para serem reprehendidos da culpa que nesse particular tem
AN/Cód. 952-21:47

1720 15/3 **Ordem Régia**
Para o Governador da Capitania do Rio de Janeiro. Sobre o requerimento de Souza Valdes [pedindo indios para carregar sua mudança]
AN/Cód. 952-21:51

1720 7/5 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a demarcação das terras dos indios da aldeia de Natuba

DH 97:214-6

1720 8/6 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe ordenar enfalivelmente execute os Capitulos do Regimento, fazendo com que os Missionarios sejão tractados com toda a veneração e respeito
ABN 67:174

1720 8/6 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe ordenar faça observar o Regimento em quer prohibe que não possão hir ao Sertão tirar drogas Soldados que actualmente estão servindo mamelucos pretos e homens do mar
ABN 67:172

1720 1/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Para castigar qualquer pessoa que se entremeter no Governo das Aldeas, e se servir dos Indios ou Indias sem ter ordem para isso
ABN 67:175

1720 5/7 **Carta (1)**
Para o Capitão Mor da Capitania dos Ilheus. Sobre os indios da aldeia dela
DH 73:286-7

1720 5/7 **Carta (2)**
Para o Capitão Jose Figueira. Sobre os indios da aldeia da Capitania dos Ilheus
DH 73:287-8

1720 6/10 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Para não constranger a que assistão nesta ou naquella parte os Indios Cafuzes a que chamão Alforriados, e os deixe viver em sua liberdade
ABN 67:175-6

1720 19/10 **Carta (1)**
Para o Coronel Manuel Pinto de Eça. Sobre o gentio barbaro do distrito do Jaquiriça
DH 43:361-2

1720 19/10 **Carta (2)**
Para o Coronel João de Couros Carneiro. Sobre o gentio barbaro que fez umas mortes nos distritos do Jaquiriça
DH 43:362

1720 19/10 **Carta (3)**
Sobre a guerra dos barbaros que fizeram as mortes no Jaquiriça
DH 43:349-50

1720 19/10 **Nomeação**
Do Cabo de Guerra feita na pessoa do Tenente General Francisco Lopes Vilas Boas
DH 43:350-2

1720 19/10 **Regimento**
Do Tenente General Francisco Lopes Vilas Boas, Cabo da Guerra que vai fazer aos Barbaros que fizeram as mortes no Jaquiriça
DH 43:352-3

1720 19/10 **Ordem**
Para o Capitão dos Indios da Aldeia de Santo Antonio
DH 43:353-4

1720 20/10 **Carta (1)**
Para o Coronel Garcia de Avila com as ordens abaixo registadas sobre a guerra dos barbaros do Piaguhi
DH 43:362-3

1720 20/10 **Ordem (1)**
Para o Capitão João Barbosa Rebelo. Sobre os indios para a guerra do Piaguhy
DH 44:1-2

1720 20/10 **Ordem (2)**
Para o Sargento-maior Francisco de Brito. Sobre os indios para a guerra do Piaguhy
DH 44:3

1720 20/10 **Ordem (3)**
Para o Mestre de Campo Goncalo da Costa Timudo. Sobre os indios para a guerra do Piaguhy
DH 44:4

1720 20/10 **Ordem (4)**
Para o Governador dos Indios Francisco Dias Mataroa. Sobre os indios para a guerra do Piaguhy
DH 44:5-6

1720 20/10 **Carta (2)**
Para o Sargento Mor Miguel de Abreu e Sepulveda. Sobre a guerra do Piaguhy
DH 44:6-7

1720 22/10 **Portaria**
Para o Provedor-mor da Fazenda Real mandar entregar ao condestavel mor da Artilharia desta praça cento e cinquenta espingardas [...] para guerra do gentio barbaro
DH 69:67

1720 22/10 **Carta (1)**
Para o Provincial da Companhia de Jesus mandar ordens para os missionarios das aldeias do Cairn, Serinhaem, Marau e Camamu, darem promptamente delas todos os indios de guerra que for possivel para a que se manda fazer aos Barbaros
DH 43:348-9

1720 22/10 **Carta (2)**
Para o Padre Andre Leite, Administrador dos Indios da aldeia de Santo Antonio de Jagoaripe, sobre os que ha de dar para a guerra dos Barbaros
DH 43:354

1720 22/10 **Carta (3)**
Para o Capitão da fortaleza do Morro. Sobre dar 15 soldados e um sargento ao Tenente General da Artilharia
DH 43:355

1720 31/10 **Portaria**
Para os oficiais da Camara da Vila de Jaguaribe sobre se lhe levar em conta os gastos que pelas rendas do Conselho se fizer com as pessoas que [...] fizerem ao gentio barbaro entrada
DH 69:69-70

1720 9/11 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a representação do Padre João Guedes, da Companhia de Jesus
DH 99:122-5

1720 16/12 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a administração temporal nas aldeias
DH 99:120-1

1721 11/1 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Para que faça observar a ley de oito de Abril de 1688 sobre o resgate dos Indios, e sua repartição, e que tendo sobre ella alguma duvida a aponte
ABN 67:177

1721 4/2 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe ordenar observe inviolavelmente oprevilegio que tem os religiosos nos Indios da Aldea de Maracu
ABN 67:178

1721 27/3 **Provisão**
Sobre os Padres da Companhia terem admenistração dos Indios no temporal
ABN 67:179-80

1721 30/4 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena não diverta para outro trabalho dos Indios que servem nas Salinas
ABN 67:180

1721 13/5 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe ordena que infalivelmente se fação as tropas de resgates todos os annos
ABN 67:181

1721 13/5 **Ordem Régia (2)**
Para o Provedor Mor da Fazenda Real do Maranhão. Em que se lhe diz que enfalivelmente se fação as tropas de resgates todos os annos na forma que esta disposto
ABN 67:181-2

1721 24/5 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a petição do Padre João Guedes
DH 99:131-2

1721 27/6 **Carta**
Para os Oficiais da Camara de Jaguaripe. Sobre terem prontos os mantimentos para a guerra que se vai fazer ao Gentio Barbaro
DH 44:68-9

1721 30/6 **Carta (1)**
Para o Capitão Antonio Veloso. Sobre a guerra dos barbaros
DH 44:71

1721 30/6 **Carta (2)**
Para o Capitão da Fortaleza do Morro. Sobre a guerra dos barbaros
DH 44:71-2

1721 30/7 **Regimento**
Do Tenente Geral da Artilharia Francisco Lopes Vilas Boas para a guerra que foi fazer ao gentio barbaro
DH 69:211-3

1721 26/8 **Carta**
Para o Padre Provincial de São Francisco. Para ordenar aos Padres Missionarios das Aldeias de Joazeiro e Pontal dar cada um deles dez Indios

DH 44:120

1721 8/10 **Bando**
Sobre os soldados da Praca de Santos q andão fogidos e Indios desta cidade q andão auzentes
DI 12:12-3

1721 9/10 **Bando**
Para os Indios q estiverem fora das suas Aldeas, serem repostos nellas
DI 12:13-4

1721 22/11 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se manda que os Indios Cafuzes aque chamão Alforriados sejão conservados na sua liberdade de trabalharem com quem lhes parecer
ABN 67:182

1721 10/12 **Ordem Régia (1)**
Para Francisco Gama Pinto. Que hora vai devassar de todos os que tem delinquido contra as Leis e ordens acerca de se não fazer guerra aos Indios
ABN 67:183

1721 10/12 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre as Leis e ordens acerca de se não fazer guerra aos Indios
ABN 67:183-4

1722 17/1 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Para informar acerca dese guardar a ley que trata da forma que se hade observar nas Indias que chamão de leite
ABN 67:184-5

1722 25/2 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe ordena obre o que entender he mais conveniente na reprezentação que faz o Padre Superior das Missões da Companhia de Jezus do Maranhão
ABN 67:185-6

1722 14/3 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe declara aforma que ha de haver na repartição das prezas que se fazem nas tropas de Guerra
ABN 67:186

1722 18/3 **Bando**
Para tirarem Licença, os q forem para o Cuyaba, e para não levarem sem Licença os Indios das Aldeas
DI 12:25-6

1722 25/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe ordena faça por em observancia a Ley de 1688 sobre aforma dos resgates dos Indios
ABN 67:188

1722 1/9 **Carta Régia**
Em que se ordena sejam os indios da aldeia de Jeru mantidos na posse de suas terras
AAPB 29:159-60

1722 26/10 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre as despesas com o transporte de missionarios
DH 99:182-4

1722 30/10 **Carta Régia**
Em que se recomenda ao Governo do Maranhão faça executar a guerra contra o gentio bravo que assola a Capitania do Piaui
AAPB 29:160-1

1722 2/11 **Carta**
Para os Oficiais da Camara da Vila de Cairu. Sobre darem o necessário que lhes pedir o Capitão-mor para a Entrada do Gentio Barbaro
DH 44:357

1722 4/11 **Carta**
Para o Tenente Coronel Jose Toar de Ulhoa. Sobre mandar alguns indios
DH 44:358

1722 2/12 **Ordem Régia (1)**
Para o Comisario Geral dos Capuchos de N. S. da Conceição do Maranhão. Em que se lhe recomenda que os Missionarios das Aldeas sejão praticos na lingua dos Indios
ABN 67:190-1

1722 2/12 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe recomenda que os Missionarios que se houverem de por nas Aldeas sejão praticos na lingua dos Indios
ABN 67:189-90

1722 24/12 **Carta (1)**
Para o Coronel Garcia de Avila Pereira, com as ordens sobre os 200 Indios das Aldeias do Rio de São Francisco
DH 45:24-6

1722 24/12 **Ordem**
Para o Mestre de Campo João Dias, sobre os 200 indios que ha de levar das Aldeias do Rio de São Francisco, para o Arraial de Nossa Senhora da Conceição
DH 45:26-8

1723 5/2 **Ordem Régia**
Para o Capitão Mor do Para. Em que se lhe diz observe o Regimento na repartição dos Indios
ABN 67:191

1723 13/4 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se manda tirar os Indios a alguns Religiosos que delles se servião como escravos
ABN 67:192

1723 24/4 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se aldearem os Indios da Nação Tarammambes
ABN 67:192-3

1723 25/8 **Carta**
Para o Coronel Garcia de Avila Pereira. Sobre os indios para a guerra dos barbaros e outros assuntos
DH 45:120-1

1723 26/8 **Carta**
Para o Governador dos Indios Jorge Dias de Carvalho
DH 45:119-20

1723 11/12 **Carta**
Para o Presidente do Hospicio de Nossa Senhora da Piedade [...] outra para o Provincial da Provincia de São Francisco para que passem ordens aos missionarios das Aldeias para que deem todos os mais indios precisos para a guerra dos barbaros
DH 45:148-50

1723 18/12 **Carta**
Para o Capitão Mor Jose Coelho de Barros, sobre as entradas e guerra que quer fazer ao gentio barbaro de corso da outra parte do rio São Francisco
DH 71:237-8

1724 13/1 **Carta Régia**
Approvando o Bando sobre os Indios mansos das Aldeas da Capitania de S. Paulo
DI 18:116-7

1724 17/2 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe ordena remeta a devassa que se tirou das mortes que fez o Gentio do Rio dos Tapajos, e se faculta aos moradores o descubrimento delle e utilisarem-se das suas riquezas
ABN 67:194-5

1724 18/2 **Ordem Régia (2)**
Para o Superior das Missões da Companhia de Jezus. Sobre se lhe ordenar faça com os seus subditos deem aos Moradores desse Estado os Indios que por ordem do Governador lhes mandar dar [na mesma forma para os superiores dos carmelitas, capuchos e mercedários]
ABN 67:197

1724 18/2 **Ordem Régia (3)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre aguerra que mandou fazer aos Indios aroaris, e que se reduzio anossa obediencia
ABN 67:197-9

1724 22/2 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe aprova a desposição que mandou ter com os Indios das aldeas que se achassem nellas criminosos e desobedientes aos seus Missionarios
ABN 67:199-200

1724 2/3 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se conceder aos Officiaes da Camara do Para possão descer dos Sertões Cento e cincoenta casaes de Indios
ABN 67:200

1724 2/3 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe diz que não ha que alterar sobre ficarem os Indios da Serra do Ibiapaba sugeitos ao Governo de Pernambuco, e que sendo necessarios para a guerra os mande pedir ao Governador daquella Capitania
ABN 67:201-2

1724 6/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Para se fazer observar infalivelmente o que se tem mandado acerca dos Missionarios darem os Indios que forem necessarios
ABN 67:202-3

1724 23/3 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena faça applicar os Indios que forem necessarios para trabalharem na obra da Igreja Matriz do Pará novamente erecta em Se que o Bispo pedia
ABN 67:203

1724 23/3 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena faça acabar as cazas para arezidencia dos Bispos do Pará pelo Mestre Pedreiro que se obrigou a factura dellas dando-se-lhe os quarenta Indios estipulados em a sua escriptura
ABN 67:203-4

1724 29/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se premittir ao Prezidente das Missões da Provincia da Piedade, possão descer alguns Indios para o seu serviço e sustento
ABN 67:204-5

1724 2/6 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se mandão dar ao Bispo do Pará e seus Sucessores ate trinta Indios para seu Serviço
ABN 67:205

1724 28/11 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe remetterem trinta bragas para os Indios que fugirem das Canoas
ABN 67:207-8

1725 16/1 **Ordem Régia**
Cumpra o Governador [do Estado do Maranhão] a ordem que se lhe mandou para entregar ao Bispo do Pará e aos seus sucessores ate trinta indios, pagando-lhes elles o mesmo sallario que pagam os moradores [...]
ABP 1:216-7

1725 28/2 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena faça dar dois Indios ao Vigario Geral do Pará para seu Serviço
ABN 67:208

1725 2/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Indios que esperava para continuar a guerra ao Gentio, e selhe recomenda faça esta na forma determinada
ABN 67:210

1725 10/3 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe recomendar de enfalivelmente todos os annos conta do que se obra com a expedição das tropas dos resgates
ABN 67:211

1725 10/3 **Ordem Régia (2)**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Sobre as tropas de resgates
ABN 67:211

1725 17/3 **Bando**
Q se lancou para q os indios e indias q não tiverem admenistrador vão para as Aldeas
DI 13:56-7

1725 22/3 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre observar o Privilegio que tem os Padres da Companhia para se lhes não tirarem Indios da Aldeia de Maracu
ABN 67:211-2

1725 22/3 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Por que se mandão guardar as ordens que ha sobre a repartição dos Indios
ABN 67:212-3

1725 14/11 **Carta**
Para o administrador dos indios da aldeia do Jaquiriçá
DH 72:218

1726 30/3 **Termo**
Da Junta das Missões em São Luiz do Maranhão
HCJB III:439-43

1726 21/4 **Bando**
Sobre os indios, e indias, q se acharem fora dos seus admenistradores aprezentarem os despachos
DI 13:82-3

1726 18/5 **Carta**
Para o Reitor do Colegio desta cidade. Para dar indios das suas missões para a conquista dos barbaros
DH 72:338-9

1726 20/5 **Carta**
Para o Coronel Pedro Barbosa Leal. Sobre a conquista do gentio barbaro
DH 72:345-6

1726 6/6 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a devassa acerca da guerra entre duas nações de tapuias
DH 99:242-4

1726 19/6 **Bando**
Q se lancou sobre os Carijós, e bastardos q se livrarem da administração
DI 13:95-6

1726 10/7 **Carta Régia**
Sobre o captiveiro dos indios
DI 18:201-2

1727 1/1 **Bando**
Sobre os bastardos e indios se conservarem com seus admenistradores
DI 13:104-5

1727 3/1 **Ordem**
Q levou Angelo Preto para o gentio dos Morros
DI 13:105-6

1727 12/2 **Ordem Régia**
Para o superior das Missões do Estado do Maranhão. Sobre se lhe ordenar que os Indios da sua repartição se fação praticos na Lingua Portuguesa
ABN 67:214-5

1727 20/9 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se dar a requerimento do Conego Joze da Matta dois Indios a cada Conego da Sé do Pará, e hum a cada Benifeciado, e que costumando estes fugirem para as Aldeas se fossem procurar em hua das Canoas Riais [...]
ABN 67:217

1727 25/9 **Assento**
Aprovando plano do Dezembargador Ouvidor Geral sobre administração dos Indios na Capitania de São Paulo
DI 3:85-93

1727 10/10 **Provisão**
Fica approvado o contracto que se firmou com Francisco Roiz, obrigando-se este a fornecer [...] prestando-lhe a camara vinte e dois indios effectivos, para a conducção do gado. Estes indios sahiam da aldeia do Caya, actualmente vila de Monsarás
ABP 2:193-4

1727 29/10 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se da licença aos Padres do Carmo e Mercenarios para descerem duzentos Casaes de Indios cem para cada Convento com aprovação da Junta das Missões
ABN 67:217-8

1727 12/12 **Bando**
Sobre se não venderem nesta Cappitania os indios, q vierem do Certão
DI 13:128-30

1727 28/12 **Bando**
Sobre os indios asistirem em caza de seus admenistradores, e hirem para as aldeas
DI 13:132-3

1728 23/1 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Louvace-lhe a guerra que fez aos Indios Mamearus, e Mayapinas e se lhe ordena a continue para desempedir a passagem das Caxoeiras
ABN 67:219

1728 25/1 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe ordena defenda as Aldeas dos Indios da nação Tremembes fazendo prender aos mal feitores
ABN 67:219-20

1728 4/2 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Que observe as Leys e ordens que ha sobre o serviço dos Indios
ABN 67:220

1728 10/2 **Ordem**
Que se mandou ao Ouvidor geral para devacar do gentio do Certão que tem feito mortes
DI 13:135-7

1728 4/4 **Bando**
Que se lancou sobre os Indios q se acharem nestas Minas pertencentesas Aldeas de São Paulo hirem a presenca do Gal. e hire para povoado
DI 13:152-3

1728 9/4 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se conceder a Joze Martins o poder decer a sua custa vinte athe trinta Indios para o serviço da sua cultura no Pará
ABN 67:222-3

1728 13/4 **Ordem Régia**

Para o Governador do Maranhão. Sobre a forma dos descimentos e repartição dos Indios
ABN 67:223-4

1728 24/4 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena que todas as vezes que se decerem Indios do Certão ou sejão decidos por particulares ou nas Tropas de resgate mande dar parte ao Reverendo Bispo do Pará para o tomar a rol afim de serem Baptizados
ABN 67:224

1728 24/4 **Ordem Régia (2)**
Para o Bispo da Capitania do Pará. Sobre os Indios que forem descidos serem batizados
ABN 67:225-6

1728 23/12 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe dizer que obrou bem em mandar fazer aguerra defenciva contra os Indios da Nação Tambira
ABN 67:226-7

1729 2/2 **Ordem Régia**
Para a Junta das Missões. Sobre se lhe ordenar declare se ha Livro em que se asentem os Indios que vem resgatados dos Sertões, e se se repartem pelos Moradores
ABN 67:227-8

1729 15/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o que há de obrar com a repartição dos Indios para as dignidades, Conegos e Beneficiados da Sé do Pará
ABN 67:228

1729 18/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o que hade obrar com a repartição dos Indios para o Vigario da Igreja de N. S. do Rosario do Itapecurú
ABN 67:229

1729 20/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre concervar na sua liberdade aos Indios Pedro Ignes e Germano & Ca.
ABN 67:229-30

1729 28/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre o mesmo em que se lhe partecipa o que se escreve ao Provincial da Companhia
ABN 67:232

1729 1/8 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe ordenar observe o seu Regimento a respeito das Missões não poderem lavrar com Indios Canaviais, Tabacos nem Engenhos
ABN 67:232-3

1729 27/9 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe ordenar o que deve obrar na repartição dos Indios para a condução dos Generos do Sertão
ABN 67:233-5

1730 17/1 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe aprova a elleição de Missionarios, e o mais que se dispos na Junta das Missões
ABN 67:235-6

1730 31/1 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre a mudanca dos Indios da Aldea de S. Francisco Xavier
ABN 67:237-8

1730 1/2 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Que deve restituir a liberdade a duas Molheres [indias]
ABN 67:238

1730 10/2 **Ordem Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Que observe as condições aos Indios da Tutoya
ABN 67:238-9

1730 10/2 **Ordem Régia (2)**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe ordenar tenha cuidado de que não se devirtão para outro serviço os Indios destinados para o Reverendo Bispo do Pará [outra de igual teor foi para o Bispo do Pará]
ABN 67:239-40

1730 10/2 **Ordem Régia (3)**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena observe o seu regimento a respeito dos Indios da Aldea de Maracú
ABN 67:241-2

1730 11/2 **Ordem Régia (1)**
Para o Ouvidor do Pará. Se lhe ordena devassa do procedimento de hum Gabriel Caetano de Torres por hum assalto que deo a huns Indios, contra a forma das Leis
ABN 67:243

1730 16/2 **Ordem Régia**
Para o Ouvidor Geral do Pará. Por que se lhe ordena proceda contra os culpados que no Sertão fazem peças
ABN 67:243-4

1730 22/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre que se lhe ordena observe o que athe agora se praticou com os missionarios
ABN 67:244

1730 30/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se manda conservar aos Padres da Companhia na posse de mandarem trabalhar os Indios nas lavouras
ABN 67:244-5

1730 8/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se mandão conservar os Indios Tramames na posse das legoas de terra que se lhe derão e Ilhas das Cachoeiras
ABN 67:246-7

1730 24/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se declara ao Governador a forma com que se deve fazer a repartição dos Indios
ABN 67:247-8

1730 8/8 **Ordem Régia**
Sobre os indios que infestão os caminhos do Cuyaba
DI 24:27-8

1730 17/8 **Ordem Régia**
Para o Comissario dos Religiosos de N. S. das Mercês do Maranhão. Se manda regular aos Missionarios das Mercês pelos da Companhia
ABN 67:249

1730 10/10 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena que reservados os seis Indios que se derão ao Ouvidor e os que se davão ao Bispo e para o serviço da Fortaleza da Barra e ado Goama senão dem a mais ninguem, e que esta repartição anão faça consigo
ABN 67:249-50

1731 11/1 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe dizer não obrou o que devia em não observar a ordem que lhe foi em oprimeiro de Agosto de 1729 sobre aobservancia do seu Regimento no que toca as lavouras dos Canaviaes e Tabacos
ABN 67:250

1731 12/1 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Indios que os Missionarios tirão das Aldeas para otrabalho das suas fazendas
ABN 67:250-1

1731 5/3 **Carta Régia**
Sobre abertura de caminho por terra para Cuyaba e Goyaz, etc.
DI 24:57

1731 4/4 **Ordem Régia**
Para o Ouvidor Geral do Maranhão. Por que se lhe ordena faça por que tenhão observancia as ordens e Provisões que os moradores da Aldea do Caya tem para não serem vexados
ABN 67:252-3

1731 27/4 **Parecer**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o cativeiro dos indios
BCED 5,8:9-15

1731 15/6 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre as insolencias cometidas por Antonio Domingos Camarão
DH 100:56-7

1731 17/6 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre os excessos de Antonio Domingos Camarão
DH 100:61-2

1731 11/10 **Carta Régia**
Sobre a destruição do mocambo do Cumbi Pinto, 1908, 1:130-1

1731 18/12 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se lhe ordenar e aseus sucessores mandem todos os verões escoltas aos Sertões aprender os Escravos fugidos na forma que a Camara apontar
ABN 67:253-4

1732 5/3 **Ordem Régia**
Para o Governador da Capitania de São Paulo. Sobre a guerra que se mandou fizesse no Certão do Cuyaba ao gentio Payaguaces, com

assistencia da Fazenda Real do gasto que nella tiver
AN/Cód. 454:36-7v

1732 3/4 **Ordem Régia**
Para o Governador da Capitania do Ryo de Janeiro. Sobre se dar Indios ao Conde das Galveas Governador das Minas para lhe transportar o seo fato
AN/Cód. 952-26:345

1732 8/5 **Carta Régia**
Ordenando que o Governador não va a guerra contra os indios
DI 24:88-90

1732 12/9 **Ordem**
Sobre os que se mandarão para o Rio de Janeiro em 732 [entre os quais 13 indios]
DI 22:11-2

1732 20/9 **Bando**
Sobre a guerra, que S. M. manda dar ao Gentio Payagua e aos mais q ficão no caminho do Cuyaba
DI 22:12-5

1732 9/10 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre as atribuições do ouvidor geral
DH 100:87-8

1732 19/12 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe declara o que hade uzar com os Escravos que fugirão de Caena
ABN 67:254-5

1733 16/1 **Regimento**
Que se fez para a Caza do Registo do Caminho das Minas dos Guayazes q se mandou no caminho do Tagoary grande
DI 22:22-31

1733 14/3 **Bando**
Sobre se receberem as Aldeas desta Cappitannia os Indios e Indias q andarem fora della
DI 22:31-3

1733 18/3 **Ordem Régia**
Se louva ao Governador [do Maranhão] haver metido de posse aos Indios Taramambes das quatro legoas de terra que tem e ilha dos Cajueiros
ABN 67:255-6

1733 28/4 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre as hostilidades do gentio Tupim
DH 91:13-4

1733 13/5 **Ordem**
Sobre as despezas com as guerras contra os gentios
DI 22:34-5

1733 27/5 **Portaria**
Sobre a Ley e Ordem de SM sobre a liberdade do gentio, e bandos que se lancarão, e tãobem sobre os indios Parecizes
DI 22:35-6

1733 10/6 **Ordem Régia**
Para o Governador do Rio de Janeiro. Sobre o que se deve obrar a respeito das missões para a reducção do gentio Paraciz
AN/Cód. 952-27:56

1733 27/11 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre os indios da capitania de Pernambuco
DH 100:120-6

1734 22/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena cumpra a ordem de 31 de agosto de 1731 arespeito da preza que se fizer aos gentios Aranes, Suasuhy, Anaperu e outros vir enteira a Junta das Missões para nella serem examinados e se não dever fazer guerra [...]
ABN 67:256-7

1734 30/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se manda observar o Alvara de 28 d'Abril de 1688 sobre arepartição dos Indios
ABN 67:257

1734 13/4 **Carta Régia (1)**
Para o Governador do Maranhão. Por que lhe ordena S.M. que para aguerra offenciva que sefizer aos Indios se observe a ley de nove de Abril de 1655, que manda se não faça sem resolução sua e que quando esta se prepuzer na Junta das Missões [...]
ABN 67:258

1734 13/4 **Carta Régia (2)**
Ordena S.M. ao Governador [do Maranhão] que como por alguas ordens suas esta determinado que os Indios em que ha duvida no seu Captiveiro se dem decondição por cinco annos ficando nofim delles livres, e para saber os que assim se achão haja um Livro [...]
ABN 67:258

1734 10/5 **Regimento**
Para todas as Aldeyas desta Capitania [São Paulo] para os Indios dellas
DI 22:72-7

1735 17/1 **Ordem Régia**
Sobre a catechese dos Parecis por Missionarios Jezuitas
DI 24:172-3

1735 18/2 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a sublevação dos indios da aldeia da baia da Traição
DH 100:145-7

1735 31/3 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os Ouvidores do Estado do Brazil conhecerem summariamente das causas da liberdade dos Indios (Nesta mesma forma se escreveo ao Ouvidor Geral da Capitania do Pará)
ABN 67:259

1735 27/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Em que se lhe recomenda faça praticar a desposição do Alvara de 28 de Abril de 1688 arespeito do que se devia praticar com as pesoas aquem serepartirem os Indios resgatados
ABN 67:260-1

1735 13/8 **Ordem Régia**
Sobre aldeamento de Indios Paracizes
DI 24:186-187

1735 19/10 **Ordem Régia**
Para o Governador do Ryo de Janeiro. Que proceda na forma das leys e ordens a respeito das inquietações q fazem os Indios Garulhos
AN/Cód. 952-28:93

1735 12/12 **Parecer**
De Diogo Soares, sobre as duvidas quanto ao cativeiro dos indios
DI 3:93-6

1736 21/4 **Ordem Régia**
Se manda ao Governador [do Maranhão] convoque todas as semanas Junta das Missões
ABN 67:261

1736 2/5 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se mandão dar aos Officiaes da Camara da Villa de Vigia cincoenta Indios para a factura da Igreja Matris da dita Villa
ABN 67:261-2

1736 17/10 **Ordem Régia**
Censurando o Ouvidor por não respeitar a ley da liberdade dos indios
DI 24:217-8

1736 18/12 **Portaria**
Que se deu no Caminho dos Guayazes para se conquistar o Gentio Cayapo
DI 22:120-1

1737 20/4 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Em que se ordena o numero de Canoas que ha de hir ao Sertão a colheita dos frutos, e aforma em que devem hir os Indios e sua repartição
ABN 67:263

1738 23/8 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre os excessos do padre Frei Andre de Santa Catarina
DH 100:211-2

1738 4/10 **Ordem Régia**
Sobre a desobediencia dos missionarios da Bahia da Traição e da Aldeia da Preguiça
Pinto, 1908, 1:141

1739 16/4 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe ordena mande fazer guerra aos Gentios Guegue e Acoróas
ABN 67:265

1739 24/8 **Bando**
Sobre se recolherem os administrados a caza dos seus administradores
DI 22:138-9

1740 19/3 **Bando**
Que se mandou publicar no Arrayal da Nactividade e S. Luiz sobre as bandeiras para a conquista do Gentio Pinare
DI 22:146

1740 24/5 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se ordenar emnenhum tempo se forme Aldea no sitio das Salinas, e se observara a devizão que se fez no tempo que se devivirão as Provincias
ABN 67:266

1740 7/12 **Bando**

Sobre se darem por captivos os Gentios que se apanharem
DI 22:153-4

1741 21/8 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Se lhe ordena faça observar as ordens que ha a respeito do Governo temporal e expiritual dos Indios, e especialmente arespeito dos Donatarios
ABN 67:266-7

1741 20/12 **Bula Papal**
Do Papa Bento XIV, aos Arcebispos e Bispos do Estado do Brasil
Naud, 2:280

1742 6/1 **Regimento**
De que hão de uzar os Capitaes de cavallos da Conquista do Cayapo no districto e circunvezinhancas de Vila Boa
DI 22:166-9

1742 5/3 **Ordem Régia**
Para o Governador e Capitam General da Capitania do Rio de Janeyro. Sobre o requerimento do Capitam Mor da Parahiba do Sul Domingos Alvarez Pasanha
AN/Cód. 952-30:299

1743 25/1 **Bando**
Sobre as pennas que se impõem aos negros, mulatos, bastardos e carigiós que trouxerem baetas ou qualquer tipo de arma
DI 22:180-1

1743 29/1 **Bando**
Sobre as penas que se impoem aos Indios que se acharem fora das Aldeas sem licença dos seus Reverendos Padres Superiores, e as peçoas que os tiverem em suas cazas
DI 22:181-3

1744 21/2 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a administração das aldeias dos indios da Paraiba
DH 100:253-5

1744 20/6 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre se destinar os Indios do Igarape grande para as obras da Caza da Camara e Cadea da Cidade do Pará
ABN 67:269

1744 18/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre as ordens que se lhe remetem para hum dos ouvidores do Pará e Maranhão hir devassar a expulsão que se fez ao Procurador da companhia da Aldeia de S. João
ABN 67:269

1745 5/7 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Por que se lhe ordena que infalivelmente mande assistir com todos os Indios que forem precisos para a obra episcopal
ABN 67:269-70

1746 18/4 **Bando**
A respeito de se prohibir que nas Aldeyas dos Indios desta Capitania não entre pessoa alguma sem Licença dos RR.PP. Superiores delas
DI 22:192

1747 7/3 **Ordem Régia**
Para o Governador e Capp. General da Cappitania do Rio de Janeiro. Sobre o requerimento de Domingos Alvarez Pasanha
AN/Cód. 952-33:232

1748 9/5 **Ordem Régia**
Para o Governador e Capp. General da Cappitania do Rio de Janeiro. Sobre se convocar Junta das Missoens para nella se dar a execução ao que na Ordem de 8 de Mayo de 1748 se mandou ao General de S. Paulo
AN/Cód. 952-34:81

1748 11/6 **Ordem Régia**
Para o Governador e Capp. General da Capitania de São Paulo. Sobre informar na reprezentação dos Officiaes da Camara desta Cidade acerca de não quererem os Carijos assistirem na Companhia dos seus Administradores
AN/Cód. 952-34:139

1748 15/7 **Regimento**
Que hade observar o Coronel Antonio Pires de Campos no estabelecimento dos Bororos, ajuste de S.M. e procedimento mais que hade ter, como abayxo se declara
DI 22:210-3

1749 19/1 **Instruções**
Dadas pela Rainha ao Governador da Capitania de Mato Grosso Dom Antonio Rolim de Moura
AEP 1:15-24

1750 27/11 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a representação do bispo do Rio de Janeiro
DH 97:177-80

1751 16/4 **Ordem Régia**
Sobre os indios necessarios para as obras da cadeia da cidade do Pará
AEP 1:24-5

1751 12/5 **Ordem Régia**
Para o Governador do Maranhão. Sobre os escravos fugidos
IGHA/Man. Pasta 1

1751 31/5 **Instruções Régias**
Publicas e Secretas para Francisco Xavier de Mendonca Furtado, Capitão-General do Estado do Grão-Para e Maranhão
AEP 1:26-38

1751 18/12 **Instrução**
Que levou o capitão-mor João Batista de Oliveira quando foi estabelecer a nova vila de S. Jose de Macapa
AEP 1:115-7

1752 29/3 **Regimento**
Para o Capitão João Rego Castello Branco, que vai como cabo a guerra contra o gentio do Corço
IGHA/Man. Pasta 1

1753 25/4 **Provisão**
Sobre os indios de serviço para o contrato do peixe
AEP 1:358-9

1753 2/12 **Instrução**
Que levou Francisco Portilho e Melo, para administrar os indios da aldeia de Santa Ana de Macapa
AEP II:454-5

1755 3/3 **Carta Régia**
De criação da Capitania do Rio Negro
RIHGB 61:59-63

1755 3/3 **Carta Régia**
Para o Governador e Capitam General do Estado do Maranhão. Sobre os religiosos jesuitas não aceitarem a restrição do governo temporal
IGHA/Man. Pasta 1

1755 11/3 **Carta Régia**
Reafirmando alguns pontos do Regimento das Missões
AEP II:655-8

1755 4/4 **Alvará**
Declara que os vassalos do Reino e da America que se casarem com indias não ficam com infamia alguma, antes serão preferidos nas terras em que se estabelecerem, etc.
Naud, 2:255

1755 6/6 **Lei**
Restitui aos indios do Grão Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e commercio na forma que nella se declara
Naud, 2:256-61

1755 7/6 **Lei**
Renova a inteira e inviolavel observancia da Lei de 12/9/1653, enquanto nella se estabeleceo que os indios do Grão Pará e Maranhão sejão governados no temporal pelos Governadores, Ministros, etc., e pelos seus principais
Naud, 2:261-2

1755 23/12 **Carta Régia**
Para o Governador Geral do Maranhão. Sobre a queixa que fizerão os officiaes da Camara do Pará dos Missionarios daquelle Estado
ABN 66:272

1757 3/5 **Diretório**
Que se deve observar nas povoações dos indios do Pará e Maranhão
Naud, 2:263-79

1758 8/5 **Alvará**
Ordena que a liberdade concedida aos indios do Maranhão, para as suas pessoas, bens e commercio, pelos alvaras de 6 e 7/6/1755, se estendam da mesma forma a todos os indios que habitam em todo o continente do Brasil
Naud, 1:469-420

1758 17/8 **Alvará**
Confirma o diretorio de 3/5/1757 e estende-o a todo o Brasil
Naud, 2:262-79

1759 18/5 **Direção**
Com que interinamente se devem regular os indios das novas villas e lugares erectos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas
RIHGB 46:121-71

1759 19/5 **Parecer**
Do Conselho Ultramarino da Bahia sobre os

paragraphos do Directorio para regimen dos Indios das Aldeias das Capitanias do Pará e Maranhão, approvado por Alvara Regio de 17 de agosto de 1758 e que podiam ser applicaveis aos Indios do Estado do Brazil
ABN 31:335-42

1761 25/2 **Alvará**
Que incorpora a Fazenda Real os bens dos jesuitas
IHGB/L. 285-Pasta 2:16

1764 11/10 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o salario dos indios
DH 92:75-6

1767 15/1 **Portaria**
Para que nenhu soldado q estiver de guarda nos Regimentos desta Capitania deixe passar Indio algum com carga
DI 65:148

1767 16/1 **Portaria**
Para o Director da Aldea de S. João dar os Indios da dita Aldea para a obra referida
DI 65:127

1767 16/1 **Portaria**
Para o Tenente Manoel da Silva da Praça de Santos hir dirigir a vila de Conceiçam a obra que nella mando fazer
DI 65:126-7

1767 20/6 **Portaria**
Para o Director da Aldea de Itapecerica observar o q nella se contem
DI 65:158

1767 17/7 **Ordem**
Para o Director da Aldea dos Pinheiros mandar medir as terras pertencentes à dita Aldea
DI 65:172

1767 29/7 **Ordem**
Para se medirem as terras pertencentes à Aldea de S. Miguel
DI 65:172

1769 3/10 **Oficio**
Para o Diretor da Vila de Santarem. Dando instruções sobre a forma como tratar e comerciar com as indias, e fazer os pagamentos
IHGB/L. 283, p. 10

1771 6/4 **Portaria**
Sobre a sahida de indios de suas Aldeyas
DI 33:41

1771 6/6 **Ordem (1)**
Mandando municiar aos soldados que vão conquistar os indios da Piedade
DI 33:10

1771 6/6 **Ordem (2)**
Dando izenções aos que forem combater contra os Indios, nas divisas com Minas Geraes
DI 33:11

1772 12/2 **Bando**
Para que todos os moradores desta Capitania entrem os sertoens do Tibagy e vão reduzir o Gentio daquellas campanhas, concedendo se para este fim perdão geral a todos os criminozos de quaesquer crimes
DI 33:49-50

1772 15/2 **Portaria**
Ao Escrivão da Camara de São Paulo para dar todas certidões referentes à sismaria dos Indios do Baruery
DI 33:48-9

1772 25/8 **Ordem Régia**
Para o Vice Rey do Estado do Brazil. Sobre informar na Reprezentação, que fez a Camara de Viamão, na qual pedem q se mande aldeiar os Indios Tapes, que se achão residindo naquelles Campos [...]
AN/Cód. 952-44:34

1780 22/2 **Consulta**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a representação de João Batista da Costa, capitão-mor da aldeia de São Bernabe
DH 95:88-91

1780 9/6 **Carta Circular**
Do Governador da Capitania do Pará aos Diretores das Aldeias dos Indios
IHGB/L. 283, p. 5

1788 17/10 **Consulta (1)**
Do Conselho Ultramarino. Sobre a conta que deu o capitão general da companhia de Goiás Tristão da Cunha Menezes, de haverem entrado naquela capital tres mil indios de nação Xavante
DH 95:98-102

1788 17/10 **Consulta (2)**
Do Conselho Ultramarino. Sobre o requerimento do governador da capitania de Goiás
DH 95:103-6

1792 4/5 **Ordem**
Para se recolherem imediatamente os indios da Aldeia de Baruery
DA 6:13

1798 12/5 **Carta Régia**
Sobre a civilização dos indios. Abole legislação pombalina, declara os indios vassalos livres e da outras providencias
RIHGB 19:313-25

1798 20/8 **Ordem**
Para que se faça huma vezita de Inspeção em todas as Aldeyas, e Povoaçoens de Indios [da Capitania de São Paulo] examinando os pontos, em q senão cumpre o Directorio
DA 6:24-5

1798 18/9 **Ordem**
Sobre as terras dos Indios da Aldeya de S. Miguel
DA 6:25

1799 19/12 **Ordem Régia**
Para o Vice Rey do Estado do Brazil. Sobre o requerimento do Capitão Mor Balthasar Antunes Pereira e mais Indios da Povoação da Villa Nova de São Jose d'El Rey
AN/Cód. 952-45:48

1800 7/3 **Aviso**
Ao Conde de Rezende sobre a civilização dos Indios do rio Parahiba do sul
IHGB/L. 4/M Doc. 22

ÍNDICE TEMÁTICO

Missionários/Missões (vide também Catequese, Jesuítas): 5/10/1628; 21/10/1653; 14/4/1655; 29/1/1656; 12/9/1663; 6/5/1667; 4/8/1669; 19/8/1670; 1/3/1674; 9/9/1674; 16/7/1675; 23/1/1677; 4/12/1677; 1/4/1680; 1/4/1680; 28/2/1681; 5/2/1683; 2/9/1684; 2/9/1684; 9/9/1684; 21/12/1686; 15/3/1687; 9/6/1687; 16/3/1688; 22/3/1688; 22/3/1688; 23/3/1688; 23/3/1688; 25/3/1688; 20/3/1690; 20/3/1690; 16/2/1691; 19/2/1691; 2/6/1691; 20/6/1691; 20/7/1692; 26/2/1693; 14/3/1693; 19/3/1693; 26/11/1694; 6/2/1696; 15/3/1696; 8/1/1697; 2/12/1697; 12/12/1697; 30/11/1698; 16/12/1698; 17/1/1699; 7/2/1699; 20/11/1699; 22/1/1700; 24/1/1700; 11/2/1700; 19/2/1700; 19/2/1700; 4/3/1700; 11/1/1701; 20/1/1701; 20/1/1701; 28/1/1701; 3/2/1701; 21/3/1702; 27/3/1702; 28/3/1702; 11/4/1702; 12/4/1702; 12/4/1702; 14/4/1702; 14/4/1702; 17/4/1702; 21/4/1702; 27/10/1702; 27/1/1703; 4/5/1703; 4/5/1703; 6/5/1703; 9/7/1703; 12/8/1704; 7/9/1704; 10/12/1704; 20/3/1705; 29/8/1705; 2/9/1705; 26/9/1705; 4/1706; 12/6/1706; 15/6/1706; 23/8/1706; 18/9/1706; 23/9/1706; 20/3/1708; 20/2/1709; 31/3/1709; 12/4/1709; 8/6/1709; 21/8/1709; 17/6/1710; 2/7/1710; 7/7/1710; 17/7/1710; 13/8/1710; 19/1/1711; 27/8/1712; 19/12/1712; 6/2/1713; 20/10/1714; 1/2/1715; 1/3/1715; 4/6/1715; 5/6/1715; 4/7/1716; 7/7/1716; 8/7/1716; 6/10/1716; 5/4/1717; 25/5/1718; 13/10/1718; 13/10/1718; 1719; 8/6/1720; 9/11/1720; 25/2/1722; 26/10/1722; 2/12/1722; 27/9/1729; 17/1/1730; 11/2/1730; 22/3/1730; 17/8/1730; 11/1/1731; 10/6/1733; 27/11/1733; 23/8/1738; 21/2/1744; 19/1/1749; 31/5/1751; 3/3/1755; 11/3/1755; 6/6/1755; 23/12/1755; 3/5/1757; 17/8/1758

Ofícios, aprendizado de (vide também Educação): 12/4/1702; 10/5/1734; 18/5/1759; 3/10/1769

Pacificação (vide também Descimentos, Guerra): 17/12/1548; 31/3/1560; 8/3/1588; 19/3/1605; 24/12/1654; 14/4/1655; 31/1/1658; 24/11/1686; 26/11/1687; 21/3/1688; 22/3/1688; 14/5/1689; 12/1/1690; 7/10/1690; 7/10/1691; 17/4/1692; 3/10/1692; 8/1/1693; 14/7/1693; 28/11/1693; 4/6/1694; 8/6/1694; 24/7/1694; 15/11/1694; 8/8/1695; 26/11/1695; 30/10/1696; 2/11/1696; 20/3/1697; 15/6/1706; 11/10/1707; 26/11/1716; 22/7/1717; 30/3/1726; 3/1/1727; 27/11/1750; 17/10/1788

Prisão de índios (vide também Justiça, Punição): 4/3/1700; 31/1/1703; 8/1/1705; 23/7/1705; 18/7/1719; 4/8/1719; 19/10/1720; 15/6/1731; 11/10/1731; 27/12/1741; 25/1/1743

Prisioneiros de guerra: 20/3/1570; 6/1/1574; 24/2/1587; 8/3/1588; 24/12/1654; 9/4/1655; 21/9/1657; 5/9/1658; 25/2/1660; 27/7/1671; 12/8/1671; 28/5/1672; 20/5/1674; 1/4/1680; 17/10/1680; 9/3/1690; 20/10/1690; 8/12/1690; 1/1/1691; 17/1/1691; 3/2/1691; 8/2/1691; 9/2/1691; 14/6/1691; 10/3/1695; 1/2/1696; 25/5/1696; 9/1/1697; 17/1/1697; 28/11/1697; 10/2/1699; 15/12/1700; 6/5/1703; 23/12/1705; 12/10/1707; 25/10/1707; 9/12/1707; 20/4/1708; 3/8/1710; 8/5/1713; 14/1/1715; 9/12/1715; 22/7/1717; 28/10/1717; 18/11/1718; 30/1/1719; 23/3/1719; 25/8/1719; 19/10/1720; 30/7/1721; 14/3/1722; 30/10/1724; 3/1/1727; 8/8/1730; 20/9/1732; 22/3/1734; 6/1/1742; 29/3/1752; 6/6/1755

Procurador dos Índios (vide também Administração, Justiça): 30/7/1566; 19/3/1601; 10/4/1618; 20/9/1618; 9/4/1655; 23/6/1656; 16/1/1663; 22/2/1669; 26/2/1676; 21/12/1686; 16/9/1694; 13/3/1697; 12/4/1702; 4/5/1703; 12/8/1704; 25/9/1705; 12/6/1706; 20/2/1713; 9/3/1713; 5/6/1715; 5/7/1715; 5/9/1715; 25/5/1718; 15/11/1718; 8/6/1720; 14/3/1722; 2/3/1724; 25/9/1727; 13/4/1734

Punição de índios (vide também Justiça, Prisão de índios): 31/3/1560; 28/3/1650; 6/5/1667; 20/7/1671; 12/12/1697; 12/4/1702; 9/4/1708; 9/4/1709; 27/8/1709; 7/6/1715; 7/6/1715; 5/7/1720; 20/10/1720; 24/12/1722; 18/2/1724; 22/2/1724; 28/11/1724; 6/6/1726; 28/12/1727; 15/6/1731; 17/6/1731; 1/9/1732; 10/5/1734; 18/2/1735; 29/1/1743; 3/5/1757; 17/8/1758; 6/4/1771; 12/5/1798

Rebelião ou levante indígena: 9/9/1571; 26/3/1605; 25/5/1696; 6/6/1706; 8/5/1713; 8/5/1713; 18/6/1715; 18/11/1718; 1/9/1732; 18/2/1735

Registro dos índios: 20/3/1570; 6/1/1574; 20/11/1575; 24/2/1587; 30/7/1609; 17/10/1624; 25/2/1660; 21/12/1686; 23/3/1688; 3/2/1701; 25/9/1727; 13/4/1728; 24/4/1728; 24/4/1728; 2/2/1729; 13/4/1734; 20/4/1737; 24/8/1739; 11/3/1755; 3/5/1757; 17/8/1758

Remuneração do trabalho dos índios: 24/2/1587; 11/11/1595; 26/7/1596; 23/8/1608; 30/7/1609; 8/8/1618; 14/9/1630; 12/11/1647; 17/10/1653; 14/4/1655; 12/7/1656; 31/5/1662; 21/11/1673; 7/10/1675; 31/1/1679; 30/3/1680; 26/11/1683; 11/12/1684; 21/12/1686; 6/2/1691; 20/6/1691; 20/7/1692; 27/7/1693; 17/11/1693; 15/11/1694; 7/1/1696; 30/11/1698; 1/2/1701; 3/2/1701; 11/1/1702; 27/3/1702; 28/3/1702; 12/4/1702; 17/4/1702; 27/10/1702; 16/2/1703; 9/7/1703; 23/1/1704; 20/2/1704; 13/3/1704; 11/8/1704; 7/9/1704; 4/3/1706; 18/9/1706; 10/12/1707; 12/12/1707; 5/10/1708; 10/12/1708; 21/8/1709; 21/6/1710; 4/7/1710; 9/7/1710; 17/1/1713; 7/2/1713; 25/3/1713; 19/1/1714; 20/1/1714; 24/3/1714; 27/9/1714; 20/10/1714; 23/2/1715; 31/5/1715; 1/3/1717; 23/4/1717; 4/5/1719; 15/3/1720; 8/6/1720; 14/3/1722; 11/12/1723; 18/12/1723; 18/2/1724; 23/3/1724; 2/6/1724; 16/1/1725; 10/7/1726; 10/10/1727; 12/12/1727; 28/12/1727; 9/4/1728; 13/4/1728; 15/7/1729; 12/1/1731; 27/2/1731; 12/9/1732; 10/5/1734; 29/1/1743; 31/5/1751; 18/12/1751; 29/3/1752; 25/4/1753; 2/12/1753; 11/3/1755; 6/6/1755; 18/5/1759; 19/5/1759; 11/10/1764; 3/10/1769; 12/5/1798

Resgate: 31/3/1560; 20/11/1565; 30/7/1566; 8/1566; 6/1/1574; 26/7/1596; 21/1/1603; 26/1/1603; 3/1605; 26/3/1605; 22/6/1614; 24/12/1617; 20/7/1647; 25/2/1660; 12/9/1663; 24/10/1674; 1675; 15/11/1687; 20/3/1688; 28/4/1688; 2/5/1688; 7/10/1690; 1/1/1691; 6/2/1691; 16/2/1691; 17/2/1691; 7/10/1691; 13/10/1691; 21/11/1691; 16/12/1693; 15/3/1696; 4/3/1698; 16/2/1699; 20/11/1699; 4/3/1700; 23/11/1700; 11/1/1701; 1/2/1701; 28/3/1702; 30/10/1702; 23/9/1705; 23/12/1705; 4/3/1706; 7/5/1706; 15/6/1706; 21/8/1706; 23/8/1706; 8/10/1706; 6/10/1707; 4/4/1708; 10/4/1709; 10/4/1709; 12/4/1709; 15/1/1715; 15/7/1715; 22/8/1716; 19/12/1716; 30/5/1718; 1/7/1720; 11/1/1721; 13/5/1721; 25/3/1722; 22/2/1724; 10/3/1725; 6/2/1726; 29/10/1727; 12/2/1728; 2/2/1729; 30/3/1734; 31/5/1751

Restituição de índios às aldeias: 20/11/1575; 5/5/1657; 20/3/1658; 5/5/1668; 18/9/1674; 28/9/1674; 9/11/1674; 1/4/1680; 26/8/1680; 24/4/1682; 1/8/1682; 12/8/1682; 24/1/1685; 21/12/1686; 19/11/1687; 27/8/1689; 17/2/1691; 8/1/1697; 12/12/1697; 30/11/1698; 22/1/1700; 23/11/1700; 18/1/1701; 21/4/1702; 22/4/1702; 2/6/1702; 23/1/1704; 28/11/1704; 10/1/1705; 12/1/1705; 6/3/1705; 20/3/1705; 23/7/1705; 26/9/1705; 1/3/1714; 27/9/1714; 20/10/1714; 1/6/1715; 5/6/1715; 5/7/1715; 15/9/1715; 5/4/1717; 25/10/1718; 27/7/1719; 9/10/1719; 8/10/1721; 9/10/1721; 18/3/1722; 25/8/1723; 26/8/1723; 13/1/1724; 14/11/1725; 4/4/1728; 20/7/1729; 14/3/1733; 27/5/1733; 10/5/1734; 19/1/1749; 3/5/1757; 17/8/1758; 4/5/1792

Roubo de índios das aldeias: 9/9/1571; 10/4/1618; 22/11/1684; 27/8/1689; 27/8/1689; 3/12/1692; 19/7/1693; 8/1/1697; 30/11/1698

Salários dos índios — vide Remuneração

Sesmarias (vide também Terra): 7/9/1562; 21/8/1582; 21/8/1587; 23/6/1656; 1/12/1674; 8/1/1697; 9/1/1697; 19/1/1749; 15/2/1772; 9/6/1780; 18/9/1798

Soldados nas aldeias: 4/6/1694; 5/6/1694; 8/6/1694; 27/10/1702

Terra indígena (vide também Demarcação): 1558; 7/9/1562; 8/1566; 2/5/1571; 31/10/1580; 21/8/1582; 21/8/1587; 26/7/1596; 8/7/1604; 30/7/1609; 15/8/1611; 23/6/1656; 23/9/1664; 19/8/1670; 1/12/1674; 23/1/1677; 1/4/1680; 20/6/1691; 4/6/1694; 1696; 7/9/1696; 8/1/1697; 20/3/1697; 9/12/1697; 11/2/1700; 23/11/1700; 19/1/1701; 20/1/1701; 10/4/1702; 4/5/1703; 23/1/1704; 19/8/1705; 2/9/1705; 20/2/1706; 12/6/1706; 23/9/1706; 10/4/1709; 28/2/1716; 6/10/1716; 28/4/1718; 1/9/1722; 25/1/1728; 8/7/1730; 18/3/1733; 21/8/1741; 19/1/1749; 6/6/1755; 3/5/1757; 17/8/1758; 19/5/1759; 15/2/1772; 18/9/1798; 19/12/1799

— conquistada aos índios, para brancos: 20/7/1671; 20/7/1671; 27/7/1671; 12/8/1671; 9/1/1697

Trabalho indígena (vide também Aliados, Mão-de-obra, Remuneração): 15/8/1612; 4/11/1613; 8/8/1618; 20/7/1647; 10/11/1647; 9/9/1648; 14/4/1655; 12/9/1663; 8/6/1675; 16/7/1675; 27/6/1676; 29/11/1677; 1/4/1680; 5/2/1683; 3/3/1684; 9/9/1684; 20/2/1686; 21/12/1686; 22/3/1688; 23/3/1688; 18/10/1690; 1/1/1691; 24/1/1691; 3/2/1691; 17/2/1691; 13/3/1691; 20/6/1691; 20/3/1697; 16/2/1699; 16/3/1699; 20/11/1699; 20/3/1702; 21/4/1702; 22/4/1702; 27/10/1702; 30/10/1702; 29/1/1703; 13/3/1704; 9/8/1704; 11/8/1704; 12/8/1704; 29/3/1706; 15/6/1706; 9/12/1707, 15/12/1707; 9/4/1709; 10/4/1709; 24/7/1709; 27/8/1712; 17/1/1713; 6/2/1713; 9/3/1718; 25/5/1718; 27/5/1718; 12/10/1718; 13/10/1718; 13/10/1718; 3/8/1719; 15/3/1720; 6/10/1720; 4/2/1721; 30/4/1721; 25/2/1722; 4/11/1722; 18/2/1724; 2/3/1724; 6/3/1724, 23/3/1724;

ÍNDICE POR GRUPO ÉTNICO

Os etnônimos são aqui listados tal como aparecem nos documentos, sendo agrupadas as várias grafias apenas quando os próprios documentos permitem deduzir que se trata do mesmo grupo.

ÍNDICE GEOGRÁFICO

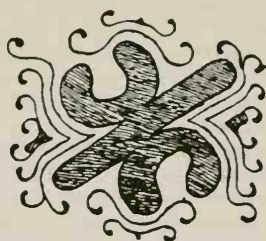
Figuram neste índice todas as localidades nominalmente citadas nos documentos diretamente afetadas pelas determinações neles contidas. Sob as entradas "Brasil, estado do" e "Maranhão e Grão-Pará, estado do" figuram apenas os documentos relativos a todos os índios de cada uma dessas duas divisões administrativas; a partir dos resumos (destinatário — ex. "Para o Governador do Estado do Maranhão"; indicações geográficas) de conteúdo dos documentos que se encontram na listagem é possível recuperar aqueles que se referem a um ou outro estado. As informações que se encontram entre parênteses são, igualmente, apenas aquelas fornecidas pelos documentos em questão. Mantém-se a(s) grafia(s) que se encontra nos documentos.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AAPB: *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*
ABN: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*
ABP: *Annaes da Bibliotheca do Pará*
AEP: *Mendonça, 1963.*
AHU: Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.
AMP: *Anais do Museu Paulista*
AN: Arquivo Nacional, Rio de Janeiro
BA: Biblioteca da Ajuda
BCED: *Boletins do CEDEAM*, Manaus
BN: Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro

BNL: Biblioteca Nacional, Lisboa
BNL/CP = Coleção Pombalina
BPE: Biblioteca Pública da Évora
CBP: *Colleção de Breves Pontificios e Leys Regias*
CPJB: Leite, 1956.
DA: *Documentos Avulsos*, Arquivo do Estado de São Paulo
DHA: *Documentos para a História do Açúçar e do Álcool*
DH: *Documentos Históricos*, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro
DI: *Documentos Interessantes*, Arq. do Estado de São Paulo
HCJB: Leite, 1937-49.
HCP: Dias, 1921-4.
HGB: Varnhagen, 1978.
IGHA: Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas.
IHGA: Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas
IHGB: Instituto Histórico e Geográfico do Brasil
MB: Leite, 1958-60.
NAUD1: Naud, 1970.
NAUD2: Naud, 1971.
Registro SP: *Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo*
RIHGB: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileito*

Para as demais fontes, remeto à bibliografia geral.

BIBLIOGRAFIA

Ab'Saber, A. N., 1977. "Espaços ocupados pela expansão dos climas secos na América do Sul, por ocasião dos períodos glaciais quaternários", *Paleoclimas*, São Paulo, 3.

____, 1980. "Razões da retomada parcial de semi-aridez holocênica, por ocasião do 'Otimum climaticum': primeiras idéias", *Inter-facies*, São José do Rio Preto, 8.

Abreu, Capistrano de, 1907. "Breves traços da historia do Brasil", in: __, *O Brasil, suas riquezas naturaes, suas industrias*, 3 vols., pp. 1-22.

____, 1914. *Ra-txa hu-ni ku-i... a língua dos Caxinauas do rio Ubuaçu, afluente do Muru, prefeitura de Tarauaca*, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger.

____, 1954. *Capítulos de história colonial, 1500-1800*, Rio de Janeiro, Briguiet.

____, 1982. *Capítulos de história colonial. Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.

Absy, M., 1979. *A palynological study of Holocene sediments in the Amazon Basin*, Ph.D. thesis, Universidade de Amsterdã.

Acioly e Silva, I., e Amaral, B., 1925. *Memória histórica da província da Bahia*, Salvador, Imprensa Oficial do Estado.

Aconteceu, 1981-5. *Aconteceu especial: povos indígenas no Brasil*, Rio de Janeiro, 6, 10, 12, 14 e 15.

Acosta, José de, 1577. "Cartas", in: *Monumenta Peruana*, Roma, Egaña, vol. II [tb. in: Pacheco, J.-F.; Cardenas, F. de, e Torres de Mendoza, L., orgs., *Colección de documentos ineditos relativos al descubrimiento, conquista [...] especialmente del de Indias*, Madri, 1ª série, vols. 1 e 2].

____, 1940 [1590]. *Historia natural y moral de las Indias*, ed. E. Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.

Acuña, Cristobal de, 1891 [1641]. *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, tomo 2, Madri (Colección de Libros que tratan de América raros o curiosos).

——, 1874 [1641]. "Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas", in: Mendes de Almeida, C., *Memórias para a história do extincto Estado do Maranhão*, Rio de Janeiro, Hildebrandt, 2:57-143.

Acuña, Cristobal de, 1941. *Descobrimento do rio das Amazonas*, trad. anot. por C. de Mello Leitão, São Paulo, Nacional (Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5ª, Brasiliana, 203).

Agostinho, Pedro, 1962. "Informes sobre a situação territorial e demográfica do Alto Xingu", in: *La situación del indigena en América del Sur*, Buenos Aires, Tierra Nuerva, pp. 355-80.

____, 1967. "Geografia e cultura no alto Xingu", *Geografia: Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, 3(12):20-31.

____, 1979. "Ensino pós-graduado, teoria e pesquisa antropológica", *Revista de Antropologia*, 22.

Aguiar, A., 1982. "Tradições e estilos na arte rupestre no Nordeste brasileiro", *Clio*, 5:91-104.

Albert, Bruce, 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est Amazonie brésilienne*, thése de doctorat, Paris, Université de Paris X-Nanterre.

____, 1989. "Yanomami 'violence': inclusive fitness or ethnographers's representation?", *Current Anthropology*, 30:637-640.

____, 1990. "On Yanomami warfare: rejoinder", *Current Anthropology*, 31:558-63.

Alden, Dauril, 1969a. "Black robes vs. white settlers: the struggle for freedom of the Indians in colonial Brazil", in: Peckham, H., e Gibson, C., orgs., *Attitudes of colonial powers towards the American Indians*, Salt Lake City, University of Utah Press.

____, 1969b. "Economic aspects of the expulsion of the Jesuits from Brazil: a preliminary report", in: Edwards, S. F., e Keith, H. H., orgs., *Conflict and continuity in Brazilian society*, Columbia, University of South Carolina.

____, 1976. "The significance of cacau production in the Amazon region during the late colonial period: an essay in comparative economic history", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 15:103-25.

____, 1983. "Indian vs. black slavery in the state of Maranhão during the 17th and 18th centuries", *Bibliotheca Americana*, 1(3):91-142.

Alden, Dauril, e Miller, Joseph, 1987. "Out of Africa: the slave trade and the transmission of smallpox to Brazil, c. 1560-1830", *Journal of Interdisciplinary History*, 18(1):195-224.

Almeida, Alfredo Wagner, 1983. *Estrutura agrária e colonização na fronteira amazônica. Relatório de pesquisa*, Belém, MPEG; Brasília, CNPq.

Almeida, Cândido Mendes de, 1870. *Codigo philippino ou ordenações e leis do reino de Portugal, recopiladas por el-rey d. Philippe I*, Rio de Janeiro, Typ. do Instituto Philomatico.

Almeida, Ceciliano A. de, 1959. *O desbravamento das selvas do rio Doce*, Rio de Janeiro, José Olympio.

Almeida, Horácio de, 1977. "Confederação dos Cariris: ou Guerra dos Bárbaros", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, pp. 316-408, jun.-set.

Almeida Prado, J. F., 1945. *A Bahia e as capitanias do centro do Brasil, história da formação da sociedade brasileira*, São Paulo, Nacional.

Altamirano, capitão, 1561. *Relación*, in: Vásquez de Espinosa, Antonio, 1948 [c. 1615], *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington, Smithsonian Institution, pp. 381-93 (Miscellaneous Collections, 108).

Altenfelder Silva, F., e B. Meggers, 1963. "Cultural development in Brasil", in: *Aboriginal cultural development in Latin America: an interpretive review*, Smithsonian Institution, pp. 119-29 (Miscellaneous Collections, 146).

Alves, J. de Alencar, e Lourenço, J. Seixas, 1981. "Métodos geofísicos aplicados à arqueologia no estado do Pará", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s., Geologia, 26:1-52.

Alves de Araújo, Manoel, 1881. *Relatorio apresentado à Assembléia Geral na segunda sessão da decima oitava legislatura pelo ministro e secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas Manoel Alves de Araujo* [1881], Rio de Janeiro.

Alvim, Marilia de M., 1963. *Diversidade entre os índios Botocudos do Leste brasileiro (século XIX) e o Homem da Lagoa Santa, Minas Gerais*, Rio de Janeiro, tese de livre-docência à cadeira de antropologia e etnologia da Faculdade de Fi-

losofia, Ciências e Letras do Estado da Guanabara.
Amadio, M., 1982. "El sistema de alianza entre los Kaudoshi", in: Amadio, M., e d'Emilio, A. Lucio, 1984, *Relaciones interétnicas y adaptación cultural*, Quito, Mundo Shuar.
____, 1985. "Los Muratos: una síntesis histórica", *Amazonia Peruana*, 6(12):117-31.
Amich, J., 1854. *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles en la montaña de los Andes*, Paris, s. ed.
____, 1975 [1854]. *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, Lima, Milla Batres.
____, 1988. *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*, reed. para a coleção Monumenta Amazonica, intr., notas, índice de Julian Heras, Iquitos, CETA.
Amorim, Paulo M. de, 1971. "Índios camponeses: os Potiguara da baía da Traição", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., 19:7-96.
____, 1975. "Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do Nordeste brasileiro", *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, 2 (Antropologia).
Amoroso, Marta Rosa, 1991. *Guerra mura no século XVIII: versos e versões, representações dos Mura no imaginário colonial*, dissertação de mestrado em antropologia social, Unicamp.
Anchieta, José de, 1988 [1554-68]. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.
Anda Aguirre, A., 1980. *El adelantado Juan de Salinas Loyola y sus governaciones de Yaguarongo y Brancamoros*, Quito, Editora Casa de la Cultura Ecuatoriana.
Anderson, Robin, 1985. "The Caboclo as revolutionary: the Cabanagem revolt, 1835-1836", in: "The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives", *Studies in Third World societies*, 32:51-88.
Andrade, Manoel Correia de, 1965. *A guerra dos Cabanos*, Rio de Janeiro, Conquista.
Andrade, Maristela de Paula. 1990. *Terra de índios, terras de uso comum e resistência camponesa*, tese de doutoramento, Departamento de Antropologia, FFLCH-USP.
Andreatta, M. D., 1968. "Notas parciais sobre pesquisas realizadas no planalto e litoral do estado do Paraná", *Pesqui. Ser. Antropol.*, 18:65-76.
Andreatta, M. D., e Menezes, M. J., 1975. "Dados parciais das pesquisas no sambaqui B de Guaraguaçu", *Revista do Museu Paulista*, 22:135-55.
Angelis, Pedro de, 1836-7. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, 6 vols.
Anônimo, 1906. *Extractos dos relatórios da presidencia da provincia do Grão Pará 1849-1852, Relatórios da presidencia da provincia do Amazonas: novamente publicados por ordem do coronel Antonio Constantino Nery*, Rio de Janeiro, Typographia do Jornal do Commercio, vol. 1, pp. 731-64.
Anônimo, 1988. "Ilustração necessária e interessante, relativa ao gentio da nação mura, habitador dos rios Madeira, Trombeta, Guatazes, Cadajazes, Purus, Mamia, Coari, Paruá e Copaca, na capitania do Rio Negro", in: Moreira Neto, Carlos, *Índios da Amazônia: da maioria à minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes, 1988, pp. 249-66.
Antilla, Raimo, 1973. *An introduction to historical and comparative linguistics*, Nova York, Macmillan.
Antunes, Clóvis, 1984. *Índios de Alagoas, documentário*, Maceió.
Aparicio, Francisco de, 1949. *Los primitivos habitantes de Entre-Ríos*, Buenos Aires.
Araújo, A. J. G.; Ferreira, L. F.; Confalonieri, U. E. C., e Chame, M., 1988. "Hookworms and the peopling of America", *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 40:226-33.
Araújo, Aguirre, 1920. *Em plena floresta*, Rio de Janeiro, Tip. Revista dos Tribunaes.
Araújo Costa, F. de, 1983. *Projeto baixo Tocantins: salvamento arqueológico na região de Tucuruí*, dissertação de mestrado em antropologia, Universidade de São Paulo.
Araújo e Amazonas, Lourenço da Silva, 1852. *Diccionário topográfico, histórico e descriptivo da comarca do Alto Amazonas*, Recife, Typografia Comercial Meira Rodrigues.
Arhem, Kaj, 1981. *Makuna social organization*, Acta Univ. Upps., Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4, Uppsala.
Arnaud, Expedito, 1971. "A ação indigenista no sul do Pará (1940-1970)", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s., Antropologia, 49(6), out.
____, 1973. *Aspectos da legislação sobre os índios do Brasil*, Belém, Museu Emílio Goeldi (Publicações Avulsas, 2).
____, 1984. "Os índios da Amazônia e a Legislação Pombalina", *DO Leitura*, Imesp, 4(44), jan.
____, 1985. "A legislação sobre os índios do Grão-Pará e Maranhão nos sécs. XVII e XVIIII", *Boletim de Pesquisa do Cedeam*, Manaus, 4(6):34-72, jan.-jun.
Arnaud, Expedito, e Alves, Ana Rita, 1974. "A extinção dos índios Karara'o (kayapo), Baixo Xingu, Pará", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s., Antropologia, 53, jun.
Assadourian, C. S., 1990. "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", in: Nadalin, S. O.; Marcílio, M. L., e Balhana, A. P., orgs., *História e população: estudos sobre a América Latina*, São Paulo, Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados, pp. 253-64.
Assis, Antero Cícero, 1875. *Relatório apresentado à Assembléa Legislativa de Goyaz pelo exmo. sr. dr. Antero Cicero de Assis, presidente da provincia em 1º de junho de 1875*, Goiás.
Atas da Câmara Municipal de São Paulo, diversos volumes, São Paulo, Prefeitura Municipal, 1914.
Atas da Câmara. Documentos Históricos do Arquivo Municipal. Salvador.
Athens, J. S., 1989. "Pumpuentsa and the Pastaza Phase in Southeastern lowland Ecuador", *Nawpa Pacha*, 24:1-29.
Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-39), 1986, fac-símiles e transcrições paleográficas, Manaus, Cedeam, Universidade do Amazonas.
Avé-Lallemant, Robert, 1860. *Reise durch Nordbrasilien in Jahre 1859*, Leipzig, 2 vols.
Azara, Félix de, 1809. *Voyages dans l'Amerique Méridionale*, Paris, Dentu, 4 vols.
Azeredo Coutinho, d. José Joaquim da Cunha de, 1808. *Concordancia das leis de Portugal e das bullas pontifícias das quaes humas permittem a escravidão dos pretos d'Africa, e outras prohibem a escravidão dos índios do Brazil*. Lisboa, na Nova Officina de João Rodrigues Neves, 21 p.
Azevedo, João Lúcio d', 1901. *Os jesuítas no Grão-Pará, suas missões e a colonização*, Lisboa, Tavares Cardosos e Irmãos.
____, 1930. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2ª ed.

Bach, Joseph, 1916. "Datos sobre los indios Terenas de Miranda", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 82:87-94.
Baena, Antonio Ladislau Monteiro, 1902. "Representação ao Conselho Geral da província do Pará sobre a especial necessidade de um novo regulamento promotor da civilização dos índios da mesma província", *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, Belém, 2:241-86.
Baldus, Herbert, 1951. "É belicoso o Xavante?", *Revista do Arquivo Municipal*, 142:125-9.
Balée, William, 1984. "The ecology of ancient Tupi warfare", in: Ferguson, Brian, org., *Warfare, culture and environment*, Nova York, Academic Press, pp. 241-65.
Banner, Horacio, 1961. "O índio Kayapó em seu acampamento", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., Antropologia, 13:1-51.
Barata, F. X. R., 1846 [1798]. "Diario da viagem a colonia hollandeza de Surinam, feita pelo porta-bandeira da setima Companhia do Regimento da

Cidade do Pará, pelos sertões e rios d'este Estado", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 48.

Barbosa, A. S., e Schmitz, P. I., 1976-7. "Um sítio páleo-índio no médio-norte de Goiás. Novas contribuições ao estudo do páleo-índio de Goiás", *Anuário de Divulgação Científica*, Goiânia, Universidade Católica de Góias, 3-4:21-9.

Barbosa, cônego Januário da Cunha, 1840. "Qual seria hoje o melhor systema de colonizar os Índios entranhados em nossos sertões...", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 2:3-18.

Barbosa, Theotonio, 1749. "Informação da aldeia dos Abacaxis (e rio Madeira), que manda o p. missionário Theotonio Barbosa ao p. provincial, anno de 1749", MS. Biblioteca de Évora.

Barléu, Gaspar, 1974. *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

Baro, Rouloux, 1979. "Relação da viagem de Rouloux Baro", in: Moreau, e Baro, R., *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos Tapuias*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, pp. 91-128.

Barros, Francisco Borges de, 1919. "Penetração das terras bahianas", *Annaes do Archivo Público e do Museu do Estado da Bahia*, 3(4-5).

____, 1919. "Confederação dos índios Gueréns", *Revista do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 10:232-5.

Barrueco, d. Sdb., 1959. *Historia de Macas*, Quito, Publicaciones del Centro Misional de Investigaciones Cientificas Salesianos.

Basabe y Urquieta, J., 1902 [1768]. "Informe sobre las provincias de Quijos, Avila, Canelos y Macas", in: Vacas-Galindo, E., *Colección de documentos sobre límites equatorianos-peruanos*, Quito, vol. 1, pp. 61-70.

Basso, Ellen, 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*, Nova York, Rinehart & Winston.

____, 1981. *Os Kalapalo: ficha informativa para o levantamento dos povos indígenas no Brasil*, São Paulo, CEDI.

____, 1985. *A musical view of the universe*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

____, 1987. *In favor of deceit*, Tucson, The University of Arizona Press.

Bates, Henry Walter, 1978 [1876]. *Um naturalista no rio Amazonas*, São Paulo, Edusp; Belo Horizonte, Itatiaia.

Beck, A. M., 1969. "O Sambaqui de Congonhas I. Relatório preliminar", *An. Inst. Antropol.*, 1:37-62.

____, 1970. "Os sambaquis do Brasil meridional. Litoral de Santa Catarina", *An. Mus. Antropol.* Florianópolis, 3(3):57-70.

Belaieff, Juan, 1978. "Los indios del Chaco paraguayo y su tierra", in: Roa Bastos, Augusto, org., *Las culturas condenadas*, México, Siglo XXI, pp. 112-35.

Belloto, Heloísa L., 1982. "Trabalho indígena, regalismo e colonização no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII", *Revista Brasileira de História*, 4:177-92.

____, 1988. "Política indigenista no Brasil colonial (1570-1757)", *Revista do IEB*, São Paulo, 29:49-60.

Beltrão, Maria da Conceição de M. C., 1966. "Quelques données nouvelles sur les sites préhistoriques de Rio Claro, état de São Paulo", Congreso Internacional de Americanistas, *Actas*, 1:445-50.

____, 1974. "Datações arqueológicas mais antigas do Brasil", *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, 46(2):211-51.

____, 1978. *Pré-história do estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

Beltrão, Maria da Conceição de M. C., et alii, 1982. "Sur l'arrivée de l'homme en Amerique: datations par thermoluminescence des sílex brûlés du site archiologique d'Alice Boer (Brésil)", *C. R. Academie des Sciences*, Paris, serie II(295):629-32.

Beltrão, Maria da Conceição de M. C.; Toth, E. M. R.; Neme, S. M. N., e Fonseca, M. P. R., 1984. "Perspectivas arqueogeológicas do Projeto Central. Nota prévia", *Clio*, 6:15-25.

Benveniste, Émile, 1973. *Indo-European language and society*, trad. E. Palmer, Coral Gables, Florida, University of Miami Press.

Beozzo, José Oscar, 1983. *Leis e regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*, São Paulo, Loyola.

Bernal, Irma, 1984. *Rebeliones indígenas en la Puna*, Buenos Aires, Busqueda-Yuchan.

Berredo, Bernardo Pereira de, 1905 [1718-48]. *Annaes históricos do estado do Maranhão*, 3ª ed., Florença, Barbera, 2 vols.

Bertoni, Moisés, 1929. "Sobre útiles de la edad de la piedra y de los Guayaki actuales", *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, 2(5):224-5.

Bessa, José Ribamar, 1983. "Combien vaut un indien en Amazonie", in *Sauve qui peut [...] l'Amazonie*, Paris, Éditions du Comité International pour la Defense de l'Amazonie.

Betendorf, João Felippe, 1910 [1693-9]. "Chronica da Missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 72(1):1-697.

Bevan, B., 1986. "A geophysical survey at Teso dos Bichos", relatório sobre trabalho de campo realizado na ilha do Marajó.

Bezerra, Marcos Otávio, 1987. *Panambi: um caso de produção de uma terra indígena Kayowá*, Rio de Janeiro, Museu Nacional.

Bezerra de Meneses, U., 1972. *Arqueologia amazônica (Santarém)*, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

Bidou, Patrice, 1986. "Le mythe: une machine à traiter l'histoire", *L'Homme*, 100, 26(4):65-89.

Biedma, M., 1922 [1685-7]. "El padre Biedma", in: Izaguirre, fr. B., *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Peru; relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921*, Lima, Talleres Tipograficas de la Penitenciaria. vol. 1, caps. 20-37.

____, 1981 [1682]. *La conquista franciscana del Alto Ucayali*, introdução e notas de A. Tibesar, Lima, Milla Batres.

____, s. d. *Arte, vocabulario y catecismo en lengua Campa*, arcebispado de Ocopa.

Bigarella, J. J., 1950-1. Contribuição ao estudo dos sambaquis no estado do Paraná, II, Regiões adjacentes à baía de Guaratuba", *Arqueol. Biol. Technol.*, 5(6):293-314.

Bigorre, François, 1913. "Quarante jours sur l'Araguaya (interieur du Bresil) da Conceição a Leopoldina (octobre-novembre, 1911)", *Les missions catholiques*, Paris, 45:475-7, 502-8, 513-5, 525-7, 537-40, 550-2, 561-3, 573-5, 585-7, 597-9, 607-10.

Black, B. J., e Armelangos, G. J., 1988. "The origin and antiquity of syphilis: paleopathological diagnosis and interpretation", *Current Anthropology*, 29:703-37.

Black, F. L., e Salzano, F. M., 1981. "Evidence for heterosis in the HLA system", *American Journal of Human Genetics*, 33:894-9.

Black, F. L.; Santos, S. E. B.; Salzano, F. M.; Callegari-Jacques, S. M.; Weimer, T. A.; Franco, M. H. L. P.; Hutz, M. H.; Rieger, T. T.; Kubo, R. R., M. A., e Pandely, J. P., 1988. "Genetic variation within the Tupi linguistic group: new data on three Amazonian tribes", *Annals of Human Biology*, 15:337-51.

Black, F. L.; Salzano, F. M.; Berman, L. L.; Gabbay, Y.; Weimer, T. A.; Franco, M. H. L. P., e Pandey, J. P., 1983. "Failure of linguistic relationships to predict genetic distances between the Waiapi and other tribes of Lower Amazonia", *American Journal of Physical Anthropology*, 60:327-35.

Blixen, O., 1986. "Armas de los Kayapo Menkronontire", *Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo*, 1(8):1-11.

Boehrer, George, 1960. "Some Brazilian proposals to the Cortes Gerais 1821-1823, on the Indian problem", *Actas do 3º Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Lisboa, vol. 2, pp. 201-9.

Boggiani, Guido, 1945. *Os Caduveo*, trad. Amadeu Amaral Junior, São Paulo, Martins (Biblioteca Histórica Brasileira, 15).

Bolian, C. E., 1975. *Archaeological excavations in the Trapecio of Amazonas, the polychrome tradition*, Ph.D. thesis, University of Illinois, Urbana.

Boman, Eric, 1908. *Antiquités de la région andine de la Republique Argentine et du désert d'Atacama*, Paris, 2 vols.

Bonilla, H., 1974. "El caucho y la economia del Oriente peruano", *Historia y Cultura*, Lima, 8:69-80.

____, 1976. *Informes de los consules británicos*, Lima, IEP, 5 vols.

Boomert, A., 1976. "Precolumbian raised fields in coastal Surinam", *Proceedings of the Sixth International Congress for the Study of the Pre-Columbian Cultures of the Lesser Antilles, Guadalupe*, Gainesville, University Presses of Florida, pp. 134-44.

____, 1980a. "The Sipaliwini archaeological complex of Surinam: a summary", *Nieuw West-Indische Gids*, 54(2):94-107.

____, 1980b. "Hertenrits: an Arauquinoid complex in Northwest Surinam (Part 1)", *Journal of Archeology and Anthropology*, 3(2):68-104.

____, 1983. "The Saladoid occupation of Wonotobo Falls, Western Surinam", *Proceedings of the Ninth International Congress for the Study of the Pre-Columbian Cultures of the Lesser Antilles*, Montreal, pp. 134-44.

Borah, Woodrow, 1964. "America as model: the demographic impact of European expansion upon the non-European world", *Actas y Memorias, XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1962, 3:379-87.

Bôrzana, Alonso, 1970. "Carta al P. Juan Sebastián, Asunción, 8/9/1594", *Monumenta Peruana V*, Roma, pp. 568-91.

Boswood, Joan, 1973. "Evidências para a inclusão do Aripaktsá no filo Macro-Jê", *Série Lingüística*, 1:67-78.

Bourdieu, Pierre, 1990. "'Le mort saisit le vif': as relações entre história reificada e história incorporada", in: —, *O poder simbólico*, Lisboa, Bertrand; Rio de Janeiro, Difel, pp. 75-106.

Boxer, Charles R., 1981 [1969]. *O império colonial português (1415-1825)*, Lisboa, Edições 70.

____, 1966. "Um regimento inédito sobre o resgate dos ameríndios no Maranhão em 1660", in: *Actas do V Colóquio Internacional dos Estudos Luso-Brasileiros*, vol. 3, Coimbra, pp. 65-70.

Brandão, Ambrósio Fernandes, 1953 [1618]. *Diálogo das grandezas do Brasil*, São Paulo, Nacional.

Brandão, Carlos Rodrigues, 1990. "Os Guarani: índios do Sul, religião, resistência e adaptação", *Estudos Avançados*, 4(10):53-90.

Brandão de Amorim, Antonio, 1928. "Lendas em Nheengatú e em portuguez", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 100(154):3-475.

Braser, T., 1975. "A basketful of Indian culture change", *National Museum of Man* (Mercury Series, 22).

Brasil, Congresso Nacional, 1914. *Annaes da Câmara dos Deputados da República dos Estados Unidos do Brasil (1911)*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, vol. 8.

Brasil, Congresso Nacional, 1963. *Coleção de leis*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, vol. 8.

Brasil, Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios, 1955. *Relatórios das atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1954*, Rio de Janeiro, Serviço de Proteção ao Índios.

Brasil, Ministério da Viação e Obras Públicas, 1907. *Relatório apresentado ao presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo ministro de Estado da Indústria, Viação e Obras Públicas, dr. Miguel Calmon du Pin e Almeida no ano de 1907*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, vol. 1.

Braudel, Fernand, 1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIII siècle*, Paris, Armand Colin, vol. 1.

Braum, João Vasco Manuel de, 1873 [1789]. "Descripção chorographica do Estado do Gram-Prá", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 36(1):269-322.

Braun, R. A., s. d. [1975]. *Population dynamics and social organization among the backwoods Panoans (Peru)*.

Brésil, 1876. "Cathéchisation", *L'Empire du Brésil à l'Exposition Universelle de 1876 à Philadelphie*, Rio de Janeiro, Typographia e Lithografia do Imperial Instituto Artístico, pp. 410-8.

Briard, F., 1986, *Viagem à província do Espírito Santo*, Vitória, Aracruz, Fundação Jônice Tristão.

British Guiana Mission Journal, 1934. Londres, British Province of the Society of Jesus, 4(21).

Brochado, Costa, 1946. "O problema da guerra justa em Portugal", *Rumo: Revista de Cultura Portuguesa*, 1:1-59.

Brochado, J. J. Proenza, 1980. *The social ecology of the Marajoara culture*, tese de mestrado em antropologia, University of Illinois, Urbana.

____, 1984. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*, Ph.D. thesis, Urbana, University of Illinois.

Brochado, J. P., e Schmitz, P. I., 1976. "Petroglifos do 'estilo de pisadas' no Rio Grande do Sul", *Estudos Ibero-Americanos*, 2(1):93-146.

Bromley, R., 1980. "The colonization of humid tropical areas in Ecuador", in: Barbura-Scazzochio, F., *Land, people and planning in contemporary Amazonia*, Cambridge, Center of Latin American Studies, pp. 174-84 (Occasional Papers, 3).

Brooks, Edwin; Fuerat, Edwin; Hemming, John, e Huxley, Francis, 1973. *Tribes Aborigines Protection Society*, Londres, C. Knight.

Brown, J. A., org., 1971. "Approaches to the social dimensions of mortuary practices", *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25.

Brown, M., 1984. *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la caretera marginal*, Lima, CAAP.

Bruning, H. H., 1928. "Reisen im Gebiet der Aguaruna", *Baessler Archiv, Beitrage zur Völker-Kunde*, Berlim, 12:46-80.

Brüzzi Alves da Silva, Alcionilio, 1977. *A civilização indígena do Uaupés*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano.

Bryan, Alan L., 1973. "Paleoenvironments and cultural diversity in late Pleistocene South America", *Quaternary Research*, 3:237-56.

____, 1977. "Resumo de arqueologia do sambaqui de Forte Marechal Luz", *Arqueol. Mus. Hist. Nat.*, Belo Horizonte, 2:9-30.

____, 1978. "The contribution of J. M. Cruxent to the study of the Paleo-Indian problem in the New World", in: Wagner, E., e Zucchi, A., orgs., *Unidad y variedad: ensayos en homenaje a J. M. Cruxent*, Caracas, Ediciones del Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, pp. 63-76.

Bryan, Alan L., e Beltrão, Maria Conceição M. C., 1978. "An early stratified sequence near Rio Claro, east central São Paulo State. Brazil", in: Bryan, Alan L., org., *Early man in America from a Circum-Pacific perspective*, Edmonton, Archaeological Research Internacional, pp. 303-5.

Bryan, Alan L.; Casamiquela, R. M.; Cruxent, J. M.; Gruhn, R., e Ochsenius, C., 1978. "An El Jobo mastodon kill at Taima-Taima, Venezuela", *Science*, 200:1275-7.

Buarque de Macedo, Manoel, 1880. *Relatório apresentado à assembléia geral na terceira sessão da decima setima legislatura pelo ministro e secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas Manoel Buarque de Macedo*, Rio de Janeiro.

Buchillet, D., e Galvão, W. "Genealogia dos messias Tukano e Arawak do Alto Rio Negro", datilogr.

Bueno, Cosme, 1951. *Geografía del Perú virreinal (siglo XVIII)*, Lima, Daniel Valcárcel.

Burger, R. L., 1984. *The prehistoric occupation of Chavín de Huantar, Peru*. Berkeley, University of California Press (Publications in Anthropology, 14).

____, 1989. Unity and heterogeneity within the Chavín Horizon, in: Keating, R., org., *Peruvian archaeology*, Nova York, Cambridge University Press, pp. 99-144.

____, e Van der Merwe, N., 1990. "Maize and the origin of highland Chavín civilization", *American Anthropologist*, 92(1):85-95.

Bush, M. B.; Piperno, D. R., e Colinvaux, P. A., 1989. "A 6000 year old history of Amazonian maize cultivation", *Nature*, 340:304-5.

CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica), 1986. *Las organizaciones nativas en la Amazonía peruana,* Lima, CAAAP.
Cabeza de Vaca, Alvar Nuñez, 1987. *Naufrágios e comentários,* trad. J. S. Santos, Porto Alegre, L&PM.
Cadogan, León, 1959. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá,* São Paulo, USP (Boletim da FFLCH, 227).
Caillavet, C., 1985. "Los grupos étnicos prehispánicos del sur del Ecuador según las fuentes etnohistóricas", in: Moreno-Yáñez, org., *Memorias del primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador,* Quito, Abya-Yala.
Calazans, José, 1952. *A santidade de Jaguaripe (ou Fernão Cabral de Ataíde e a santidade de Jaguaripe)* Salvador, Progresso.
Caldarelli, S. B., 1983. *Lições da pedra: aspectos da ocupação pré-histórica no Vale do rio Tietê,* tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
Caldas, José Antonio, 1931 [1759]. "Notícia geral de toda esta capitania da Bahia", *Revista do Instituto Geográphico e Histórico da Bahia,* Salvador, 29:3-444.
Calderón, Valentin, 1970. "Biografia de um monumento: o antigo convento de Santa Tereza da Bahia", *Estudos Baianos,* Universidade Federal da Bahia, 3.
Cameu, H., 1979. *Instrumentos musicais dos indígenas brasileiros,* Catálogo da exposição, Rio de Janeiro, Funarte.
Campbell, K. E., e D. Frailey, 1984. "Holocene flooding and species diversity in Southwestern Amazonia", *Quaternary Research,* 21:369-75.
Campos, Milton, e Santos, B. A., 1947. *Memorial dos limites de Minas Gerais,* Vitória, Imprensa Oficial do Estado.
Cardim, pe. Fernão, 1978 [1625]. *Tratado da terra e gente do Brasil,* 3ª ed., São Paulo, Nacional.
____, 1980. *Tratado da terra e gente do Brasil,* Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.
Cardoso, C. F., 1984. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará, 1750-1817,* Rio de Janeiro, Graal.
Cardoso de Oliveira, Roberto, 1964. *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões,* São Paulo, Difusão Européia do Livro.
____, 1968. *Urbanização e tribalismo,* Rio de Janeiro, Zahar.
____, 1974 [1962]. "Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil", in: —, *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena,* 2ª ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp. 127-32.
____, 1976a. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena,* 2ª ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves.
____, 1976b. *Identidade, etnia e estrutura social,* São Paulo, Pioneira.
____, 1978. *A sociologia do Brasil indígena,* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
Cardoso de Oliveira, Roberto, 1988. *A crise do indigenismo,* Campinas, Editora da Unicamp.
Cardoso de Oliveira, Roberto, e Castro Faria, L., 1971. "Interethnic contact and the study of populations", in: Salzano, F. M., org., *The ongoing evolution of Latin American populations,* Springfield, Charles Thomas, pp. 41-59.
Cardus, José, 1886. *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia: descripción del estado dellas em 1883 y 1884 con una noticia sobre los caminos y tribos salvajes, una muestra de varias lenguas, curiosidades de historia natural y un mapa para servir de ilustración por el R. P. Fr. José Cardus,* Barcelona, Librería Imaculada Concepción.
Carmichael, E., et alii, 1985. *The hidden peoples of the Amazon,* Londres, British Museum Publications Ltd.
Carneiro da Cunha, Manuela, 1973. "Logique du mythe et de l'action: le mouvement messianique Canela de 1963", *L'Homme,* 13(4):5-37.
____, 1981. "A hora do índio", "Folhetim", *Folha de S. Paulo,* 24 mai., pp.3-4.
____, 1985a. *Negros, estrangeiros,* São Paulo, Brasiliense.
____, 1985b. *Soberania e terra indígena: do descobrimento à República,* ms.
____, 1985c. "Sobre a servidão voluntária: outro discurso", *Dédalo,* São Paulo, 23:57-65 [republicado em *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade,* São Paulo, Brasiliense; Edusp, 1986, pp. 145-58].
____, 1986a. *Antropologia do Brasil,* São Paulo, Brasiliense; Edusp.
____, 1986b. "Etnicidade: da cultura residual, mas irredutível", in: —, *Antropologia do Brasil,* São Paulo, Brasiliense; Edusp, pp. 97-108.
____, 1986c. "Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio", in: —, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.* São Paulo, Brasiliense; Edusp, pp. 165-73.
____, 1986d. "Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil no século XIX", in: —, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade,* São Paulo, Brasiliense; Edusp, pp. 123-44.
____, 1989. "Introdução", *Revista de Antropologia,* São Paulo, 30-2:1-8.
____, 1990. "Imagens de índios do Brasil: o século XVI", *Revista do Instituto de Estudos Avançados,* 4(10):91-110.
____, 1993. "Introdução", in: *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação,* São Paulo, Edusp; Comissão Pró-Índio de São Paulo.
____, org., 1987. *Os direitos do índio, ensaios e documentos,* São Paulo, Brasiliense; Comissão Pró-Índio de São Paulo.
Carneiro da Cunha, Manuela, e Farage, Nádia, 1987. "Caráter da tutela dos Índios: origens e metamorfoses", in: Carneiro da Cunha, Manuela, org., *Os direitos do índio,* São Paulo, Brasiliense, pp. 103-17.
Carneiro da Cunha, Manuela, e Viveiros de Castro, Eduardo, 1985. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá", *Journal de la Societé des Americanistes,* 71:191-208.
Carneiro, Paulo Estevão de Berredo, 1972. *Mário Barbosa Carneiro; primeiro centenário de um grande servidor público. 1872-1972,* Rio de Janeiro, Departamento da Imprensa Nacional.
Carneiro, Robert. S., 1970. "A theory of the origin of the state", *Science,* 169:733-8.
____, 1957. "Subsistence and social structure: an ecological study of the Kuikuru Indians", Ph.D. diss. University of Michigan.
Carone, Edgard, 1977. *A República Velha, II, Evolução política (1889-1930),* 3ª ed., Rio de Janeiro, São Paulo, Difel.
Carrara, Sergio Luiz, 1988. *Crime e loucura: o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século,* dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, MN, PPGAS.
Carrithers, M., 1990. "Why humans have cultures", *Man,* 25:189-206.
Carvajal, Gaspar de, 1942 [1542]. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana,* transcrição cotejada dos textos de Medina (*Descubrimiento del río de las Amazonas,* Sevilha, 1894) e Oviedo (*Historia general y natural de las Indias, etc.,* Madri, 1851-5, parte III, livro XII, cap. 10), Quito (Biblioteca Amazonas, 1).
Carvajal, J. de, 1891. *Relación del descubrimiento del río Apure hasta su ingreso en el Orinoco,* León, Imprenta de la Diputación Provincial.
Carvalho, E. T., 1984. *Estudo arqueológico do Sítio Corondó-Missão 1978,* Rio de Janeiro, Instituto de Arqueologia Brasileira, Série Monografias, 2:243.
Carvalho, Ianaiá Moreira de, 1987. *O Nordeste e o regime autoritário: discurso e práticas do planejamento regional,* São Paulo, Hucitec; Sudene.
Carvalho, José F. de, 1912. "Termo da junta à respeito dos aldeamentos dos índios do rio Doce", *Revista do Arquivo Público Mineiro,* Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 17:426-35.
Carvalho, José Murilo de, 1977. "Forças Armadas na Primeira República: o poder desestabilizador", in: Fausto, Boris, *História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano, sociedades e instituições,* São Paulo, Difel, t. III, vol. 2, pp.181-234.
____, 1980. "Forças Armadas e política, 1930-1945", CPDOC-FGV, *A Revolução de 30. Seminário Internacional,* Brasília, Editora da Universidade de Brasília, pp. 109-87.
____, 1990. *A formação das almas,* São Paulo, Companhia das Letras.
Carvalho, Maria R. G. de, 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico,* Salvador, Bahia, mimeogr.

Carvalho, Maria R. G. de, 1984. "A identidade dos povos do Nordeste", *Anuario Antropologico*, Fortaleza, UFC; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 169-88.
____, 1988. "Os povos indígenas do Nordeste: território e identidade étnica", *Revista de Cultura*, Salvador, Fundação Cultural do Estado, 1(1).
Carvalho, Silvia M. S., 1983. "A cerâmica e os rituais antropofágicos", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 26:39-52.
Casal, Manuel Ayres do, 1945. *Corografia brasilica*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Martins.
Casement, R., 1985 [1912]. *Putumayo, caucho y sangre: relación al parlamento inglés*, Quito, Abya-Yala.
Castellanos, J. de, 1955. *Obras de Juan de Castellanos*, Bogotá, ABC, 4 vols.
Castello Blanco, J. M., 1950. "Caminhos do Acre: o gentio acreano", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 196:74-225, 207:3-83.
Castelnau, Francis conde de, 1850-9. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima et de Lima au Pará*, Paris, Bertrand, 6 vols.
____, 1949 [1850]. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud* [...] *pendant les annes 1843 a 1847* [trad. bras. Olivério M. de Oliveira Pinto, *Expedição às regiões centrais da América do Sul*, São Paulo, Nacional (Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5; Brasiliana, 266-6a)].
Castro, Jeanne B. de, e Oliveira, Zuleika, 1975. "Repertório da legislação indianista do Brasil, numa análise quantitativa", *Anais do VII Simpósio Nacional dos Professores de História, A Cidade e a História*, São Paulo, 3:1427-56.
Castrucci di Vernazza, M., 1849. *Viaje practicado desde Callao hasta las misiones de las dos tribus de infieles Zaparos y Jivaros*, Lima.
Cavalcanti, José Bezerra, 1912. "Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais: exposição apresentada ao sr. dr. ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, pelo engenheiro José Bezerra Cavalcanti, diretor interino", in: Brasil, MAIC, *Relatório apresentado ao presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, dr. Pedro de Toledo no ano de 1911*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, vol. 2.
CDII. *Colección de documentos ineditos relativos al descubrimiento, conquista* [...] *especialmente del de Indias*, Madri, 1ª série, orgs. J.-F. Pacheco, F. de Cardenas e L. Torres de Mendoza, 42 vols. 1864-84; 2ª série, Real Academia de Historia, 25 vols., 1885-1932.
CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e Museu Nacional, UFRJ, 1987. *Terras indígenas no Brasil*.
César, José Vicente, 1985. "Situação legal do índio durante o período colonial", *America Indigena*, México, 45:391-426.
Cevallos, P. de, 1948 [1790]. "Entrada a Canelos y montes de Copataza", in: Rumazo-Gonzales, J., 1948. *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito*, Madri, Afrodisio Aguado, vol. 8, pp. 91-121.
____, s. d. "Expediente sobre la reduccion de los indios infieles de la mision de Canelos", in: Rumazo-Costales, A. y P., 1978, *La nación Shuar: documentación etno-historica*, Sucua, Mundo Shuar, serie E.
Chagnon, N. A., 1988. "Life histories, blood revenge and warfare in a tribal population", *Science*, 239:985-92.
____, 1990. "On Yanomamo violence: reply to Albert", *Current Anthropology*, 31:49-53.
Chaim, Marivone Matos, 1974. *Os aldeamentos indígenas na capitania de Goiás: sua importância na política de povoamento (1749-1811)*, Goiânia, Oriente.
____, 1983. *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)*, 2ª ed., São Paulo, Nobel; Pró-Memória, Instituto Nacional do Livro.
Chantre-Herrera, José, 1901 [c. 1767]. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesus en el Marañon español (1637-1767)*, Madri, Avrial.
Chaumeil, J. P., 1984. "Organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne", *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 70:193-8.
____, 1990. "Pratiques politiques en Amazonie péruvienne", *Problèmes d'Amérique Latine*, 96:93-110, 2º trim.
Chaumeil, J. P., e Chaumeil-Fraysse, J., 1981. "La Canela y El Dorado: les indigènes du Haut Napo et du Haut Amazone au XVI siècle", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 10(3-4): 55-85.
Chaunu, Pierre, 1964. "La population de l'Amérique indienne (nouvelles recherches)", *Revue Historique*, 232:111-8.
____, 1969. *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes (XVI siècle)*, Paris, PUF (Nouvelle Clio, l'historie et ses problèmes).
Chavarría Mendoza, M. C., 1983. *Bibliografía pano-tacana*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Documento de trabajo, 47).
Chernela, Janet, 1988. "Righting history in the Northwest Amazon: myth, structure and history in an Arapaco narrative", in: Hill, J. D., org., *Rethinking history and myth*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 35-49.
Chiavenato, José J., 1979. *A Guerra do Chaco: leia-se petróleo*, São Paulo, Brasiliense.
____, 1984. *Cabanagem: o povo no poder*, São Paulo, Brasiliense.
____, 1987. *Genocídio americano: a guerra do Paraguai*, São Paulo, Brasiliense.
Chirif, Alberto, 1983. "El colonialismo interno en un país colonizado: el caso de la Amazonía peruana", in: —, org., *Saqueo amazonico*, Iquitos, CETA.
Chirif, Alberto, 1985. "25 años de política de desarollo rural en la Amazonía peruana y sus repercusiones en las sociedades indígenas de la región", in: Gasché, J., e Arroyo, J. M., orgs., *Balances amazónicos: enfoques antropológicos*, Lima, CIAAP-UNAP, pp. 171-223.
____, org., 1979. *Etnicidad y ecología*, Lima, CIPA Ediciones.
Chirif, Alberto, e Mora, C., 1977. *Atlas de las comunidades nativas*, Lima, SINAMOS.
Clarck, G. A.; Kelley, M. A.; Grange, J. M., e Hill, M. C., 1987. "The evolution of microbacterial disease in human populations: a reevaluation", *Current Anthropology*, 28:45-62.
Clastres, Hélène, 1975. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil.
____, 1978. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*, trad. Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Brasiliense.
Clastres, Pierre, 1978. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*, trad. Théo Santiago, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
____, 1982. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*, São Paulo, Brasiliense.
____, 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*, trad. Nícia Adan Bonatti, Campinas, Papirus.
Clementi, C., 1922. "Colonization in British Guiana", *United Empire*, The Royal Colonial Institute, n. s., XIII:433-53.
Clifford, J., 1988. "On collecting art and culture", in: —, *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art*, Cambridge, Harvard University Press.
Coelho de Almeida, Thomaz José, 1877. *Relatório apresentado à assembléa geral legislativa na primeira sessão da decima sexta legislatura pelo ministro e secretario de estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas Thomaz José Coelho de Almeida*, Rio de Janeiro.
Cohen, M. N., e Armelagos, G., orgs. 1984. *Paleopathology and the origins of agriculture*, Nova York, Academic Press.
Coimbra Jr., C. E. A., 1988. "Human settlements, demographic pattern, and epidemiology in Lowland Amazonia: the case of Chagas's disease", *American Anthropologist*, 90:82-97.
Colin-Delavaud, A., 1977. "Le tigre peuplement et système de culture", in: *Amazonies nouvelles: organisation de l'espace rural*, Travaux et Memoires de l'IHAL, 30:59-103.
____, org., 1986. *Atlas del Ecuador*, Quito, Instituto Nacional Geografico.
Colini, G. A., 1884. "Gli indiani dell'Alto Amazoni", *Bolletino della Società Geografica Italiana*, 9:528-55, 708-17.
____, 1885. "La provincia delle Amazoni", *Bolletino della Società Geografica Italiana*, 22:136-41, 193-204.
Collecção de breves pontificios e leys regias, que forão expedidos, e publicados, desde o anno de 1741, sobre a liberdade das

pessoas, bens e commercio dos Índios do Brasil, etc. Impressa na Secretaria de Estado por Ordem de S. M., 1760.

Colson, A. B., 1986. "The spatial components in the political structure of the Carib speakers of Guiana highlands: Kapon and Pemon", *Antropologica*, Caracas, Fundación La Salle, 59-62[1983-84]: 73-124.

Comas, J., 1966. *Manual de Antropologia Física*, México, DF, Universidad Nacional Autonoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Comas, J.; Castillo, H., e Méndez, B., 1971. *Biología humana y/o antropología física (Resultados de una encuesta)*, México, DF, Universidad Nacional Autonoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Combes, I., e Saignes, T., 1991. *Alter ego: naissance l'identité chiriguano*, Paris, Cahiers de l'Homme.

Compte, F. M., 1885. *Varones ilustres de la orden serafica en el Ecuador desde la fundación de Quito hasta nuestros dias*, Quito, 2 vols.

Confalonieri, U. E. C.; Ferreira, L. F., e Araújo, A., 1991. "Intestinal helminths in lowland South American Indians: some evolutionary interpretations", *Human Biology*, 63:863-73.

Copper, Vilma, 1986. "Armas, bases para uma classificação", in: Ribeiro, Berta, *Suma etnológica*, Petrópolis, Vozes; São Paulo, FINEP.

Cornejo, M., e Osma, F. de, 1905-6. *Arbitraje de limites entre el Peru y el Ecuador*, Madri, Imprenta de los Hijos de M. G. Hernandez, 7 vols.

Corrado, Alejandro, 1884. *El Colegio Franciscano de Tarija y sus missiones: noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo colegio*, Quaracchi.

Correa, Mariza, 1987. *História da antropologia no Brasil (1930-1960), testemunhos*, São Paulo, Vértice; Revista dos Tribunais; Campinas, Edunicamp.

Correia, C. G., 1965. *Estátuas de cerâmica na cultura Santarém*, Belém, Museu Emílio Goeldi (Publicações Avulsas, 4).

Cortesão, Jaime, 1956. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri*, Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores, Instituto Rio Branco.

____, 1958. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, Rio de Janeiro, MEC.

Cortesão, Jaime, org., 1951. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (Manuscritos da Coleção De Angelis vol. I)*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

____, org., 1951-70. *Manuscritos da coleção De Angelis*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 7 vols.

____, 1949. *A lição do Brasil*, Lisboa, s.ed.

Costa, M. H. F., 1988. *O mundo dos Meinaku e suas representações visuais*, Brasília, UnB/CNP; Rio de Janeiro, UFRJ.

Costa, Moacir Lobo da, 1951. "O selvagem na história do direito nacional", *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 151:53-60.

Costales, A. y P., 1977a. *La nación Shuar: documentación etno-histórica*, Sucua, Mundo Shuar serie E, 1A e 1B.

____, 1977b. *La nación Shuar: investigación etno-historica de los Jivaro*, Sucua, Mundo Shuar, E. 1a.

____, 1977c. *La nación Shuar: relaciones geográficas de la presidencia de Quito (1776-1815)*, Sucua, Mundo Shuar, serie E, 1C.

____, 1978. *La nación Shuar: documentación etno-histórica*, Sucua, Mundo Shuar, serie E, 1D.

Cotrim Soares, Antônio, 1968. *Relatório de viagem ao Kayapó-Makranoty (apresentado ao serviço pela Proteção aos Índios)*, ms.

____. 1970. *Relatório ao coordenador da base Kararaô, cel. Pedro da Silva Rondon, Altamira, Pará, 6 de dezembro de 1970*, São Paulo, Arquivo do CEDI.

Coudreau, Henri Anatole, 1887. *La France Équinoxiale: voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*, Paris, Challamel.

____, 1887. "Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombetta", *Bulletin de la Sociéte Normande de Géographie*, 9:189-211, 261-311, 325-58; 10:63-89.

____, 1896. *Voyage au Xingu*, Paris.

____, 1897. *Voyage au Tocantins-Araguaia*, Paris.

____, 1898. *Voyage au Itaboca et a l'Itacayuns*.

____, 1977. *Viagem ao Tapajós*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

Couto, Domingos Loreto, 1904 [1757]. "Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco", *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 24-5:1-566.

Couto de Magalhães, José Vieira, 1957 [1863]. *Viagem ao Araguaia*, 6ª ed., São Paulo, Nacional (Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5, Brasiliana, 280) [1ª ed., *Primeira viagem ao Araguaya*, 1863].

____, 1975 [1876]. *O selvagem*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

Cowell, Adrian, 1961. *The heart of the forest*, Nova York, Knopf.

Cruxent, J. M., 1952. "A preliminary account of the causeways in the State of Barinas", in: Tax, Sol, org., *Indian tribes of aboriginal America*, Chicago, University of Chicago Press.

____, 1966. "Apuntes sobre las calzadas de Barinas, Venezuela", *Boletín Informativo*, Departamento de Antropología del IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), 4:10-24.

Cruxent, J. M., e Rouse, I., 1958-9. *An archaeological chronology of Venezuela*, Washington, 2 vols. (Pan American Union Social Science Monographs, 6).

Cruz, Laureano de la, 1653. *Nuevo descubrimiento del rio de Marañon llamado de las Amazonas, hecho por la religión de San Francisco, año de 1651*, in: Compte, Francisco, *Varones ilustres de la Orden Serafica en el Ecuador*, 2ª ed., Quito, 1885, vol. I, pp. 144-205 [3ª ed., Madri, La Irradiación, 1900].

Cubas, Brás, 1902. "Descobrimento e desbravamento do território de Minas Gerais", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 7:549-94.

D'Abbeville, Claude, 1975 [1614]. *História da Missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, tradução de Sérgio Milliet, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

____, 1857. "Reflexões sobre o systema de defesa que se deve adoptar na fronteira do Paraguay, em consequência da revolta e dos insultos praticados ultimamente pela nação dos indios Guaicurus ou cavaleiros", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 20:360-5, 3º trim.

D'Alincourt, Luiz, 1866. "Memórias sobre o reconhecimento da foz e porto do rio Doce", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, L. Garnier, 30:115-58.

D'Almeida Barbosa, H., 1867. "As villas de Caravellas, Viçosa, Porto Alegre do Mucury e os rios Mucury e Peruhipe", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tip. João Ignácio da Silva, 8:425-53.

D'Ans, A.-M., 1973. "Reclassificación de las lenguas Pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la Amazonía peruana", *Revista del Museo Nacional*, 39:349-70.

____, 1982. *L'Amazonie péruvienne indigène*, Paris, Payot.

D'Évreux, Yves, 1985. *Voyage au Nord du Brésil: fait en 1613 et 1614*, Paris, Payot.

D'Orbigny, Alcides, 1835-47. *Voyage dans l'Amerique Méridionale*, Paris, Bertrand, 10 vols.

Da Matta, Roberto, 1970, "Mito e antimito entre os Timbira", in: Laraia, R., org., *Mito e linguagem social*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 77-106.

Dal Poz, João, 1991. *No país dos Cinta-Larga*, dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo.

Damaso, pe. Alfredo P., 1931. *O Serviço de Proteção aos Índios e a tribu dos indios Carnijós*, Rio de Janeiro, SPI.

Damy, S., e Hartmann, T., 1986. "As coleções etnográficas do Museu Paulista: composição e história", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, USP, n.s., 31:217-75.

Daniel, João, 1840-1. "Thesouro descoberto no máximo rio Amazonas" (2ª parte), *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1(2):328-47, 447-500; 1(3):39-52, 158-83, 282-97, 422-41.

____, 1976. "Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas", 2ª ed., separata dos *Anais da Biblioteca Nacional*, 95(1):1-437, 95(2):1-440.

Dantas, Beatriz G., 1986. "Do frade ao fazendeiro: estudo de caso sobre a missão de Pacatuba (SE) no século XIX", *Anais da XV Reunião de Antropologia*, Curitiba, p. 60.

Dantas, Beatriz G., e Dallari, D. de Abreu, 1980. *Terra dos índios Xocó*, São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Davidoff, Carlos, 1982. *Bandeirantismo: verso e reverso*, São Paulo, Brasiliense.

Davis, Irvine, 1966. "Comparative Jê phonology", *Estudos Lingüísticos*, 1(2):10-25.

____, 1968. "Some Macro-Jê relationships", *International Journal of American Linguistics*, 34(1):42-7 [reimpresso em Klein, H. E. M., e Stark, L. R., orgs., *South American Indian languages: retrospect and prospect*, Austin, University of Texas Press, 1985].

Davis, Shelton, 1978. *Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar.

De Marquet, Sonia de A., 1982. *Krenak: breve história*, 9/7/1982, datilogr.

Dean, Warren, 1984. "Indigenous populations of the São Paulo–Rio de Janeiro coast: trade, aldeamento, slavery and extinction", *Revista de História*, 117:3-26.

DeBoer, W., e Raymond, J. Scott, 1987. "Roots revisited: the origins of the Shiphibo art style", *Jornal of Latin American Lore*, XIII(1):115-32.

Debret, Jean-Baptiste, 1940 [1834-9]. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Martins; Edusp, 2 vols.

Deller, J. P., 1981. *Genèse de l'espace équatorien: essai sur le territoire et la formación de l'État nacional*, Paris, IFEA, ed. ADPF (col. Recherches sur les grandes civilisations).

Denevan, William M., 1966. *An aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos de Bolivia*. Berkeley, University of California Press (Ibero-Americana, 48).

____, 1970. "The aboriginal population of Western Amazonia in relation to habitat and subsistence", *Revista Geográfica*, Rio de Janeiro, 72:61-86.

____, 1971. "Campa subsistence in the Pajonal, Eastern Peru", *Geographical Review*, 61:496-518 [também publicado em *Actas del 39º Congreso Internacional de los Americanistas*, Lima (1970), vol. 4, pp. 5-27, 1972.

____, 1976. "The aboriginal population of Amazonia", in: —, org., *The native population of the Americas in 1492*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 205-35.

____, 1979. "Los padrones de subsistencia de los Campa del Gran Pajonal", in: Chirif, A., org., 1979, *Etnicidad y ecología*, Lima, CIPA Ediciones, pp. 85-110.

____, 1980. "La población aborigen de la Amazonía en 1492", *Amazonía peruana*, 3(5).

Denevan, William M., e Zucchi, A., 1978. "Ridged field excavations in the central Orinoco Llanos", in: Browman, D. L., org., *Advances in Andean archaeology*, Haia, Mouton, pp. 235-46.

Derby, O. A., 1879. "The artificial mounds of the Island of Marajó", *American Naturalist*, 13.

Descola, Philippe, 1981. "From scattered to nucleated settlement: a process of socioeconomic change among the Achuar", in: Shitten Jr., N., org., *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 614-46.

____, 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

____, 1988. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique", *Revue Française de Science Politique*, 38(5).

Dias, Carlos Malheiro, org., 1921-4. *História da colonização portuguesa no Brasil*, Porto, s. ed.

Dias, J. O., e Carvalho, L., 1980. "A pré-história da serra Fluminense e a utilização das grutas do estado do Rio de Janeiro", *Pesquisas*, São Leopoldo, 31:43-86.

Dias, J. S. da Silva, 1982. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, Presença.

Dias, O. F., 1976-7. "Evolução da cultura em Minas Gerais e no Rio de Janeiro", *Anuário de Divulgação Científica*, 3-4:110-30.

____, 1981a. "Pesquisas arqueológicas no sudeste brasileiro", *Bol. Inst. Arqueol. Brasil*, série especial, 2:2-21.

____, 1981b. "O páleo-índio em Minas Gerais", in: Schmitz, P. I.; Barbosa, A. S., e Ribeiro, M. B., orgs., *Temas de arqueologia brasileira, 1: Páleo-índio, Anuário de Divulgação Científica*, pp. 51-4.

____, 1981c. "Minas Gerais", in: Schmitz, P. I.; Barbosa, A. S., e Ribeiro, M. B., orgs., *Temas da arqueologia brasileira, 2: arcaico do interior, Anuário de Divulgação Científica*, pp. 25-31.

Dias, O. F., e Carvalho, E. T., 1983. "Um possível foco de domesticação de plantas no estado do Rio de Janeiro-RJ-JC-64", *Bol. Inst. Arqueol. Brasil.*, série Ensaios, 1.

Dias Filho, Antonio Jonas, 1990. *O outro aprendizado: a história do presídio entre os Krenak*, Salvador, datilogr.

Díaz Martínez, Noemia, 1985. "La migration Mbya, Guarani", *Dédalo*, 24:147-69.

Dillehay, R. D., 1991. "The great debate on the first Americans", *Anthropology Today*, 7(4):12-3.

Diniz, Edson Soares, 1962. "Os Kayapó-Gorotira", *Boletim do Museu Emílio Goeldi*, Belém, n. s., 18.

Dobrizhoffer, Martin, 1822. *An account of the Abipones*, Londres, 3 vols.

Dobyns, Henry F., 1966. "Estimating aboriginal American population: an appraisal of techniques with a new hemispheric estimate", *Current Anthropology*, 7:395-416.

Documentos avulsos de interesse para a história e costumes de São Paulo, Arquivo do Estado de São Paulo, vol. 6 (1955).

Documentos históricos, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1928-55, 110 vols.

Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo, São Paulo, Arquivo do Estado, 1894-1968.

Documentos para a história do açúcar, vol. I, *Legislação*, Rio de Janeiro, IAA/Serviço Especial de Documentação Histórica, 1954.

"Documentos relativos a Mem de Sá, governador geral do Brasil", *Anais da Biblioteca Nacional*, 27:127-280 (1905).

Dole, Gertrude, 1960-1. "A preliminay consideration of the prehistory of the Upper Xingu basin", *Revista do Museu Paulista*, n. s., 13:399-423.

____, 1984. "Some aspects of structure in Kuikuru society", *Antropologica*, 59-62:309-29.

Doles, Dalísia Elizabeth Martins, 1973. *As comunicações fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX*, Goiânia, Oriente.

Dominguez, V. R., 1986. "The marketing of heritage", *American Ethnologist*, Washington, 13(3):543-55.

Dorta, S. Pariko, 1981. *Etnografia de um artefato plumário*, São Paulo, FAPESP; USP (Col. Museu Paulista, Etnologia, 4).

Dorta, S., e Van Velthem, L., orgs., 1980. *Arte plumária do Brasil*, Catálogo, Brasília.

Dougherty, B., e Calandra H. A., 1981-2. "Excavaciones arqueológicas en La Loma Alta de Casarabe, Llanos de Moxos, Departamento del Beni, Bolivia", *Relaciones de la Sociedade Argentina de Antropología*, n. s., 14(2):9-48.

Drennan, Robert D., e Uribe, Carlos A., orgs., 1987. *Chiefdoms in the Americas*, Nova York, University Press of America.

Dreyfus, Simone, 1963. *Les Kayapo du Nord, état du Pará-Brasil; contribution a l'étude des indiens Ge*. Paris; Haia, Mouton.

____, 1983-4. "Historical and political anthropological inter-connections: the multi-linguistic indigenous polity of the 'Carib' islands and mainland coast from the 16th to the 18th century", *Antropologica*, 59-62:39-55.

Drummond, L., 1977. "On being Carib", in: E. Basso, org., "Carib-speaking Indians: culture, society and language", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, Tucson, University of Arizona, 28:76-88.

Drumond, C., 1950. "A carta de Diogo Nunes e a migração dos Tupi-Guaranis para o Peru", *Revista de História*, São Paulo, 1(1):95-102.

DuPouy, W., 1956. "Dos piezas de tipo Paleolítico de la Gran Sabana, Venezuela", *Boletín del Museo de Ciencias Naturales*, Caracas, 2-3(1-4):95-102.

____, 1960. "Tres puntas líticas de tipo Paleo-Indio de la Paragua, Estado

Bolívar, Venezuela", *Boletín del Museu de Ciencias Naturales*, 6-7(1-4):7-14.

Durbin, Marshall, 1977. "A survey of the Carib language family", in: Basso, Ellen, org., *Carib speaking Indians: culture, society and language*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 23-38 (Anthropological Papers of the University of Arizona, 28).

____, 1985. "A survey of the Carib language family", in: Klein, H. E. M., e Stark, L. R., orgs., *South American Indian languages: retrospect and prospect*, Austin, University of Texas Press, pp. 325-70.

Duroure, Jean, e Carletti, Ernest, 1936. *Sur le fleuve de la mort*, Paris, Emmanuel Vitte.

Easby, E., 1952. *The Pre-Conquest of Santarém*, tese de mestrado, Columbia University.

Edelweiss, Frederico, 1971. "Curt Nimuendaju na Bahia", *Universitas*, Salvador, 8-9:277-80.

Eden, M. J.; Bray, W.; Herrera, L., e McEwan, C., 1984. "Terra Preta soils and their archaeological context in the Caquetá basin of Southeast Colombia", *American Antiquity*, 49(1):125-40.

Egler, Walter A., 1962. "A zona pioneira ao norte do rio Doce", *Boletim Geográfico do Instituto de Geografia e Estatística*, Rio de Janeiro, Editora do IBGE, 167:147-80.

Ehrenreich, Paul, 1981. "Beitrage zur Volkerkunde Brasiliens", *Veroffentlinchungen zur dem Königlichen Museum fur Volkerkunde*, Berlim, 2(1-2):1-80 [trad. bras. Egon Schaden, "Contribuição para a etnologia do Brasil", *Revista do Museu Paulista*, n. s., 2:17-135].

____, 1892. "Die Einteilung und Verbreitung der Volkerstamme Brasiliens nach dem gagenwartigen Strande unserer Kentnisse", *Petermanns Mitteilungen*, 37:81-9, 114-24, Gotha [trad. bras., "Divisão e distribuição das tribos do Brasil segundo o estado atual dos nossos conhecimentos", *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, 8(1):31:55].

____, 1894. "Die Sprache der Cayapo (Goyaz), Materialen zur sprachenkunde Brasiliens, part II", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, 25:115-37.

Eidt, R. C., 1984. *Advances in abandoned settlement analysis: Application to prehistoric anthrosols in Colombia, South America*, Milwaukee, University of Wisconsin, Center for Latin America.

Ellis Júnior, Alfredo, 1936. *O bandeirismo paulista e o recuo do meridiano*, São Paulo, Nacional.

____, Alfredo, 1944. *Capítulos da história social de São Paulo*, São Paulo, Nacional.

____, 1976. *Os primeiros troncos paulistas*, 2ª ed., São Paulo, Nacional.

Emmerich, Charlotte, 1984. "A língua de contato no alto Xingu. Origem, forma e função", tese de doutorado, Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, UFRJ.

Emmerich, Charlotte, e Monserrat, R., 1975. "Sobre os Aimorés, Gren e Botocudo: notas lingüísticas", *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, Editora do Minter, 3:1-45.

Emperaire, J., e Laming, A., 1956. "Les sambaquis de la côte méridionale du Brésil (Campagnes de fouilles 1954-1956)", *J. Soc. Am.*, 45:5-165.

Engracia, pe. Júlio, 1904. "Adendo às ephemérides mineiras", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 9:89-174.

Ennes, Ernesto, 1938. *As Guerras dos Palmares*, São Paulo, Nacional.

Erickson, C., 1980. "Sistemas agricolas prehispanicos en los Llanos de Mojos", *América Indígena*, 40(4):731-55.

Erikson, Ph., 1990. *Les Matis d'Amazonie; parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*, thése de doctorat, Paris, Université de Paris X-Nanterre.

____, 1991. "Amazônia: o ritual dos índios matis", *Horizonte Geográfico*, IV (16):12-24.

____, no prelo (a). "Los Mayoruna", *Guia etnografico de la Amazonía peruana*, Iquitos, Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana; Instituto Francés de Estudos Andinos.

____, no prelo (b). "A onomástica matis é amazônica?", in: Viveiros de Castro, E., e Carneiro da Cunha, M., orgs., *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo, NHII-USP/FAPESP.

____, no prelo (c). "Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre a auto-representação matis", in: Albert, B., e Ramos, A., orgs., *Imagens do branco na história indígena: simbólica do contato e resistência cultural no Norte da Amazônica*, Brasília, ORSTOM-UnB.

Escobar y Mendoza, F., 1906 [1769]. "Breve noticia de las misiones de los Maynes", in: Cornejo, M., e Osma, F. de, *Arbitraje de limites entre el Perú y el Ecuador*, Madri, Imprenta de los Hijos de M.G. Hernandez, vol. 5.

Espinosa, L., 1935. *Los Tupi del oriente peruano*, Madri, Public. de la Expedición Iglesias.

Espinoza Soriano, W., 1973. *La destrucción del imperio de los Incas*, Lima, Retablo de Papel.

Espírito Santo, Marco, 1981. *Relatório de viagem*, Recife, datilogr.

Esterci, Neide, 1972. *O mito da democracia no país das bandeiras*, dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, MN/PPGAS.

Estigarribia, Antonio, 1913. *Relatório apresentado ao chefe da 2ª secção do Serviço de Proteção aos Índios*, 3/2/1913, datilogr.

____, 1934. "Trecho de um relatório apresentado pelo inspetor Antonio Estigarribia à diretoria do Serviço de Proteção aos Índios relativamente aos índios do rio Doce", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, Vitória, Imprensa Oficial do Estado, 7:20-53.

Evans, C., e Meggers, B., 1960. "Archeological investigations in British Guiana", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, Washington, Smithsonian Institution, 177.

____, 1968. "Archeological investigations on the rio Napo, Eastern Ecuador", *Smithsonian Contributions to Anthropology*, Washington, Smithsonian Institution, 6.

Ewbank, Thomas, 1850. *Life in Brazil*, Filadélfia.

Expilly, Charles, 1977. *Mulheres e costumes no Brasil*, São Paulo, Nacional; Brasília, INL.

Fairbridge, R. W., 1976. "Shellfish-eating preceramic Indians in coastal Brazil; Radiocarbon dating of shell middens discloses a relationship with Holocene sea level oscillation", *Science*, 191:353-8.

Falesi, I. C., 1974. "Soils of the Brazilian Amazon", in: Wagley, C., org., *Man in the Amazon*, Gainesville, University Presses of Florida, pp. 201-29.

Farabee, W. C., 1918. *The Central Arawaks*, Filadélfia, University of Pennsylvania, The University Museum Anthropological (Publications, 9).

Farage, Nádia, 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, São Paulo, Anpocs; Paz e Terra.

Faria, Luiz de Castro, 1952. "Pesquisas de antropologia física no Brasil", *Boletim do Museu Nacional*, 13:1-106.

____, 1988. "Introdução", in: CPDoc-FGV, *Inventário analítico do Arquivo do Conselho de Fiscalização de Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*, Rio de Janeiro, CPDoc-FGV.

Farias, Agenor, 1990. *Fluxos sociais xerente: organizacão social e dinâmica das relações entre aldeias*, dissertação de mestrado em antropologia social, FFLCH-USP.

Faulhaber, P., 1987. *Entrosando: questões indígenas em Tefé*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Fausto, Carlos, 1991a. *Os Parakaña: dravidianato e casamento avuncular na Amazônia*, tese de mestrado, Rio de Janeiro, UFRJ, MN/PPGAS.

____, 1991b. "Da materialidade da escassez à vingança imaterial", ms.

Favre, H., 1982. "Capitalisme et ethnicité: la politique indigéniste au Pérou", in: Morin, F., org., *Indianité ethnocide indigénisme*, Toulouse, GRAL, Éditions du CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), pp. 79-91.

Federación de Centros Shuar, 1972. *La Federación de Centros Shuar: soluciones nuevas*, Scua.

Fenton, W. 1974. "The advancement of material culture studies in modern anthropological research", *The human mirror: material and spatial images of*

man, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Fernandes, Florestan, 1963. *A organização social dos Tupinambás*, São Paulo, Difel.

____, 1970. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, 2ª ed., São Paulo, Pioneira; Edusp.

____, 1975. "Os Tupi e a reação tribal à conquista", in: —, *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Petrópolis, Vozes.

____, 1989. *A organização social dos Tupinamba*, São Paulo, Hucitec; Brasília, Editora da UnB.

Fernandes de Souza, A., 1870 [1848]. "Noticias geographicas da Capitania do Rio Negro no grande Rio Amazonas". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 10:411-504.

Fernández Distel, A. A., 1975. "Restos vegetales de etapa arcaica en yacimientos del NO de la República Argentina", *Etnia*, Olavarria, 22.

Ferreira, Alexandre Rodrigues, "Relação circunstanciada do rio Madeira e seu territorio, desde a sua foz, athé a sua primeira cachoeira, chamada de Santo Antonio: extracto do diário da viagem philosophica para a capitania do Mato Grosso, pello dr. naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, a quem acompanhavão os desenhadores Joseph Joaquim Freire Codina [...] e o jardineiro botanico Agostinho Joachim do Cabo [...] nos annos de 1788 e 1789", Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, ms. I4-4, N10, 21, 1, 3.

____, 1885-9 [1788]. "Diário da viagem philosófica pela capitania de São José do Rio Negro", *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 48-51.

____, 1933. "Roteiro das viagens que fez pelas capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá", cópia do documento original da Biblioteca do Palácio D'Ajuda, *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 9(2):103-18, jun.

____, 1952. *Alexandre Rodrigues Ferreira: catálogo de manuscritos e bibliografia*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

____, 1971. *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, 1783-92*, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, vol 1.

____, 1974a [1783-92]. *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura.

____, 1974b [1787] *"Memória sobre o gentio Mura", de 30 de agosto de 1787, lida na Academia Real das Ciências de Lisboa em 1830, Viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura.

____, 1983 [1787]. *Viagem filosófica ao Rio Negro*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

____, s. d., "Suplemento à memória dos rios do Mato Grosso", Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, ms.

Ferreira, F., 1963 [1755]. "Relação dos rios que desaguam no rio Negro", in: Mendonça, M. C., org., *A Amazônia na era pombalina*, Rio de Janeiro, IHGB, 1.

Ferreira, João de Souza, 1894. "América abreviada, suas noticias e de seus naturaes, em particular do Maranhão, titulos, contendas e instruções a sua conservação e augmento mui uteis", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 57(1):5-153.

Ferreira, Jorge, 1953. "Os Chikim", *O Cruzeiro*, 11 jul.

____, 1954. "Bemontire, o branco selvagem", *O Cruzeiro*, 10 abr.

Ferreira, L. F.; Araújo, A., e Confalonieri, U., 1988. *Paleoparasitologia no Brasil*, Rio de Janeiro, PEC/ENSP, Fiocruz, 158 p.

Ferreira de Moura, João, 1885. *Relatório apresentado à assembléa geral na primeira sessão da decima nona legislatura pelo ministro e secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas João Ferreira de Moura* [1884], Rio de Janeiro.

Ferreira Penna, D. S., 1876. "Breve notícia sobre os sambaquis do Pará", *Arquivos do Museu Nacional*, 1:85-99.

Figueiredo, N., e Simões, M. F., 1963. "Contribuição à arqueologia da Fase Marajoara", *Revista do Museu Paulista*, n. s., 14:455-65.

Figueiroa, Fr. de, 1986a [1661]. "Informe de las misiones en el Marañon, Gran Pará, o río de las Amazonas...", *Informe de jesuítas en el Amazonas*, Iquitos, IIAP-CETA, Monumenta Amazonica.

____, 1986b [1904]. *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas, 1660-1684*, Iquitos, IIAP-CETA.

Fix, A., 1982. "Genetic structure of the Semai", in: Crawford, M. H., e Mielke, J. H., orgs., *Current developments in anthropological genetics*, vol. 2. *Ecology and population structure*, Nova York, Plenum, pp. 179-204.

Flanery, K., 1972. "The cultural evolution of civilizations", *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3:399-426.

Florence, Hercules, 1948. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas: de 1825 a 1829*, São Paulo, Melhoramentos.

Flowers, Nancy, 1990. "Contact and demographic change: the Xavante case", paper presented at the 59th Annual Meeting of the American Association of Physical Anthropologists, Miami, Flórida, datilogr.

Flury, Lázaro, 1956. "Danzas, costumbres y creencias de los indios del Gran Chaco", *América Indígena*, 16(2):111-21, abr.

Fonseca, José Gonçalves da, 1826 [1749]. "Navegação feita da cidade do Grão-Pará athé a boca do rio Madeira no anno de 1749, escrita por José Gonçalves da Fonseca", *Coleção de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas que vivem nos domínios portugueses...*, Lisboa, Academia Real das Ciências, tomo 4.

____, 1860 [1749]. "Primeira exploração dos rios Madeira e Guaporé feita por José Gonçalves da Fonseca em 1749 por ordem do Governo", in: Mendes de Almeida, Cândido, *Memórias para a história do extincto estado do Maranhão*, Rio de Janeiro, Typ. do Commercio de Brito e Braga, pp. 267-416.

____, 1866. "Notícia da situação de Mato Grosso e Cuiabá: estado de umas e outras minas e novos descobrimentos de ouro e diamantes por...", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 29:352-90.

Fonseca, Leonardo, 1912. "Expedição ao rio Doce", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 17:78-94.

Font, Juan, 1965 [1598-1602]. "Misión de Jauja", in: Jiménez de la Espada, M., *Relaciones geográficas de Indias*. vols. 2 e 3, Biblioteca de Autores Españoles, 184:102-5.

Foucault, Michel, 1971. "Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao Círculo Epistemológico", in: Foucault, Michel, et alii, *Estruturalismo e teoria da linguagem*, Petrópolis, Vozes, pp. 9-55.

____, 1979. *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal.

____, 1983. "The subject and power", in: Rabinow, Paul, e Dreyfuss, Hubert, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 208-26.

Foweracker, Joe, 1982. *A luta pela terra: a economia política de fronteira pioneira no Brasil, de 1930 aos dias atuais*, Rio de Janeiro, Zahar.

França e Sá, L., 1902. *Informação sobre as fazendas nacionais*, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Franchetto, Bruna, 1986. "Falar Kuikuru: estudo etnolingüístico de um grupo Karib do Alto Xingu", tese de doutorado, Rio de Janeiro, Museu Nacional, UFRJ.

____, 1987. *Laudo antropológico: a ocupação indígena da região dos formadores e do alto curso do rio Xingu*, Rio de Janeiro, mimeogr.

____, 1989. "Forma e significado na poética oral kuikuru", *Amerindia*, Paris, CNRS, 14:81-118.

____, 1993. "A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuru (Alto Xingu)", in: Viveiros de Castro, E., e Carneiro da Cunha, M. M., orgs., *Amazônia: etnologia e história indígena*. NHII-USP/FAPESP.

Francis, Kense, S., e Duke, P., orgs., 1981. *Networks of the past, regional interaction in archaeology*, Proceedings of the University of Calgary Archaeology Association.

Frank, E., 1987. "Bibliografía anotada de fuentes con interés para la etnología y etnohistoria de los Uni (Cashibo)", *Amazonía Peruana*, 8(14):151-60.

Frank, E., 1990. *Mitos de los Uni*, Quito, Abya-Yala.
Freire, Carlos Augusto da Rocha, 1990. *Indigenismo e antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na gestão Rondon (1939-1955)*, dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, MN/PPGAS.
Freire, José Rodrigues, 1951 [1790]. *Relação da conquista do gentio Xavante*, 2ª ed., São Paulo, Carlos Drummond.
Frescarolo, Vital, 1883 [1827]. "Informações sobre os índios bárbaros dos sertões de Pernambuco: ofício do bispo de Olinda, d. José de Bragança e Miranda", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 46(1-2):103-19.
Freyreyss, G. W., 1900-1. "Viagem a várias tribos de selvagens na capitania de Minas Gerais", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, 6:236-52.
Fried, M., 1976. *A evolução da sociedade política*, Rio de Janeiro, Zahar.
Friedrich, Paul, 1970. *Proto-Indo-European trees: the arboreal system of a prehistoric people*, Chicago, University of Chicago Press.
Frikel, Protásio, 1963. "Notas sobre a situação atual dos índios Xicrim do rio Catete", *Revista do Museu Paulista*, n.s., 14:145-58.
____, 1973. *Os Tiriyó: seu sistema adaptativo*, Hannover, Munstermann-Druck.
Fritz, Samuel, [1686-1723]. *Diario*, in: Maroni, Pablo, *Noticias autenticas del famoso Río Marañon*, parte III, cap. 3 (30:206-35, 381-405; 31:22-37).
____, [1691]. *Mapa geographica del río Marañon o Amazonas*, in: Rio Branco, José Maria Paranhos, barão do, *Atlas conténant un choix de cartes antérieures au traité conclu à Utrecht le 11 Avril 1713 entre le Portugal et la France*, vol. 6, *Mémoire présentée par les États Unis du Brésil au Gouvernement de la Confédération Suisse*, I, Memória do Brasil, 1899, pranchas 86-A, 86-B.
____, 1918. "O diário do padre Samuel Fritz com introduções e notas de Rodolfo Garcia", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 81:354-97.
____, 1922. *Journal of the travels and labours of father Samuel Fritz in the river of the Amazons between 1686 and 1723*, ed. e trad. G. Edmunson, Londres, Hakluyt Society.
Fuentes, A., 1988. *Porque las piedras no mueren: historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*, Lima, CAAAP.
Fuentes, M. A., 1861-4. *Biblioteca peruana de historia, ciencias, y literatura*, Lima, Mercurio Peruano, 9 vols.
Funai, 3ª Delegacia Regional, Recife, 1984 [1983]. "Levantamento: tribos indígenas do Nordeste", in: Antunes, Clóvis, *Índios de Alagoas, documentário*, Maceió, anexo.
Funarte, 1981. *Museu Paraense Emílio Goeldi*, Rio de Janeiro (Col. Museus Brasileiros, 4).
Furlong, Guillermo, e Camano, Joaquín, 1955. *Noticia del Gran Chaco (1778)*, Buenos Aires, Librería del Plata (Série Escritores Coloniales Rioplatenses, 8).
Furtado de Mendonça, Heitor, org., 1935. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: confissões da Bahia (1591-92)*, prefácio de Capistrano de Abreu, Rio de Janeiro, F. Briguiet & Cia.

Gadelha, Regina Maria A. F., 1980. *As missões jesuíticas do Itatim: estruturas sócio-econômicas do Paraguai colonial, séculos XVI-XVII*, Rio de Janeiro, São Paulo, Paz e Terra.
Gagliardi, José Mauro, 1989. *O indígena e a República*, São Paulo, Hucitec; Edusp; Secretaria de Cultura de São Paulo.
Gallais, Estevão-Maria, 1902. *Catechese chez les indiens de l'Araguaya*, Toulouse.
____, 1942. *O apóstolo do Araguaia: frei Gil de Vilanova, missionário dominicano*, Conceição do Araguaia, s. ed. [trad. fr. Pedro Secondy e Soares de Azevedo, São Paulo, s. ed.].
Gallois, D., 1989. "O acervo etnográfico como centro de comunicação intercultural", *Ciências em Museus*, Belém, 1(2):137-42.
Gallois, D., et alii, 1986. *Exposição do acervo etnográfico do Departamento de Ciências Sociais*, FFLCH-USP, mimeogr.
Galvão, Eduardo, 1973. *Índios do Brasil: áreas culturais e áreas de subsistências*, Salvador, UFBa.
____, 1979. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
Galvão, M. V., 1969. "Clima da Amazônia", in: *Geografia do Brasil, Grande Região Norte*, Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Geografia, pp. 61-111.
Gama Cerqueira, F. J., 1861. *Additamento ao relatório com que ao illm. e exmo. sr. dr. Antonio Manoel de Aragão e Mello, fez entrega da administração da provincia de Goyaz o excellentissimo senhor doutor Francisco Januario da Gama Cerqueira*, Rio de Janeiro.
Gandavo, Pero de Magalhães, 1980 [c. 1570]. *Tratado da terra do Brasil. História da província de Santa Cruz*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.
Ganson, Barbara, 1989. "The Evuevi of Paraguay: adaptative strategies and responses to colonialism, 1528-1911", *The Americas* 45(4): 461-88, abr.
Garcia, C. del R., 1972. *Estudo comparado das fontes de alimentação de duas populações pré-históricas do litoral paulista*, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
Garcia, Rodolfo, 1922. "Etnografia indígena", *Dicionário histórico-geográfico e etnográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, vol. 1.
Garcia Jr., Afrânio R., 1983. *Terra de trabalho: trabalho familiar de pequenos produtores*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
____, *O sul: caminho do roçado*, São Paulo, Marco Zero; Brasília, Editora da UnB.
Gardner, George, 1975 [1841]. *Viagem ao interior do Brasil, 1836-1841*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.
Garnier, B. L., 1900. "Mostrando qual é a posição do índio em presença da raça conquistadora", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 63:509-19.
Garson, A., 1980. *Prehistory, settlement, and food production in the savanna region of La Calzada de Paez, Venezuela*, Ph.D. thesis em antropologia, Yale University.
Gatto, Santiago, s. d. "Exploraciones arqueológicas en el Pucará de Volcán", *Revista del Museo de La Plata*, 4:5-91.
Gebhart-Sayer, A., 1984. *The cosmos encoiled: Indian art of the Peruvian Amazon*, Nova York, Center for Inter-American Relations.
Gerbi, Antonello, 1973. *The dispute of the New World: a history of a polemic, 1750-1900*, Pittsburg, University of Pittsburg Press.
Giaccaria, Bartolomeo, e Heide, Adalberto, 1972. *A'uwe Uptabi, Xavante, povo autêntico*, São Paulo, Editorial Dom Bosco.
Girard, Victor, 1971. *Proto-Takaan phonology*, Berkeley, University of California Press (University of California Publications in Linguistics, 70).
Girot, P. O., 1985. "Resistencia indígena, auges comerciales y colonización: estrategias territoriales jívaras y las fases de ocupación del valle del río Chinchipe, Cajamarca Nororiente peruano", comunicação apresentada ao 45º Congreso Internacional de los Americanistas, simpósio *Las sociedades indígenas y el mercado capitalista*, Bogotá, mimeogr.
Gnerre, M., e Bottasso, J., 1986. *Del indigenismo a las organizaciones indigenas*, Quito, Abya-Yala.
Goeldi, Emílio, 1895, *Ensaio sobre o Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira mormente em relação as suas viagens na Amazônia e sua importância como naturalista*. Pará, Alfredo Silva e Cia.
____, 1990. "Excavações archaeologicas em 1895, parte I: As cavernas artificiaes dos indios hoje extinctos no rio Cunany e sua ceramica", *Memorias do Museu Goeldi*, Belém.
Goldman, Irving, 1963. *The Cubeo: the Indians of the Northwest Amazon*, Urbana, University of Illinois Press, Illinois Studies in Anthropology.
Golob, A., 1982a. *The Upper Amazon in historical perspective*, Ph.D. thesis, City University of New York.
Gomes, Mércio Pereira, 1988. *Os índios e o Brasil*, Petrópolis, Vozes.
Gomez, Arias (1559 ss.). "Piezas de un pleito [...] contra Gomez Arias Davilas por malos tratamientos a los indios

en la entrada de Rupa-Rupa", in: Maurtua, V. M., 1906:83-176 [tb. CDII, s. 1, t. 1-6].

Gonçalves, Marco Antonio Teixeira, 1988. *Nomes e cosmos: uma descrição da sociedade e da cosmologia Mura-Pirahã*, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.

Gonçalves-Tocantins, Antônio Manoel, 1877 [1875]. "Estudos sobre a tribu Mundaracu", *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, 15(2).

González Nañez, Omar, 1985. "La prehistoria linguistica Arawaka y su contribución al patrimonio cultural", I Simposio sobre a Investigação do Patrimonio Precolombiano Venezolano, Caracas, Invesciencias.

____, 1986. "Relaciones tipológicas entre lenguas Arawakas al sur e al norte del Amazonas", XXXVI Convención de ASOVAC, Valencia.

González-Suáres, F., 1969-70 [1882]. *Historia general de la república del Ecuador*, Quito, 3 vols.

Gourou, P., 1949. "Observações geográficas na Amazônia", *Revista Brasileira de Geografia*, 9(3):355-408.

Gow, P., 1988a. *The social organization of the native communities of the Bajo Urubamba, Eastern Peru*, Ph.D. thesis, London School of Economics.

____, 1988b. "Visual compulsion: design and image in Western Amazonian cultures", *Revindi*, Budapeste, 2:19-32.

Graburn, N. H., 1976. *The arts of the Fourth World*, Berkeley, University California Press.

Graham, Laura, 1983. *Performance dynamics and social dimensions in Xavante narrative: hoimananuõ Wasuu*, dissertação de mestrado, The University of Texas at Austin.

____, 1990. *The always living: discourse and the male life cycle of the Xavante Indians of Central Brazil*, Ph.D. thesis, The University of Texas at Austin, 2 vols.

Greenberg, Joseph H., 1987. *Language in the Americas*, Stanford, California, Stanford University Press.

Greene, D. L., 1986. *Assessment of the state of preservation of human skeletal specimens from Marajó Island, Pará, Brazil and the potential for cemetery excavations*, relatório inédito do Marajoara Project.

Gregor, Thomas, 1977. *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian village*, Chicago, The University of Chicago Press.

Grimes, B. F., 1985. "Language attitudes: identity, distinctiveness, survival on the Vaupes", *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 6: 389-401.

Grohs, W., 1974. *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al siglo XVIII*, Bonn (Bonner Amerikanistische Studien, 2 [Estudios Americanistas de Bonn, nº 2]).

Gros, C., 1985. "Luttes indiennes et pratiques autogestionnaires au Pérou, en Equateur et en Colombie", *Cahier des Amériques Latines*, Paris, n. s., 2-3:42-51.

Grupioni, L. D., 1989. "Levantamento de coleções Bororo em museus brasileiros", *Ciências em Museu*, Belém, 1(2):123-36.

Guallart, J. M., 1981. *Fronteras vivas: poblaciones indígenas en la cordillera del Condor*, Lima, CAAAP.

Guaman Poma de Ayala, F., 1936 [1613]. *Nueva corónica y buen gobierno*, Paris, Institut d'Ethnologie, 23 (edição fac-similar).

____, 1980 [1613]. *Nueva corónica y buen gobierno*, edição crítica de J. V. Murra e R. Adorno, tradução do Quechua de J. Urioste, México, Siglo Veintiuno, 3 vols.

Gudschinsky, Sara C., 1964. "The ABC of lexicostatistics (glottochronology)", in: Hymes, D., org., *Language in culture and society: a reader in linguistics and anthropology*, Nova York, Harper & Row, pp. 612-23.

____, 1971. "Ofaié-Xavante, a Jê language", in: Dooley, Robert A., org., *Estudos sobre línguas e culturas indígenas*, Brasília, Summer Institute of Linguistics, pp. 1-16.

Guérios, Rosário Farani Mansur, 1939. "O nexo lingüístico Bororo: Merrime-Calapó", *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba, 2(1):61-74.

Guerra, A. T., org., 1959. *Geografia do Brasil: grande região Norte*, Rio de Janeiro, IBGE.

Guia da Amazônia, 1917, Manaus, Livraria Clássica.

Guidon, Niéde, 1984. "As primeiras ocupações humanas da área arqueológica de São Raimundo Nonato, Piauí", *Revista Arqueológica*, 2(1):38-46.

____, 1989. "On stratigraphy and chronology at Pedra Furada", *Current Anthropology*, 30(5):641-2.

Guidon, Niéde, e Arnaud, B., 1991. "The chronology of the New World: two faces of one reality", *World Archaeology*, 23(2):167-8.

Guidon, Niéde, e Delibrias, Georgette, 1985. "Inventaire des Sites Sud-Américains antérieurs a 12 000 ans", *L'Anthropologie*, Paris, 89(3):385-408.

____, 1986. "Carbon-14 dates point to man in the Americas 32 000 years ago", *Nature*, 321(6072):769-71.

Guidon, Niéde; Parenti, F., e Pellerin, J., 1990. "Deep in the South American past: the Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada and Brazilian prehistory", The First World Summit Conference on the Peopling of the Americas, Center for the Study of the First Americans, University of Maine.

Guimarães, Núbia Maria C., 1990. *Quem são os filhos e netos do capitão Krenak? um estudo sobre manipulação étnica e a árdua trajetória dos Botocudos do rio Doce*, Salvador, datilogr.

Gumilla, J., 1955 [1745]. *El Orinoco ilustrado, historia natural, civil y geografica de este gran rio*, Bogotá, ABC (Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 8).

Hallpike, C. R., 1988. *The principles of social evolution*, Oxford, Clarendon Press.

Hames, R. B., e Vickers, W. T., orgs., 1983. *Adaptive responses of native Amazonians*, Nova York, Academic Press.

Hamilton, J., 1883. *Notes and statistics on cinchona bark*, Londres.

Hanke, Wanda, 1938. "Un paseo por el Alto Paraná", *Revista Geografica Americana*, Buenos Aires, 10:(58):37-44.

Hardenburg, T., 1912. *Putumayo: the devil's paradise*, Londres, Fischer Unwin.

Hargous, Sabine, 1969. *Les oubliés des Andes*, Paris, Maspero.

Haring, R., 1986. "Burguesía regional de la región amazónica peruana, 1880-1980", *Amazonía Peruana*, Lima, 7(13).

Harner, M., #1972. *The Jivaro, people of sacred waterfalls*, Garden City, Nova York, Natural History Press.

Harris, P. O'B., 1973. "Preliminary report on Banwari Trace, a preceramic site in Trinidad", *Proceedings of the Fourth International Congress for the Study of the Pre-Columbian Cultures of the Lesser Antilles*, pp. 115-26.

Hartmann, Gunter, 1973. *Litjoko puppen der Karajá, Brasilien*, Berlim, Mus. für Völkerkunde.

____, 1982. "Bei den Mekubengokre-Kayapo, Brasilien: Aus den Tagebuch-blattern Wilhelm Kissenbenths", *Zeitschrift für Ethnologie*, 107(1):153-62.

Hartmann, T., 1977. *Contribuições em língua alemã para a etnologia do Brasil (1966-1976)*, separata da *Revista do Museu Paulista*, 24.

____, 1982. "Artefactos indígenas brasileiros em Portugal", *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*.

Hartt, C. F., 1870. *The Thayer expedition: scientific results of a journey in Brazil by Louis Agassiz and his travelling companions*, Boston, Fields Osgood.

____, 1871. "The ancient Indian pottery of Marajó, Brazil", *American Naturalist*, 5(5):259-71.

____, 1874. "Report of a reconnaissance of the lower Tapajós", *Bulletin of Cornell University*, 1(1).

____, 1876. "Notas sobre algumas tangas de barro cozido dos antigos indígenas da Ilha do Marajó", *Arquivos do Museu Nacional*, 1:21-5.

____, 1883. *Contributions to the ethnology of the river of the Amazons*, trabalho inédito, Peabody Museum Archives, Harvard University.

____, 1885. "Contribuições para a ethnologia do valle do Amazonas", *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, volume consagrado à Exposição Antropológica Brasileira, realizada no Museu Nacional em julho de 1882, 6:1-174.

Hartt, C. F., 1941. *Geologia e geografia física do Brasil*, Rio de Janeiro, Nacional.

Haubert, Maxime, 1989. "Les réductions guaranies et la théologie de la libération", *Estudos Ibero-Americanos*, 15(1):7-20.

____, 1990. *Índios e jesuítas no tempo das Missões, séculos XVII-XVIII*, trad. Marina Appenzeller, São Paulo, Companhia das Letras; Círculo do Livro.

Heckenberger, Michael, 1991a. *Epidemic disease and demographic stress in Southeastern Amazonia: implications for an archeology of the contact period*, University of Pittsburgh, mimeogr.

____, 1991b. *Entendendo o desenvolvimento cultural no alto Xingu do Brasil Central: uma abordagem etno-arqueológica*, University of Pittsburgh, mimeogr.

Hedges, R. E. M., e Gowlett, J. A. J., 1986. "Radiocarbon dating by accelerator mass spectrometry", *Scientific American*, 254(1):100-7.

Hemming, John, 1978. *Red gold: the conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*, Cambridge, Harvard University Press.

____, 1987a. *Amazon frontier: the defeat of the Brazilian Indians*, Londres, Macmillan; Cambridge, Mass., Harvard University Press.

____, 1987b. *Red gold: the conquest of the Brazilian Indians*, Londres, Papermac-Macmillan.

Hendricks, J. W., 1989. "Power and knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar", *American Ethnologist*, 15(2):216-38.

Heriarte, M. de, 1964 [1662]. *Descripçam do Estado do Maranham, Pará, Corupá e rio das Amazonas, feito por Maurício de Heriarte, ouvidor-geral, provedor-mór e auditor, que foi pelo gobernador d. Pedro de Mello, no anno de 1662*, fac-símile dos manuscritos 5880 e 5879 da Biblioteca Nacional da Austria, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.

____, 1975 [1662]. *Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*, in: Varnhagen, Francisco A. de, *História geral do Brasil*, 8ª ed., São Paulo, Melhoramentos; Brasília, INL, vol. 3, pp. 171-90.

Hermann, L., 1946-7. "A organização social de Vapidiana do território do Rio Branco", *Sociologia*, 8(2):119-34, 8(3):203-15, 8(4): 282-304, 9(1):54-84.

Hernandez Diaz, Jorge, 1983. *Os Fulni-ô: relações interétnicas e de classe em Águas Belas*, Brasília, UnB, mimeogr.

Herndon, W., e Lardner, G., 1854. *Exploration of the valley of the Amazon*, Washington, Robert Armstrong, 2 vols.

Herrera, L.; Bray, W., e McEwan, C., 1983. "Datos sobre la arqueología de Araracuara (Comisaria del Amazonas Colombiano)", *Revista Colombiana de Antropología*, 23:185-251.

Hilbert, P. P., 1955. *A cerâmica arqueológica da região de Oriximina*, Belém, Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará (Publicação nº 9).

____, 1959a. *Achados arqueológicos num sambaqui do Baixo Amazonas*, Belém, Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará (Publicação nº 10).

____, 1959b. "Preliminary results of archaeological investigations in the vicinity of the mouth of the rio Negro, Amazonas", *Anales del 33 Congreso Internacional de Americanistas*, San José, Costa Rica.

____, 1968. *Archaeologische untersuchungen am mittleren Amazonas*, Bonn, Dietrich Reimer (Marburger Studien zur Volkerkunde, 1).

Hilbert, P. P., e Hilbert, K., 1980. "Resultados preliminares da pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, Baixo Amazonas", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 75.

Hill, Jonathan, 1988a. "Introduction", in: Hill, J., org., *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past, Urbana*, University of Illinois Press, pp. 1-17.

____, 1993. *Keepers of the sacred chants; the poetics of ritual power in an Amazonian society*, Tucson, University of Arizoka Press.

____, org., 1988b. *Rethinking history and myth*, Urbana, University of Illinois Press.

Hill, Jonathan, e Wright, Robin, 1988. "Time, narrative and ritual: historical interpretation from an Amazonian society", in: Hill, Jonathan, org., 1988. *Rethinking history and myth*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 78-105.

Hohenthal Jr., William D., 1954. "Notes on the Shucuru Indian of serra do Ararobá, Pernambuco, Brasil", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., 8:93-166.

____, 1960. "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., 12:37-71.

Holanda, Sérgio Buarque de, 1948. "Expansão paulista em fins do século XVI e princípios do XVII", *Boletim do Instituto de Administração*, nº 29.

____, 1957. *Caminhos e fronteiras*, Rio de Janeiro, José Olympio.

____, 1969. *Visão do Paraíso*, 2ª ed., São Paulo, Nacional (Coleção Brasiliana, 333).

____, 1975. *Caminhos e fronteiras*, 2ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio.

____, 1990. *Monções*, 3ª ed. ampliada, São Paulo, Brasiliense.

____, 1991. *Capítulos de literatura colonial*, organização e introdução de Antonio Candido, São Paulo, Brasiliense.

Holm, O., 1978. "Hachas monedas del Ecuador", *Cultura*, Quito, 1:11-25.

Holmberg, A. R., 1969. *Nomads of the long bow*. Garden City, Natural History Press.

Hoornert, E., org., 1982. *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, São Paulo, Paulinas.

Howard, G. D., 1943. *Excavations at Ronquin, Venezuelai*, New Haven, Yale University, Publications in Anthropology, 28.

____, 1947. *Prehistoric ceramic styles of Lowland South America, their distribution and history*, New Haven, Yale University, Publications in Anthropology, 37.

Hudelson, J. W., 1987. *La cultura Quichua de transición: su expansión y desarollo en el Alto Amazonas*, Quito, Abya-Yala.

____, 1988. "The lowland Quichua as 'tribe'", in: Ehrenreich, J., org., *Political anthropology of Ecuador: perspectives from indigenous culture*, Albany, State University of New York, SLAA/CCLA, pp. 59-79.

Hugh-Jones, Christine, 1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen, 1979. *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge Press.

____, 1981. "Historia del Vaupés", *Maguarí*, 1:29-51.

____, 1988. "The gun and the bow: myth of white men and Indians", *L'Homme*, 106-7:138-58.

____, s. d. "Shamans, prophets, priests and pastors", trabalho preparado para o grupo de trabalho "Shamanism, Colonialism and the State", Kings' College, 3/10/1989.

Humboldt, Alexander von, e Bonpland, Aimé, 1907. *Personal narratives of travels to the Equinoctial regions of America during the years 1799-1804*, traduzido e organizado por Thomasina Ross, Londres, 3 vols.

Huonder, Anton, 1903. "Die Völkergruppierung im Gran Chaco im 18ten Jahrhundert. Nach der spanischen Handschrift eines unbekammten Verfassers veroffentlich", *Globus*, 6(8)387-91.

Hurault, J.-M., 1989. *Français et indiens en Guyane*, Caiena, Guyane Press Duffusion.

Hurt, Wesley R., 1968. "The pre-ceramic occupations of Central and Southern Brazil", *Congreso Internacional de Americanistas, Actas y Memorias*, Buenos Aires, 3:275-99.

____, 1974. *The interrelationship between the natural environment and four sambaquis, coast of Santa Catarina, Brazil*, Bloomington, Indiana University (Occasional Papers and Monographs, 1).

____, 1983. "Cultural development and environmental change in Southern Brazil", ms.

____, 1986a. "The cultural relationships of the Alice Boer site, state of São Paulo, Brazil", in: *New evidence for Pleistocene peopling of the Americas*, pp. 215-9.

____, 1986b. "The preceramic cultures of Lagoa Santa, some observations", *Clio*, Recife, 3:145-52.

Hurt, Wesley R., s. d. "The preceramic cultures of Eastern Brazil", ms.

Hurt, Wesley R., e Blasi, O., 1960. *O sambaqui do Macedo-S. 52 3*, Curitiba, Universidade do Paraná, Conselho de Pesquisas (Arqueologia, 2).

Hurtado, A. M., e Hill, K. R., 1991. "Seasonality in a foraging society: variation in diet, work effort, fertility and sexual division of labor among the Hiwi of Venezuela", *Journal of Anthropological Research*, 293-346.

Illius, B., 1987. *Ani Shinan: Shamanismus bei den Shipibo-Conibo*, Tübingen, Verlag S&F.

Im Thurn, E., 1879. "Opening up the country", *Catalogue of British Guiana Exhibition held in Georgetown on the 14th and 15th of May, 1879*, Georgetown, Demerara, Royal Gazette Office.

"Informação geral da capitania de Pernambuco", Anônimo, 1908 [1749], *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 28:1-534.

Ingold, T., 1990. "An anthropologist looks at biology", *Man*, 25:208-29.

Inserm (Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale), 1976. Ruffié, J.; Quilici, J. C., e Lacoste, M.-C., coord., *Colloque Anthropologie des populations andines*, Toulouse, Paris, Org. Inserm.

Inventários, 1921-77. *Inventários e testamentos*, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 44 vols.

Ireland, Emilienne, 1988. "Cerebral savage: the whiteman as symbol of cleverness and savagery in Waurá mith", in: Hill, Jonathan D., org., *Rethinking history and myth*, Urbana e Chicago, University of Illinois Press, pp. 157-73.

Izaguirre, fr. B., 1922-9. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú; relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921*, Lima, Talleres Tipográficas de la Penitenciaria, 14 vols.

Izaguirre, B. (B. Eyzaguirre), 1926-8. "Descripción historico-etnográfica de algunas tribus orientales del Perú", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 43-5.

Jackson, Jean, 1974. "Language identity of the Colombian Vaupés Indians", in: Bauman, D., e Sherzer, J., orgs., *Explorations in the ethnography of speaking*, Nova York, Cambridge University Press, pp. 50-64.

____, 1983. *The fish people: linguistics exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jackson, Nicolas, 1988. *Les jardins de Paix: étude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombia)*, thèse de 3[me] cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Jaramillo Alvarado, P., 1955. *Historia de Loja y de su provincia*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

____, 1964. *Las provincias orientales del Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Jardim, Joaquim R. de Moraes, e Spinola, Aristides de Souza, 1880. *O rio Araguaya*, Rio de Janeiro.

Jennings, Francis, 1975. *The invasion of America: indians, colonialism and the cant of conquest*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Jiménez de la Espada, M., 1881-97. *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, Madri [reed. 1965, Biblioteca de Autores Españoles, 3 vols., 183-5].

____, M., 1895. "La jornada del capitán Alonso Mercadillo a los indios chupachos e iscaicingas", *Boletín de la Sociedad Geografica de Madrid*, 37:197-230.

Jomarb, M., 1847. "Notícia sobre os Botocudos", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, INAC, 9:107-13.

Jorge, Norberto, 1909. *A catechese e civilização dos índios do Brasil*, São Paulo, Maré e Monte.

Jouanen, J., 1941-3. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito, 1570-1773*, Quito, 2 vols.

____, 1977. *Los jesuítas y el Oriente ecuatoriano, 1868-1898*, Guayaquil, Editora Arquidiocesano.

Karasch, Mary, 1981. "Damiana da Cunha: catechist and sertanista", in: Sweet, David G., e Nash, Gary B., orgs., *Struggle and survival in colonial America*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

Kaufman, Terence, s. d. "Classification of South American Indian languages", Berkeley, University of California at Berkeley, South American Indian Languages Documentation Project, ms.

Keary, W. F., 1929. "A visit to the Wapichanas", *The British Guiana Mission Journal*, 2(7):22-6.

Keiffenheim, B., 1990. "Naw: un concept clé de l'altérité chez les Pano", *Journal de la Société des Américanistes*, 76:79-94.

Kelly, A., 1984. *Family, church and crown: a social and demographic history of the lower Xingu valley and the municipality of Gurupa, 1623-1889*, Ph.D. thesis, University of Florida.

Kensinger K., et alii, 1975. *The Cashinahua of Eastern Peru, studies in anthropology and material culture*, Boston, Haffenreffer (Museum of Anthropology, 1).

Kensinger, L., 1986. "Panoan linguistic, folkloristic, and ethnographic research: retrospect and prospect, in: Stark, L. R., org., *South American Indian languages: retrospect and prospect*, Austin, University of Texas Press, 1985, pp. 224-85.

Kern, Arno Alvarez, 1982. *Missões: uma utopia política*, Porto Alegre, Mercado Aberto.

Key, Mari Richie, 1968. *Comparative Tacanan phonology with Cavinaña phonology and notes on Pano-Tacanan relationship*, Haia, Mouton.

Kidder, A., 1944. *Archaeology of Northwestern Venezuela*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 26(1).

Kiefenheim, Barbara, e Deshayes, Patrick, 1982, *La conception de l'autre chez les Kashinawa*, tese de doutorado, Universidade de Paris-VII.

Kiemen, Mathias, 1948. "The Indian policy of Portugal in America, with special reference to the old state of Maranhão", *The Americas*, Washington, 5(2):131-71.

____, 1954. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*, Washington, Catholic Univ. Press.

Kill, Miguel, 1974. *A geografia e a história do Espírito Santo*, Vitória, Âncora.

Kingsley, Noble G., 1965. *Proto-Arawakan and its descendants*, Haia, Mouton.

Kittenbarth, Wilhelm, 1912. "Über die haupsachtlichster Ergebnisse der Araguaya-Reise", *Zeitschrift für Ethnologie*, 44:36-59.

Knivet, Anthony, 1947. *Vária fortuna e estranhas fadigas de Anthony Knivet*, São Paulo, Brasiliense.

Knobloch, CLJ, pe. Franz, 1972. "Geschichte der Missionen unter den Indianer-Stammen des Rio Negro-Tales", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Münster, Aschendorff, 2-4:81-97, 172-85, 283-304.

Knoche, Walter, 1913. "Einige Bemerkungen über die Utikrang am Rio Doce", *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Etnologie und Urgeschichte*, 45:384-99.

Koch-Grünberg, Theodor, 1906. "Die Indianerstamme an oberen Rio Negro und Yapura und ihre sprachliche Zugenörigkeit", *Zeitschrift für Ethnologie* 28:166-205.

____, 1909. *Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905*, Berlim, Wasmuth Verlag.

____, 1922. "Die Volkergrüppierung zwischen rio Branco, Orinoco, Negro und Yapura" in: Lehman, W., org., *Festschrift Eduard Seler*, Stuttgart, Verlag von Strecherk und Schröder.

____, 1979-82 [1917-28]. *Del Roraima al Orinoco*, Caracas, Ed. Banco Central de Venezuela, 3 vols.

Koster, Henry, 1816. *Travels in Brazil*, Londres, Longman.

____, 1942 [1816]. *Viagem ao Nordeste do Brasil*, São Paulo, Nacional.

Kracke, Waud, 1973. *Emotions and personality in Parintintin politics: a study of political structures and commotive leadership in an Amazon Indian tribe*, Chicago, Ph.D. thesis, University of Chicago.

____, 1978. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*, Chicago, Chicago University Press.

Krause, Fritz, 1908. "Bericht über eine ethnographische Forschungsreise in Zentralbrasilien", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, 61.

____, 1910. "Minha excursão investigadora à região central do Araguaya", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 73(1):259-75.

____, 1911. *In den Wildnissen Brasiliens: Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya-Expedition 1905*, Leipzig.

Kroeber, Alfred, 1934. "Native American population", *American Anthropologist*, 36:1-25.

Kronberg, B. I.; Benchimol, R. E., e Bird, M. I., 1991. "Geochemistry of Acre subbasin sediments: Window on Ice-Age Amazonia", *Interciencia*, 16(3):138-41.

La Penha, G., org., 1986. *Museu Paraense Emílio Goeldi*, São Paulo, Banco Safra.

La Salvia, F., e Brochado, J., 1989. *Cerâmica Guarani*, Porto Alegre, Posenato Arte e Cultura.

Labrador, Joseph Sanchez, 1910. *El Paraguay católico*, Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 3 vols.

Lacerda e Almeida, Francisco J., 1841. *Diário da viagem do dr. Francisco José de Lacerda e Almeida pelas capitanias do Pará, Rio Negro, Mato Grosso, Cuiabá e São Paulo, nos anos de 1780 a 1790*, São Paulo, Assembléia Legislativa da Província de São Paulo.

Lacoste, Yves, 1986. "Géographie et géopolitique", in: Auriac, Franck, e Brunet, Roger, orgs., *Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fondation Diderot; Fayard, pp. 183-294 (Nouvelle encyclopédie des sciences et des techniques).

Lago, Antonio Bernardino Pereira do, 1841 [1819]. "Itinerário da província do Maranhão", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 35.

Laming, A., e Emperaire, J., 1957. "Les sambaquis de la côte meridionale du Brésil", *Journal de la Société des Américanistes*, n. s., 45:7-163.

Laming-Emperaire, Annette, 1968. "Datations de quelques sites par le radiocarbone", in: *Missions archéologiques françaises au Chile austral et au Brésil Méridional*, 77-99.

____, 1975. "Problèmes de préhistoire brésilienne", *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, 5:1229-60.

____, 1979. "Missions archéologiques franco-brésiliennes en Lagoa Santa, Minas Gerais, Brésil: Le grand abri de Lapa Vermelha (P. L.)", *Rev. Pre-Hist.*, 1:53-89.

Lana, L., e Ribeiro, B., 1991. *Maloca: museu indígena do rio Tiquié*, datilogr.

Lang, J., 1979. *Portuguese Brazil: the king's plantation*, Londres; Nova York, Academic Press.

Lanning, E., 1967. *Peru before the Incas*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Lapa, José Roberto do Amaral, 1973, *Economia colonial*, São Paulo, Perspectiva.

Laraia, Roque de Barros, 1986 [1972]. *Tupi: Índios do Brasil atual*, São Paulo, FFLCH-USP.

Larrabure y Correa, C., 1905-9. *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*, Lima, Imprenta La Opinión Nacional, 18 vols.

Lathrap, Donald W., 1962. *Yarinacocha: Stratigraphic excavations in the Peruvian Montaña*, Ph.D. thesis, Harvard University.

____, 1963. "Los Andes centrales y la Montaña: investigación de las relaciones culturales entre la Montaña peruana y las altas civilizaciones de los Andes centrales", *Revista del Museo Nacional*, Lima, 32.

____, 1967. "The cultural sequence at Yarinacocha, Eastern Peru, in: Rowe, J., e Menzel, D., orgs., 1967, *Peruvian archaeology*, University of California, Berkeley Peck Publications, pp. 248-57 [1ª ed. 1958].

____, 1968. "The 'hunting' economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective", in: Lee e De Vore, orgs., *Man: the hunter*, Chicago, Aldine, 23-9.

____, 1970. *The upper Amazon: ancient peoples and places*, Londres, Thames and Hudson; Nova York, Praeger.

____, 1971. "The tropical forest and the cultural context of Chavín", in: Benson, E., org., *Dumbarton Oaks Conference on Chavín*, Washington, Trustees of Harvard University.

____, 1972. "Alternative models of population movements in the tropical lowlands of South America", in: *Actas y Memorias, XXXIX Congr. Intern. Americanistas*, Lima, 4:13-23.

____, 1973. "The antiquity and importance of long distance trade relationships in the moist tropics of precolumbian South America", *World Archaeology*, 5(2):170-86.

____, 1974. "The moist tropics, the arid lands, and the appearance of great art styles in the New World", in: King, M. E., e Taylor, I., orgs., *Art and environment in native America*, Special Publications of the Texas Tech University Museum, 7, pp. 115-58.

____, 1975. *O alto Amazonas*, Lisboa, Verbo.

____, 1977. "Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited, or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World", in: Reed, C., org., *Origins of agriculture*, Haia, Mouton, pp. 713-51.

____, 1981. "La antiguedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los tropicos humedos de la Sudamerica precolombiana", *Amazonia Peruana*, Lima, 4(7):3-37.

Lathrap, Donald W.; Gebhart-Sayer, A., e Mester, A., 1985. "The roots of the Shipibo art style: three waves on Imiriacocha or there were 'Incas' before the Incas", *Journal of Latin American Lore*, XI:31-120.

Lazarin, Rita Heloisa de Almeida, 1985. *O aldeamento do Carretão: duas histórias*, dissertação de mestrado em antropologia social, Brasília, Departamento de Antropologia Social, UnB.

Le Goff, J., org., 1990. *A história nova*, São Paulo, Martins Fontes.

Lee, R. V.; Black, F. L.; Hierholzer, W. J., Jr., e West, B. L., 1978. "A novel pattern of treponemal antibody distribution in isolated South American Indian populations", *American Journal of Epidemiology*, 107:46-53.

Leis, decretos e regulamentos do Estado do Amazonas, 1892, Manaus, Imprensa Publica.

Leiris, M., 1988. *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gallimard (Tel).

Leite, Jurandyr Carvalho Ferrari, e Lima, Antonio Carlos de Souza, 1985. *As fronteiras da nação: o Serviço de Proteção aos Índios, 1910-1930*, Rio de Janeiro, MN/PPGAS.

Leite, Serafim, SJ, 1936. "Os índios e o direito penal nas aldeias do Brasil, séc. XVI", *Broteria*, Lisboa, 12:370-8.

____, 1938-50. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, INL; Lisboa, Portugália, 10 vols.

____, 1940. *Novas cartas jesuíticas*, São Paulo, Nacional (col. Brasiliana, 194).

____, 1956-60. *Monumenta Brasiliae*, Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu, 5 vols. (Monumenta Historica Societatis Iesu, 78-81, 87).

____, 1956. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário, 3 vols.

____, 1964. "As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e política portuguesa nos séculos XVI a XVIII", *Scientia Juridica*, Braga, 13(70):531-51.

____, 1965. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (assistência de Portugal:) 1549-1760*, Lisboa, Junta das Investigações do Ultramar.

Lelong, Maurice, 1952. *Les Indiens qui meurent*. Paris.

Leme, Pedro Taques de Almeida Pais, 1980. *Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica*, 5ª ed., Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 3 vols.

Lemle, Miriam. 1971. "Internal classification of the Tupi Guarani linguistic family", in: Bendor-Samuel, D., org., *Tupi studies, I*, Norman, Oklahoma, Summer Institute of Linguistics, pp. 107-29.

Lemos, Miguel, e Mendes, R. Teixeira, 1890. *Bazes de uma constituição politica ditatorial federativa para a republica brazileira*. Rio de Janeiro, Apostolado Pozitivista do Brazil.

Lena, S., 1986-7. "Compte-rendu de mission (IFEA) dans un sous-groupe jivaro: les Huambisa du rio Santiago (Amazonas, Pérou)", Paris, DEA, EHESS, mimeogr.

Lenharo, Alcir, 1986. *Sacralização da politica*, Campinas, Papirus; Edunicamp.

Leopoldi, José Savio, 1979. *Brazilian amerindian: the Munduruсu case*, masters thesis, Oxford, Oxford University.
Lery, Jean de, 1980. [1578]. *Viagem à Terra do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.
Leverger, Augusto, 1862. "Roteiro da navegação do rio Paraguay desde a foz do S. Lourenço até o Paraná", *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, Rio de Janeiro, 25:211-84.
Lévi-Strauss, Claude, 1971. *L'homme nu*, Paris, Plon.
____, 1973. "A noção de arcaísmo em etnologia", in: *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 121-39.
Levy, D., s. d. [1991]. *The notion of a nation: the Shipibo-Conibo*, Nova Orleans, 47th International Congress of Americanists.
Lima, Américo Pires de, 1953. *O doutor Alexandre Rodrigues Ferreira*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca.
Lima, Antonio Carlos de Souza, 1985. *Aos fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*, dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, MN/PPGAS, 2 vols.
____, 1986. "Da transitoriedade do índio: considerações sobre a proteção oficial ao índio durante a Primeira República", comunicação apresentada ao GT História Indígena e do Indigenismo/XV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba.
____, 1987a. *A antropologia dos relatórios de identificação de terras indígenas da Funai: contrafação, paródia ou reflexo?*, Rio de Janeiro, PETI/MN-PPGAS.
____, 1987b. "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal na Primeira República", in: Oliveira, João Pacheco de, org., *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ; São Paulo, Marco Zero, pp. 149-204.
____, 1989a. "Os museus de história natural e a construção do indigenismo: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil", Rio de Janeiro, *Comunicação*, MN/PPGAS, 13:4-85.
____, 1989b. "A identificação como categoria histórica", in: Oliveira, João Pacheco de, org., *Os poderes e as terras dos índios*, Rio de Janeiro, *Comunicação*, MN/PPGAS, 14:137-203.
____, 1990. "Indigenismo e geopolítica: projetos militares para os índios no Brasil", in: Oliveira, João Pacheco de, org., *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteira*, Rio de Janeiro, PETI/Ed. da UFRJ, pp. 60-86s (Antropologia & indigenismo, 1).
____, 1991. "O Santo Soldado: pacificador, bandeirante, amansador de índios, civilizador dos sertões, apóstolo da humanidade. Uma leitura de *Rondon conta sua vida* de Esther de Viveiros", Rio de Janeiro, *Comunicação*, MN/PPGAS, 21:1-80.
Lima, Augusto, 1904. *Memória histórica sobre a questão de limites entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado.
Lima, Pedro E., 1950a. "Níveis tensionais dos índios Kalapalo e Kamayurá", *Revista Brasileira de Medicina*, VII(12).
____, 1950b. "Grupos sangüíneos dos índios do Xingu", Rio de Janeiro, *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, 11.
Lindoso, Dirceu, 1983. *A utopia armada: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850)*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
Lino de Moraes, Miguel, 1830. "Ofício de Miguel Lino de Moraes dirigido aos senhores do Conselho Geral da província de Goiás, expondo o estado econômico (e político) da província de Goiás", Goiás. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional (RJBN), I-28, 31, 26, Goiás (Província).
Lisboa, João Francisco, 1865. *Obras*, São Luís do Maranhão, 3 vols.
Lisboa, José da Silva, 1816, *Memória sobre a civilização dos Indios e destribuição das mattas offerecida a Sagrada Pessoa d'El Rey Nosso Senhor*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, ms. I-28, 31, 40.
Livro de Registro das Propriedades Rurais do Município de Boa Vista, 1942. Arquivo Municipal de Boa Vista, RR.
Llanos V., Hector, e Pinedo C., Roberto, 1982. *Etnohistoria del gran Caquetá (siglos XVI-XX)*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales; Banco de la República.
Lobo D'Almada, M. G., [1787] 1861. "Descrição relativa ao Rio Branco e seu território", *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, Rio de Janeiro, 24:617-683.
Lobo, Samuel Silveira, 1930. *Informação relativa a processo da Secretaria da Agricultura, diretoria da Agricultura, Terras e Colonização, Inspetoria de Terras e Matas do estado de Minas Gerais*, 26/8/1930.
Lockhart, J., e Schwartz, S., 1983. *Early Latin America: a history of colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Latin American Studies).
Lopes, Marta M., 1988. *A resistência do índio ao extermínio: o caso dos Akwe-Xavante, 1967-1980*, dissertação de mestrado em História, Unesp, Assis, SP.
Lopes da Silva, Aracy, 1978. "Justificativa para a ampliação da reserva xavante de Couto de Magalhães", projeto de emergência para a população xavante da região de Parabubure, Relatório encaminhado à Funai, Brasília, 6/6/1978.
____, 1984. "A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade xavante", *Anuário Antropológico 1982*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, Editora da UnB, pp. 200-13.
Lopes da Silva, Aracy, 1986. *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*, São Paulo, FFLCH-USP (coleção Antropologia, 6).
Lopes de Souza, Boanerges, 1959. *Do rio Negro ao Orenoco: o homem, a terra*. Rio de Janeiro, CNPI (Publicação nº 11).
Silva Lorenz, Sonia da, 1984. *Relatório sobre a situação Sateré-Mawe*, São Paulo, CTI (Centro de Trabalho Indigenista).
Lothrop, Samuel Kirkland, 1932. "Indians of the Paraná delta", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Nova York, 33:77-232.
Loukotka, Cestmír, 1968. *Classification of South American Indian languages*, Los Angeles, UCLA Center for Latin American Studies.
____, 1931. "Familia linguística Kamakan del Brasil", *Revista do Instituto Etnológico de la Universidad Nacional de Tucumán*, pp. 108-212.
Loureiro, A. J. S., 1978. *Síntese da história do Amazonas*, Manaus, Imprensa Oficial.
Lowie, Robert H., 1943. "A note on the social life of the Northern Cayapo", *American Anthropologist*, 45:633-6.
____, 1946. "The Northwestern and Central Ge", in: Steward, J., org., *Handbook of South American Indians*, vol. 1, pp. 477-518.
____, 1963. "The Indians of Eastern Brazil", in: Steward, J., *Handbook of South American Indians*, vol. 1, *The marginal tribes*, Nova York, Cooper Square, pp. 522-57.
Lozano, Pedro, 1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, reedición con prologo e indice por Radames A. Altieri, Publicaciones de la Universidad Nacional de Tucumán, nº 288.
Lumbreras, L. G., 1977. *Los orígenes de la civilización en el Perú*, Lima, Ed. Milla Batres.
____, 1981. *Arqueología de la América andina*, Lima, Ed. Milla Batres.
Lynch, T., 1978. "The South American Paleo-Indians", in: Jennings, J., org., *Ancient South Americans*, San Francisco, W. H. Freeman, pp. 455-89.
____, 1983. "The Paleo-Indians", in: Jennings, J., org., *Ancient South Americans*, San Francisco, W. H. Freeman, pp. 86-137.
Lyon, P., 1975. "Dislocación tribal y clasificaciones linguisticas en la zona del rio Madre de Dios", *Proceedings of the International Congress of Americanists*, 39(5):185-207.
Lyons, T. R., e Scovill, D. H., 1978. "Nondestructive archaeology and remote sensing: a conceptual and methodological stance", in: Lyons, T. R., e Ebert, J. I., orgs., *Remote sensing and nondestructive archaeology*, Washington, National Park Service, Cultural Resources Management Division.

McCallum, C., 1989. *Gender, personhood, and social organization amongst the Kaxinawa of Western Amazonia*, doctoral dissertation, London School of Economics.

McCann, T., s. d. *The Rupununi Development Company Limited: the early history by Harry Everard Turner, OBE*, Georgetown.

MacCreigh, Gordon, 1926. *White waters and black*, Nova York, Century.

MacDonald, R., 1972. "The order of things: an analysis of the ceramics from Santarém, Brazil", *Journal of the Steward Anthropological Society*, 4(1):39-57.

MacDonald, T., 1979. *Processes of change in Amazonian Ecuador: Quijos, Quichua Indians become cattlemen*, Ph.D. thesis, University of Illinois, Urbana.

MacFeat, T. F., 1967. *The object of research in museums*, National Museum of Canada Bulletin 204, Contributions to Ethnology, Ottawa, nº 5.

Machado, Eduardo Olimpio, 1850. *Relatório com que o ex-presidente da provincia de Goyaz, o sr. doutor Eduardo Olimpio Machado, entregou a Presidencia da mesma ao seo sucessor, o exm. sr. doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes*, Goiás.

Machado, Ignácio Barboza,1725. *Exercicios de Marte. Nova Escolla de Bellone Guerra Brasillica ou dissertações criticas juridico historicas do descobrimento e origens dos povos e regiões da América, povoações e conquistas, guerras e vitórias com que a Nação Portuguesa conseguiu o domínio das quatorze capitanias que formam a Nova Luzitânia ou Brazil*, manuscrito da Sociedade de Geografia de Lisboa, Cod, 367 Res. 3-D-5, fol. 90 (trata-se de cópia do Cod. 848 da Biblioteca Nacional de Lisboa e de um manuscrito de Alcobaça).

Machado, José de Alcântara, 1980. *Vida e morte do bandeirante*, 3ª ed., Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

MacLachlan, Colin, 1973. "The Indian labor structure in the Portuguese Amazon, 1700-1800", in: Alden, D., org., *Colonial roots of modern Brazil*, Berkeley, University of California Press, pp. 199-230.

Maeder, Ernesto J. A., 1990. "Las misiones de guaraníes: historia demográfica y conflictos con la sociedad colonial, 1641-1807", in: Nadalin, S. O.; Marcílio, M. L., e Balhana, A. P., orgs., *História e população: estudos sobre a América Latina*, São Paulo, Fundação Seade (Sistema Estadual de Análise de Dados), pp. 41-50.

Magalhães, José Pinto de, 1813. *Copia da memoria oferecida pelo capitam d'ordenanças Francisco Jozé Pinto de Magalhaens em 3 de janeiro de 1813*, RJ, BN, I-31, 21, 9, Goiás (capitania).

Magalhães, pe. Francisco de. "Sobre o rio Doce", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, Imprensa Oficial do Estado, 2:29-55.

Magalhães, Amilcar Armando Botelho de, cel., 1942. *Rondon, uma relíquia da pátria*, Curitiba, Guaíra.

Magalhães, Basílio de, 1944. *Expansão geográfica do Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Biblioteca Brasileira de Cultura.

Magalis, J. E., 1975. *A seriation of some Marajoara painted anthropomorphic urns*, Ph.D. thesis, Urbana, University of Illinois.

Magalli, J., 1978 [1890]. *Colección de cartas sobre las misiones dominicanas del Oriente*, Sucua, Mundo Shuar, serie E, fasc. 2.

Magnin, J., 1940. "Breve descripción de la provincia de Quito, en la America meridional y de sus misiones", *Revista de Indias*, Madri, 1(1):151-85.

Maia, Aristides de A., 1902. "História da província de Minas Gerais", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 7:29-55.

Malheiro, A. M. Perdigão, 1944 [1867]. *A escravidão no Brasil, ensaio histórico-jurídico-social*, São Paulo, Cultura.

____, 1976 [1867]. *A escravidão no Brasil*, Rio de Janeiro, Vozes, 2 vols.

Manizer, Henri, 1919. "Les Botocudos", *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 22:243-73.

Marcatto, Sônia de A., 1970. *Os índios de Minas Gerais*, Madri, datilogr.

____, 1979. "A repressão contra os Botocudos em Minas Gerais", *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, Editora do Minter, 1:1-59.

Marchant, Alexander, 1980 [1942]. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580*, São Paulo, Nacional; Brasília, INL (col. Brasiliana, 225).

Marcoy, Paul, 1849. "Voyage de l'océan Atlantique a travers l'Amerique du Sud", in: —, *Le tour du monde*, Paris, vol. XV, pp. 97-160.

____, 1869. *Voyage de l'océan Pacifique à l'océan Atlantique à travers l'Amérique du Sud*, Paris, Hachette, 2 vols.

Markham, C. R., org., 1859. *Expeditions to the Valley of the Amazons, 1539, 1540, 1639*, Londres, Hakluyt Society.

Marlière, Guido T., 1906-7. "Rio Doce", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 11:23-254, 12:497-668.

Maroni, Pablo, 1889-92 [1738]. "Noticias auténticas del famoso río Marañon", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, 26:194-270, 397-430, 27:47-101 (1889), 28:175-203, 383-454, 29:73-119, 220-66 (1890), 30:111-61, 193-235, 381-405, 31:22-77, 235-82 (1891), 32:113-43, 33:24-79 (1892).

____, 1988 [1889-92]. *Noticias auténticas del famoso rio Marañon y misión apostólica de la Compañía de Jesús en los dilatados bosques de dicho río*, Iquitos, Monumenta Amazónica.

Marshall, E., 1990, "Clovis counterrevolution", *Science*, 249:738-41.

Martin, R., e Saller, K., 1957. *Lehrbuch der Anthropologie*, Stuttgart, Gustav Fischer Verlag.

Martin Avila, G., 1988. "A subtradição Seridó de pintura rupestre pré-histórica do Brasil", *Clio*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 5:19-26.

Martius, Carl F. P. von, 1982 [1832]. *O estado do direito entre os autóctones do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

Marzal, M. M., 1987. "Las reducciones indígenas en la Amazonía del Virreinato peruano", *Amazonía Peruana*, 5(10):7-45.

Mascarenhas, Joseph F. M., 1867 [1716]. "Os Orizes conquistados", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 30:494-512.

Mascarenhas, José de Assis, 1839. *Relatório que á Assembléa Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1839 o exm. presidente da mesma província, d. Joze de Assiz Mascarenhas*, Goiás.

Mason, J. A., 1950. "The languages of South American Indians", Steward, J., org., *Handbook of South American Indians*, Washington, Bureau of American Ethnology, vol. VI, pp. 157-318.

Mattos, brig. Raymundo José da Cunha, 1874-5 [1824]. "Chorographia historica da província de Goyas", *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico do Brasil*, 37(1):213-398, 38(1):5-150.

____, 1981 [1837]. *Corografia histórica da província de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 2 vols.

Mattos, João Wilkens de, 1906. *Relatório da Directoria Geral dos Índios, pelo director geral, relatórios da presidencia da província do Amazonas: novamente publicados por ordem do coronel Antonio Constantino Nery*, Rio de Janeiro, Typographia do Jornal do Commercio, vol. II, pp. 137-52.

Maurtua, V. M., 1906. *Juizio de limites entre el Perú y Bolivia*, Barcelona, Imprenta de Henrich y Compañía, 15 vols. [1906, Buenos Aires, 12 vols.].

Maw, Henry Lister, 1829. *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic, crossing the Andes in the Northern province of Peru, and descending the river Marañon or Amazon*, Londres.

Mawe, John, 1944. *Viagem ao interior do Brasil*, Rio de Janeiro, Valverde Télio.

Maybury-Lewis, David, 1965. "Some crucial distinctions in Central Brazilian ethnology", *Anthropos*, 60:340-58.

____, 1967. *Awe-Shavante society*, Oxford [edição brasileira: *A sociedade Xavante*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984].

Medeiros, Maria do Céu, 1981. *Os oratorianos de Pernambuco: uma congregação a "serviço" do Estado português*, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, datilogr.

Medeiros, Rogério, 1978. "O massacre dos Botocudos", *Agora*, Vitória, Ciclo, 12:51-60.

Medeiros, Sergio L. R., 1990. *O dono dos sonhos: um estudo das narrativas do índio xavante Jerônimo Tsawe*, dissertação de mestrado em literatura, FFLCH-USP.

Medeiros Filho, Olavo de, 1984. *Índios do Açu e Seridó*, Brasília, s. ed.

Medina, J. T., org., 1934. *The discovery of the Amazon according to the account of Friar Gaspar de Carvajal and other documents*, Nova York, American Geographical Society.

Meggers, Betty J., 1947. The Beal-Steers collection of pottery from Marajó Island, Brazil, *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, 31(3):193-213.

____, 1954. "Environmental limitations on the development of culture", *American Anthropologist*, 56:801-24.

____, 1971. *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*, Chicago, Aldine.

____, 1972. "Application of the biological model of diversification to cultural distributions in tropical lowland South America", *Biotropica*, 7:141-61.

____, 1977. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

____, 1985. "Aboriginal adaptation to Amazonia", in: Prance, G., e Lovejoy, T., orgs., *Amazonia*, Oxford, Pergamon Press.

Meggers, Betty J., e Evans, C., 1957. "Archaeological investigations at the mouth of the Amazon", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, Washington, Smithsonian Institution, 167.

____, 1961. "An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest area of South America", in: Lothrop, S. K., org., *Essays in pre-Columbian art and archaeology*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 372-88.

____, 1978. "Lowland South America and the Antilles", in: Jennings, J., org., *Ancient native Americans*, San Francisco, W. H. Freeman, pp. 543-91.

Meggers, Betty J., e Maranca, S., 1980. "Uma reconstituição experimental de organização social, baseada na distribuição de tipos de cerâmica num sítio habitação da tradição tupi-guarani", *Pesquisas*, São Leopoldo, 21:227-47.

Meillet, Antoine, 1937 [1912]. *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris, Hachette.

Meireles, Denise Maldi, 1989. *Guardiães da fronteira: rio Guaporé, século XVIII*, Petrópolis, Vozes.

Meireles, Francisco, 1958. *Relatório de trabalhos realizados em 1957 no Pará (região xinguana) pelo sr. inspetor F. Furtado Soares de Meireles – chefe do Ir. – e incumbido do plano econômico da valorização da Amazônia*, Belém, ms.

____, 1962. "Meireles fala sobre os Kayapó: seus primeiros a últimos contatos com elementos civilizados", *Boletim Interno do SPI*, 56:3-18. ms.

Melatti, D. (Montagner), 1985. *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*, tese de doutorado, Brasília, UnB.

Melatti, Julio Cezar, 1967. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*, Rio de Janeiro.

____, 1985. "A origem dos brancos no mito de Sroma Wetsa", *Anuário Antropológico*, 1984, pp. 109-73.

____, 1986. *Wenia: a origem mitológica da cultura Marubo*, Brasília, UnB (Trabalhos de Ciências Sociais, série Antropologia, nº 54).

Melià, Bartomeu, 1988. *El Guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, 2ª ed., Assunção, Universidad Católica [1ª edição 1986].

Melià, Bartomeu; Marcos, V. A. Saul, e Muraro, Valmir F., 1987. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*, Santo Ângelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior.

Mello, José A. Gonsalves de, 1979. *Tempo dos flamengos*, Recife, Companhia Editora de Pernambuco.

Mello, Mário, 1929. "Os Carnijós de Águas Bellas", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, pp. 793-846.

Mello Franco, Afrânio C. de, 1989. "Guido Tomaz Marlière: o apóstolo das selvas mineiras", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 6:5-153.

Mello Franco, Virgílio M. de, 1888. *Viagens pelo interior de Minas Geraes e Goyaz*, Rio de Janeiro.

Meltzer, David J., 1989, "Why don't we know when the first people came to North America?", *American Antiquity*, 54(3):471-90.

Mendes, Gilmar F., 1988. *O domínio da União sobre as terras indígenas: o Parque Nacional do Xingu*. Brasília, Ministério Público Federal.

Mendes Jr., João, 1912. *Os indígenas do Brazil, seus direitos individuaes e políticos*, São Paulo, Hennies Irmãos [edição fac-similar: São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo].

Mendonça, Marcos Carneiro de, org., 1963. *A Amazônia na era pombalina: correspondência inédita do governador e capitão general do estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 3 vols.

Mendonça, Sonia Regina de, 1977. "A primeira política de valorização do café e sua vinculação com a economia agrícola do estado do Rio de Janeiro", dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, ICHF-UFF.

____, 1986. *Estado e economia no Brasil: opções de desenvolvimento*, Rio de Janeiro, Graal.

____, 1990. *Ruralismo: agricultura, poder e Estado na Primeira República*, tese de doutorado, São Paulo, FFLCH-USP.

Menéndez, Miguel A., 1981-2. "Contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira", *Revista do Museu Paulista*, n. s., 28:289-388.

____, 1984. "Contribuição ao estudo das relações tribais da área Tapajós-Madeira", *Revista de Antropologia*, 27-8(5):271-86.

____, 1989a. "O branco na mitologia Kawahiwa: história e identidade de um povo Tupi", *Revista de Antropologia*, 302:331-53.

____, 1989b. *Os Kawahiwa, uma contribuição para o estudo dos Tupi centrais*, tese de doutoramento, São Paulo, FFLCH-USP.

Menezes, Cláudia, 1982. "Os Xavante e o movimento de fronteira no Leste matogrossense". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 25:63-87.

____, 1985. *Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavantes da reserva de São Marcos*, tese de doutoramento em ciência política, FFLCH-USP.

Menezes, Maria Lucia Pires, 1990. *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*, dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, UFRJ, IGeo (Instituto de Geociências), PPG.

Menget, Patrick, 1977. "Au nom des autres: classification des relations sociales chez les Txikão du Haut-Xingu (Brésil)", thèse de 3ème cycle, Paris, Université de Paris X-Nanterre.

Mercier, J. M., 1985. "Tradiciones linguisticas del Alto Napo", *Amazonia Peruana*, Lima, 6(12):3-28.

Mercurio Peruano, Lima (ed. fac-similar, Biblioteca Nacional, 1964-6), nº 72, 75-6, 80, 81.

Merea, Manuel Paulo, 1917. "A guerra justa segundo Álvaro Pais", *O Instituto*, Coimbra, 44:351-3.

Métraux, Alfred, 1927. "Migrations historiques des Tupi-Guarani", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., 29:1-45.

____, 1928. *La civilization materielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, Paul Geutner.

____, 1946. "Ethnography of the Chaco", in: Steward, Julian H., org., *Handbook of South American Indians*, vol. 1, *The marginal tribes*, Washington D.C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Bulletin, 143), pp. 197-380.

____, 1948a. "The Guarani", in Steward, Julian H., org., *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The tropical forest tribes*, Washington D.C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Bulletin, 143), pp. 69-94.

____, 1984b. "Tribes of the Middle and Upper Amazon River", in Steward, J., org., *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The tropical forest tribes*, Washington D.C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Bulletin, 143), pp. 687-712.

____, 1962. "Disparition des Indiens dans le Brésil Central", *Congrès International des Americanistes*, 34:104-9.

Métraux, Alfred, 1963. "The Botocudo", in: Steward, J., *Handbook of South American Indians*, vol. 1, *The marginal tribes*, Nova York, Cooper Square, pp. 530-80.

____, 1967. *Réligions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard.

____, 1979. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*, trad. Estêvão Pinto. 2ª ed., São Paulo, Nacional; Edusp (col. Brasiliana, 267).

Meyer, Hermann, 1897a. "Ueber seine Expedition nach Central-Brasilien, *Verhandlungen der Gesellschaft fur Erdkunde zu Berlin*, Berlim, XXIV (3):172-99.

____, 1987b. "Meine Reise nach Brasilien", *Verhandlungen der Deutsche Kolonial-Gesellschaft*, Berlim, 5:166-94.

____, 1898. "Im Quellgebier des Schingu. Landschaf und Volkerbilder aus Central-Brasilien", *Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Aertze. Versammlung zu Braunschweig*, 1ª Parte, Leipzig, pp. 135-45 [trad. bras. "Nos arredores das fontes do Xingu: paisagens e povos do Brasil Central", *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, 17(87):302-18].

____, 1900. "Bericht ueber seine zweite Xingu-Expedition", *Verhandlungen der Gesellschaft fur Erdkunde zu Berlin*, Berlim, 17:112-28.

Migliazza, Ernesto, e Campbell, Lyle, 1988. "Panorama general de las lenguas indígenas em América", in: Morón, Guillermo, org., *Historia general de América, 10, Período indígena*, Caracas, Italgrafica.

Miller, E. Th., 1983. *História da cultura indígena no Alto Médio-Guaporé* (*Rondônia e Mato Grosso*), tese de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Miller, E., 1987. "Pesquisas arqueológicas paleoindígenas no Brasil ocidental", in: Núñez, L., e Meggers, B., orgs., *Investigaciones paleoindias al sur de la linea ecuatorial*, San Pedro de Atacama, pp. 37-61 (Estudios Atacameños, nº 8).

Minchon, M., 1983. "The making of a white province: demographic movement and ethnic transformation in the South of the Audiencia de Quito (1670-1830)", *IIFEA Bulletin*, 12(3-4):23-39.

Mindlin, Betty, 1985. *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*, Petrópolis, Vozes.

Miranda, Bertino de, 1984. *A cidade de Manaus, sua história e seus motins políticos*, Manaus (edição fac-similada da edição de 1908).

Miranda, Fernando Márquez, 1946. "The Chaco-Santiagueño Culture", in: Steward, Julian H., org., *Handbook of South American Indians*, vol. 2 (*The Andean civilizations*), Washington, Bureau of American Ethnology (Bulletin 143), pp. 655-60.

Miranda. J. A. N., 1985. *Trabalho que vem sendo realizado pela Unidade de Atendimento Especial da Divisão Nacional de Pneumologia Sanitária nas comunidades indígenas*, Comunicação, Simpósio Alternativa para a Saúde Indígena, Rio de Janeiro, 12 a 14 de fevereiro.

Miranda, Manuel Tavares da Costa, 1912. "A situação jurídica do índio brasileiro", *O Direito*, Rio de Janeiro, 119.

Miranda, Manuel Tavares da Costa, e Bandeira, Alípio, ten. 1911. "Memorial acerca da antiga e moderna legislação indígena, com um projeto de lei definindo a situação jurídica do índio brasileiro, in: Oliveira, Humberto de, org., 1947, *Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro, compilados pelo oficial administrativo...*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, CNPI, pp. 55-86 (Publicação nº 94).

Mires, Fernando, 1988. *Las revoluciones sociales em América Latina*, Mexico, Siglo Veintiuno.

Monguia, Pedro de, 1865 [1561]. "Relación breve hecha por [...] de la jornada del gobernador Pedro de Orsua", *Colección de documentos inéditos [...] de América y Oceanía*, Madri. Colección del Archivo de Índias, 4:191-215.

Moniz Barreto, D., 1856. "Sobre a civilização dos índios do Brasil", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tipografia Universal Laemmert, 19:33-98.

Monod, Pierre, 1978. "Archaeology of the Upper Xingu, Mato Grosso, Brazil", paper presented at the 77th Annual Meeting of The American Anthropological Association, Los Angeles, mimeogr.

Montag, R., 1973 "Leyendas cashinahua", *Información de Campo*, 78-e.

Monteiro, John, 1988a. "Celeiro do Brasil: escravidão indígena e a agricultura paulista no século XVI", *Historia*, 7:1-12.

____, 1988b. "From Indian to slave: forced native labour and colonial society in São Paulo during the seventeenth century", *Slavery and Abolition*, 9(2):105-27.

____, 1989-90. " Os escravos índios de São Paulo no século XVII: alguns aspectos demográficos", *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*: 5:11-8.

____, 1989. "Alforrias, litígios e desagregação da escravidão indígena em São Paulo", *Revista de História*, 120.

____, 1990a. "Brasil indígena no século XVI: dinâmica histórica tupi e as origens da sociedade colonial", *Ler História*, 19:1-103.

____, 1990b. "A escravidão indígena e o problema da identidade étnica em São Paulo colonial", *Ciências Sociais Hoje 1990*, pp. 237-52.

Monteiro, John, e Gutiérrez, Horacio, orgs., 1990b. *Escravidão: bibliografia básica*, São Paulo, CELA – Unesp.

Monteiro, John e Moscoso, Francisco, orgs. *América Latina colonial: bibliografia básica*, São Paulo, CELA-Unesp.

Monteiro, pe. Jácome, 1949. "Relação da província do Brasil, 1610, in: Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus*, vol. 8 (apêndice), Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

Monteiro do Amaral, mon. Claro, 1902. "Memória sobre usos e costumes de índios Guaranys, Cainás e Botocudos", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora Tipográfica Limaere, 62.

Montenegro, João Alfredo, 1989. "A revolta de Pinto Madeira no Ceará: participação dos segmentos sociais marginalizados", in: Correia de Andrade, Manuel, org., *Movimentos populares no Nordeste*, Recife, Massangana.

Montesinos, F. de, 1906 [1642] *Anales del Perú*, publ. por V. M. Maurtua, Madri, 2 vols.

____, 1930. *Memorias antiguas historiales e políticas del Perú*, in: Urteaga, H., e Romero, C. A., orgs., *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*, Lima, 2ª série, 6.

Moonen, Francisco, 1989. "Os índios Potiguara de São Miguel da baía de Traição: passado, presente e futuro", *Cadernos Paraibanos de Antropologia*.

Morain, S. A., e Budge, T. K., orgs., 1978. *Remote sensing: instrumentation for nondestructive exploitation of cultural resources*, Washington, National Park Service, Cultural Resources Management Division.

Morais, J. L., 1979. "A ocupação do espaço em função das formas de relevo e o aproveitamento das reservas petrográficas por populações pré-históricas do Paranapanema", *Col. Museu Paulista, Ser. Arqueol*, 6.

____, 1983. "A utilização dos afloramentos litológicos pelo homem pré-histórico brasileiro: análise do tratamento da matéria-prima", *Col. Mus. Paulista Ser. Arqueologia*, 7.

Morales, Filadelfo, e Arvelo-Jimenez, N., 1981. "Hacia un modelo de estructura social Caribe", *América Indígena*, 41(4):603-26.

Morales y Eloy, J., 1948. *Ecuador: atlas historico-geografico*, Quito, Ministerio de Relaciones Exteriores.

Moran, E. F., 1990. *A ecologia humana das populações da Amazônia*, Petrópolis, Vozes.

Moran, Emilio, 1990. *Rivers of hunger: human adaptive strategies in Amazonian Blackwater ecosystems*, ms. datilogr.

Moreira Neto, Carlos de Araujo, 1959. "Relatório sobre a situação atual dos indios Kayapó", *Revista de Antropologia*, 7(1,2).

____, 1971. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*, tese de doutoramento, FFCH, Rio Claro, datilogr.

____, 1988. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*, Petropolis, Vozes.

Moreira, G., e Noronha, P., 1984. *Sujeição e dominação: a dramática experiência dos Krenak*, Juiz de Fora, mimeogr.
Morell, V., 1990. "Confusion in earliest America", *Science*, 248:439-41.
Morey, Nancy C., 1975. *Ethnohistory of the Colombian Lanos*, Ph.D. thesis em antropologia, University of Utah.
Morin, F., org., 1982, *Indianité ethnocide indigénisme*, Toulouse, GRAL, Éditions du CNRS.
Mörner, Magnus, 1968. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Paidós.
Morse, Richard, org., 1965. *The bandeirantes*, Nova York, Alfred A. Knopf.
Mota, Vera L. Calheiros, 1989. *Semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*, Rio de Janeiro, UFRJ, Museu Nacional, mimeogr.
Mott, Luis R. Barros, 1979. "Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial", *Revista de Antropologia*, 22:61-78.
____, 1985a. "Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Gueguê do Piauí:1764-1770", IX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Águas de São Pedro, ms.
____, 1985b. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*, Teresina, Projeto Petrônio Portela.
____, 1986. *Sergipe del Rei: população, economia e sociedade*, Teresina, Fundação Cultural do Estado do Piauí.
Motta, Diana C. C., 1979. *As frentes de atração: proposta e realidade*, dissertação de mestrado em história política interna, Brasília, UnB.
Moura, José Freire de, 1897. "Exploração no Jequitinhonha", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, Imprensa Oficial do Estado, 2:28-31.
Müller, M. C., e Henley, P., 1978. *Wapa: la comercialización de la artesanía indígena y su inovación artística: el caso de la cestería Panare*, Caracas, Litografía Tecnocolor.
Müller, Regina, 1976. *A pintura do corpo e os ornamentos xavante: arte visual e comunicação visual*, dissertação de mestrado, Campinas, Unicamp.
____, 1990. *Os Asuriní do Xingu: historia e arte*. Campinas, Edunicamp (série Teses).
Muratori, Ludovico Antonio, 1743. *Cristianesimo felice nelle missioni de'padri della Compagnia di Gesú nel Paraguai, descritto da Ludovico Antonio Muratori Bibliotecario del Sereniss. Sig. Duca di Modena*. Veneza, G. Pasquali.
Muratorio, B., 1987. *Rucuyaya Alonso y la história social y económica del Alto Napo, 1850-1950*, Quito, Abya-Yala.
Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, 1991. *Memória da Amazônia. Alexandre Rodrigues Ferreira* e a *Viagem Philosóphica pelas Capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato-Grosso e Cuyabá (1783-1792)*, Coimbra.
Myers, T. P., 1973. "Toward the reconstruction of prehistoric community patterns in the Amazon basin", in: Lathrap, D., e Douglas, J, Coimbra. orgs., *Variation in anthropology*, Urbana, Illinois Archaeological Survey, pp. 233-52.
____, 1974. "Spanish contacts and social change on the Ucayali river, Peru", *Ethnohistory*, 21(2):35-157.
____, 1981. "Hacia la reconstrucción de los patrones de asentamiento durante la prehistoria de la cuenca amazónica", *Amazonía Peruana*, 7:31-63.
____, 1988. "Visión de la prehistoria de la Amazonía Superior", in: Santos, F., org., *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía Peruana*, Iquitos, CETA, pp. 37-87.
____, 1990. *Archaeology and ethnohistory of Sarayacu: a nineteenth century mission in the Peruvian Montaña*, Lincoln, University of Nebraska.
____, s. d. [1991]. *The evolution of Shipibo-Conibo dress*, Nova Orleans, 47th Internacional Congress of Americanists.

Nantes, Bernard de, 1986 [1709]. *Katecismo índico da língua Kariri*, Leipzig, B. G. Teubner.
Nantes, Martinho de, 1979 [1707]. *Relação de uma missão no rio São Francisco. Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os indios chamados Cariris*, São Paulo, Nacional.
Nascimento Monteiro, Ofélia Sócrates, 1951. "História de São José de Mossâmedes", Goiânia, 8 de junho, Biblioteca da Fundação Educacional da Cidade de Goiás (BFEG), datilogr.
Nason, J., 1987. "The determination of significance: curatorial research and private collections", in: Reynolds, B., e Stott, M., orgs., *Material anthropology*, Boston, University Press of America, pp. 31-67.
Naud, Leda Maria Cardoso, 1970. "Documentos sobre o índio brasileiro" (1ª parte), *Revista de Informação Legislativa*, 7(28):437-520, out-dez.
____, 1971. "Documentos sobre o índio brasileiro" (2ª parte), *Revista de Informação Legislativa*, 8(29):227-336. jan-mar.
Navarro, pe. Aspicuelta, et alii, 1988. *Cartas avulsas (1550-1568)*, Belo Horizonte, Itatiaia: São Paulo, Edusp.
Navarro, Luiz C., 1846. "Itinerário da viagem que fez por terra da Bahia ao Rio de Janeiro", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 7:433-69.
Navarro, M., 1924. *La tribu Amuescha*, Lima.
Necker, Louis, 1979. *Indiens Guarani et chamanes franciscains: les premières réductions du Paraguay, 1580-1800*, Paris, Anthropos.
Neel, James V., 1971. "Genetic aspects of the ecology of disease in the American Indian", in: Salzano, F., org., *The ongoing evolution of Latin American populations*, Springfield, C. C. Thomas, pp. 561-90.
Neel, James V., e Salzano, F. M., 1967. "Further studies on the Xavante Indians, X. Some hypotheses-generalizations resulting from these studies", *American Journal of Human Genetics*, 19:554-74.
Nembro, Metodio da, 1958. *Storia dell' attività missionaria dei minori cappuccini nel Brasile (1538-1889)*, Roma, Institutum Historicum OFM.
Netto, L., 1882. *Guia da exposição antropológica brasileira*, Rio de Janeiro.
____, 1885. "Investigações sobre a archaeologia brazileira", *Arquivos do Museu Nacional*, 6:257-554.
Neves, Antonio de, 1908. "Chorographia do município do Rio Pardo de Minas Gerais", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, 13:360-87.
Neves, W. A., e Pucciarelli, H. M., 1989. "Extra-continental biological relationships of early South American human remains: a multivariate analysis", *Ciência e Cultura*, 41:566-75.
Newton, D., 1971. *Social and historical dimensions of Timbira material culture*, Ph. D. thesis, Harvard University, datilogr.
____, 1976. *O uso da cultura material para história*, datilogr.
____, 1981. "The individual in ethnographic collections", *Annals of New York Academy of Sciences*, 376:267-87.
____, 1986. "Cultura material e história cultural", *Suma etnológica brasileira*, Petrópolis, Vozes.
Nieuhof, Joan, 1981 [1649]. *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.
Nimer, E., 1979. *Climatologia do Brasil*, Rio de Janeiro, Superintendência de Recursos Naturais e Meio Ambiente (série Recursos Naturais e Meio Ambiente, 4).
Nimuendaju, Curt, 1924. "Os índios Parintintin", *Journal de la Société des Américanistes*, n. s., 16:201-78, Paris.
____, 1925. "As tribos do Alto Madeira", *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 17:137-72.
____, 1927. "Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés", primeira parte, *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 39:125-82.
____, 1932. "Idiomas indígenas do Brasil", *Revista de Etnologia*, Universidade Nacional de Tucumán, 2:543-618.
____, 1946. *The eastern Timbira*, Berkeley, University of California Press.
____, 1948a. "The Cayabi, Tapayuna and Apiaca", in: Steward, J., org., *Handbook of South American Indians*, Washington, Bureau of American Ethnology (Bulletin, 143), vol. 3, pp. 307-20.
____, 1948b. "The Mura and Pirahã", in: Steward, Julien Haynes, org., *Handbook of South American Indians*,

Washington, Bureau of American Ethnology (Bulletin, 143) vol. 3, pp. 255-68.

Nimuendaju, Curt, 1949. "Os Tapajó", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 10:93-106.

____, 1953. "Os Tapajó", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 1(1):53-61.

____, 1954. "O fim da tribo Oti", in: Baldus, H., "Os Oti", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., 8:83-8.

____, 1955. "Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés", segunda parte, *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 64:149-78.

____, 1981. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*, Rio de Janeiro, IBGE, FNPM; MEC.

____, 1982 [1946]. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*, Rio de Janeiro.

____, 1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, trad. C. Emmerich e E. Viveiros de Castro, São Paulo, Hucitec; Edusp.

____, *Über die Botocudos*, vol. 1, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1939, ms, Inédito.

____, s. d. (a). "Field notebook on Northern Kayapo", Rio de Janeiro, Museu Nacional, Arquivo [trad. ingl., Turner, T.].

____, s. d. (b). *Die Nordlichen Kayapo*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, Arquivo, ms. ["Erkundungsreise zu den Nordlichen Kayapao", "Die Pau D'Arco horde der Nordlichen Kayapao"] [trad. ingl., Lowie, R. H., e Turner, T.].

____, s. d. (c). "A survey of Amazon archaeology", ms. traduzido por S. Ryden, Museu Etnográfico de Goteburgo.

____, e Bentes, E. H. do V., 1923. Documentes sur quelques langues peu connues de l'Amazonie, *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, n. s., 15:215-22.

Nóbrega, Humberto de Mello, 1978. *História do rio Tietê*, São Paulo, Governo do Estado de São Paulo.

Nóbrega, Manoel da, 1988 [1570]. *Cartas do Brasil (1549-1570)*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

Nordenskiöld, barão Erland, 1913. "Urnegrabe und mounds im Bolivianische flachlande", *Baessler Archiv*, 3:205-55.

____, 1916. "Die anpassung der Indianer an die Verhaltnisse in den Uberschwemmungsgebieten in Sudamerika", *Ymer*, 2:138-55.

____, 1917. "The Guarani invasion of the Inca Empire in the sixteenth century: an historical Indian migration", *Geographical Review*, 4:103-21.

____, 1924a. *The ethnography of South America as seen from Mojos in Bolivia*, Goteborg (Comparative Ethnographical Studies, nº 3).

____, 1924b. "Finds of graves and old dwelling places on the rio Beni, Bolivia", *Ymer*, 2:229-37.

____, 1924c. *Forschungen und Abenteuer in Südamerika (1913-14)*, Stuttgart, Stecker und Schroder.

Nordenskiöld, barão Erland, 1930, *L'archeologie du Bassin de l'Amazone*, Paris, Editions G. van Oest (Ars Americana, 1).

Nordin, C., e R. Meade, 1985. "The Amazon and Orinoco", in: *McGraw-Hill Year book of Science and Technology 1986*, pp. 385-90.

Noronha, pe. José Monteiro de, 1862 [1768]. *Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da Província*, Belém, Santos & Irmãos.

Noronha, Ramiro, 1952. *Exploração e levantamento do rio Kuluene, principal formador do Xingu*, Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios (Publicação nº 75).

"Notícia da voluntária redução de paz da feroz nação do gentio mura. 1784, 1785 e 1786", *Boletim Cedeam*, Manaus, Universidade do Amazonas, 3(5):5-87, 1984.

Novaes, Maria Estela, s. d. *História do Espírito Santo*, Vitória, Fundo Editorial do Espírito Santo.

Nugent, S. L., 1982. "Civilization, society, and anomaly in Amazonia", in: Renfrew, Rowlands, e Seagraves, orgs., *Theory and explanation in Archaeology*, Nova York, Academic Press, 231-40.

Nunes, Diogo, 1921-4 [1553]. "Apontamento do que V. A. quer saber" (carta a d. João III), in: *História da colonização portuguesa do Brasil*, Porto, org. C. M. Dias, vol. 3, 367-8 [também in: Drumond, 1950].

Nunes Pereira, Manoel, 1954. *Os Índios Maué*, Rio de Janeiro, Edição da Organização Simões.

Nutels, N., 1968. "Medical problems of newly contacted Indian groups", in: *Biomedical challenges presented by the American Indian*, Pan American Health Organization Publication, nº 165, pp. 68-76.

Nutels, N., Ayres, M., e Salzano. F. M., 1967. "Tuberculin reactions, X-ray and bacteriological studies in the Cayapo Indians of Brazil", *Tubercle*, 48:195-200.

O'Reilly, Donald Francis, 1969. *Rondon: biography of a Brazilian republican Army commander*, Ph.D. thesis, Ann Arbor, University Microfilms International.

Oberem, U., 1966-7. "Handel und Handelsgutter in der Montaña Ecuadors", *Folk*, Copenhague, 8-9: 243-58.

____, 1967-8. "Un grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 15-16:149-70.

____, 1971. *Los Quijos: historia de la transculturación de um grupo indígena en el Oriente ecuatoriano, 1538-1956*, Universidad de Madrid, 2 vols. (Memorias del Departamiento de Antropologia). [2ª ed., Otavalos, 1980]

____, 1974-6. "Los Cañaris y la conquista española de la Sierra Equatoriana", *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 63:263-74.

Oberem, U., 1976. "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)", *Actes du 42ᵐᵉ Congrès International des Américanistes*, Paris, vol. 4, pp. 51-9.

Oberg, Kalervo, 1948. "Terêna social organization and law", *American Anthropologist*, 50, (2):283-91.

Ochoa Neira, M., 1984. "La explotación de la cascarilla en el Ecuador", *Antropología, Cuadernos de Investigación*, Quito, PUCE, 3.

Oliveira, Adélia Engrácia, e Rodrigues, Ivelise, 1977. "Alguns aspectos da ergologia Mura-Pirahã", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 65:1-65.

Oliveira, C.A., 1990. *A cerâmica pré-histórica no Brasil: avaliação e proposta*, dissertação de mestrado, Recife, Universidade Federal de Pernambuco.

Oliveira, Carlos Estevão de, 1943 [1937]. "O ossuário da 'Gruta do Padre' em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no Nordeste", *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 14-6:151-80.

Oliveira, Francisco de, 1977. *A economia da dependência imperfeita*, Rio de Janeiro, Graal.

Oliveira, Humberto de, 1947. *Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (publ. nº 94 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios).

Oliveira, J. J. Machado de, 1866. "Documento sobre o rio Doce", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tipografia João Ignácio da Silva, 7:235-9.

Oliveira, João Pacheco de, 1977. *As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna*, dissertação de mestrado em Antropologia Social, Brasília, Departamento de Antropologia, UnB.

____, 1983. "Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica", *Boletim do Museu Nacional*, n. s., Antropologia, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 44.

____, 1985. "Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio", in: Santos, Silvio Coelho dos, et alii, orgs., *Sociedades indígenas e o direito*, Florianópolis, Ed. UFSC; Brasília, CNPq.

____, 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*, São Paulo, Marco Zero; Brasília, CNPq.

Ordinaire, O., 1988. *Du Pacifique à l'Atlantique*, Iquitos, Monumenta Amazónica.

Osborn, A., 1977. "Strandloopers, mermaids, and other fairy tales: ecological determinants of marine resource utilization, the Peruvian case", in: Binford, L., org., *For theory building in archaeology: essays on faunal remains, aquatic resources, spatial analysis, and systematic modeling*, Nova York, Academic Press, pp. 157-97.

Osculati, G., 1854. *Explorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazoni*, Milão, Fratelli Centenari e Comp. [1ª ed. 1850]

Osgood, C., 1946. "British Guiana archaeology to 1945", *Yale University Publications in Anthropology*, 36.

Otávio, Rodrigo, 1946. *Os selvagens americanos perante o direito*, São Paulo, Nacional (col. Brasiliana, 254).

Ots Capdequi, J. M., 1976. *El estado español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Economica.

Ottoni, Teófilo B., 1858. "Notícia sobre os selvagens do Mucuri", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Garnier, 21:124-238.

Paabo, S.; Dew, K.; Frasier, B. S., e Ward, R. H., 1990. "Mitochondrial evolution and the peopling of the Americas" *American Journal of Physical Anthropology*, 81:277.

Pacheco, Renato, 1957. "Notas sobre os Botocudos", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, 66-71.

Paiva, O., org., 1984. *O Museu Paulista da Universidade de São Paulo*, São Paulo, Banco Safra.

Palavecino, Enrique, 1935. "Notas sobre la religión de los indios del Chaco", *Revista Geográfica Americana*, Buenos Aires, 3(21):373-80.

Palazollo, frei Jacinto de, 1956. *Nas selvas do rio Doce e do Mucuri*, São Paulo, Melhoramentos.

Pallestrini, Luciana, 1975. "Interpretação de estruturas arqueológicas em sítios do estado de São Paulo", *Col. Mus. Paulista Ser. Arqueol*., 1.

____, 1977. "Camargo 76: município de Piraju, estado de São Paulo", *Revista do Museu Paulista*, 24:83-110.

____, 1981-2. "Evidenciação de novas estruturas arqueológicas no sítio pré-histórico Camargo, Piraju, SP", *Revista do Museu Paulista*, 28:131-51.

Palmatary, H. C., 1950. "The pottery of Marajó Island, Brasil", *Transactions of the American Philosophical Society*, n. s., 39(3).

____, 1960. "The archaeology of the lower Tapajós Valley, Brazil", *Transactions of the American Philosophival Society*, n. s., 50(3).

Palomeque, S., 1978. "Historia económica de Cuenca y sus relaciones regionales desde fines del siglo XVIII a principios del XIX", *Segundo encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador*, Cuenca, Banco Central del Ecuador, vol. 1, pp. 127-69.

Paraiso, Maria Hilda Baqueiro, 1983. *Caminhos de ir e vir e caminhos sem volta: índios, estradas e rios no sul da Bahia*, Salvador, datilogr.

____, 1985. *Os Kiriri Sapuya de Pedra Branca, Salvador*, Centro de Estudos Baianos da UFBa.

Paraiso, Maria Hilda Baqueiro, 1989. Laudo pericial Krenak, Salvador, datilogr.

____, 1990. *Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX*, Salvador, datilogr.

____, 1991. "Os Krenak do rio Doce, a pacificação, o aldeamento e a luta pela terra", *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Salvador, Fator, 2:12-23.

Parker, Gary J., 1963. "Clasificación genética de los dialectos quechuas", *Revista del Museo Nacional*, Lima, 32:241-52.

Pastells, Pablo, 1949. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay por el R. P. Pablo Pastells, continuación por F. Mateos, S. J.*, vol. 8, 1ª parte, (1751-1760), Madri, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

Payne, David L., 1981. "Bosquejo fonológico del proto-shuar-candoshi: evidencia para una relación genética", *Revista del Museo Nacional*, Lima, 45:323-499.

____, 1991. "A classification of Maipuran (Arawakian) languages based on shared lexical retentions", in: Derbyshire, D. C., e Pullun, G. K., orgs., *Handbook of Amazonian languages*, pp. 355-499.

Pearsall, D., 1989. *Paleoethnobotany*, San Diego, Academic Press.

Pedro II, imperador do Brasil, 1959 [1860]. *Diário da viagem ao Norte do Brasil*, Bahia, UFBa.

Pereira, Carlota Gil, 1955. "Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes na Biblioteca Nacional de Lisboa", *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 75.

Pereira, Ernesto Augusto, 1870, *Relatório apresentado à Assembléa Legislativa provincial de Goyaz a 1º de agosto de 1870 pelo exmo. presidente da provincia dr. Ernesto Augusto Pereira*, Goiás.

Pereira, L., 1917. *O rio Branco: Observações de viagem*, Manaus, Imprensa Publica.

Pereira d'Alencastre, José M., 1857. "Memória chronológica, geográphica e histórica da província do Piauhy", *Revista do Instituto Histórico e Geográphico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 20:5-164.

Pereira da Cunha, Antonio Augusto, 1856. *Relatório apresentado a Assembléa Legislativa provincial de Goyaz na sessão ordinária de 1856 pelo exmo. presidente da provincia Antonio Augusto Pereira da Cunha*, Goiás.

Pereira Junior, José Fernandes da Costa, 1874. *Relatório apresentado na assembléa geral legislativa na terceira sessão da decima quinta legislatura pelo ministro e secretario dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas José Fernandes da Costa Pereira Junior*, Rio de Janeiro.

____, 1875. *Relatório apresentado à assembléa geral legislativa na quarta sessão da decima quinta legislatura pelo ministro e secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas José Fernandes da Costa Pereira Junior* [1874], Rio de Janeiro.

Pérez, A., 1986. *Culturas indígenas de la Amazonía*, Catálogo, Ardoz, J. Soto.

Perota, C., 1971. "Dados parciais sobre a arqueologia norte espírito-santense", *Publicações Avulsas*, Museu Paraense Emílio Goeldi, 15:149-62.

____, 1974. "Resultados preliminares sobre arqueologia da região central do estado do Espírito Santo", *Publicações Avulsas*, Museu Paraense Emílio Goeldi, 26:127-40.

Perrone-Moisés, Beatriz, 1990a. *Legislação indigenista colonial: inventário e índices*, dissertação de mestrado, IFCH-Unicamp.

____, 1990b. "A guerra justa em Portugal no século XVI", *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, 5:5-10.

Pesez, J. M., 1990. "História da cultura material", in: Le Goff, J., *A história nova*, São Paulo, Martins Fontes.

Pessis, A. M., 1987a. *Art rupestre préhistorique: premiers registres de la mise em scène*, tése de doctorat d'Etat, Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris X-Nanterre, 502 p.

____, 1987b. "Art rupestre préhistorique du Parc National de la Serra da Capivara, Piauí, Brésil: problèmes de conservation", *Actes*, Journées Internationales d'étude sur la conservation de l'art rupestre. Groupe Art Rupestre de L'ICOM pour la conservation. Office Departemental de Tourisme de la Borgogne, pp. 117-22.

Petitjean, M., e Saint-Geours, Y., 1983. "La economía de la cascarilla en el corregimiento de Loja", *Cultura*, 15.

Petrullo, Vincent M., 1932. "Primitive peoples of Matto Grosso: an account of archeological and ethnological field work at the headwaters of the Paraguay and Xingu Rivers in Matto Grosso, Brazil, during 1931", *The Museum Journal*, Filadélfia, 23(2):83-180.

____, 1939. "Archeology of Arauquin", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, Washington, Smithsonian Institution, 123.

Phelan, J. L., 1967. *The kingdom of Quito in the 17th century*, Madison, University of Wisconsin Press.

Picchi, Deborah, 1983. "Os Matipu-Nahuqwá", in: *Levantamento dos povos indígenas no Brasil*, CEDI, mimeogr.

Piel, J., 1980. "Le caoutchouc la winchester et l'empire", *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, Paris, 47:227-52.

Pierre, F., 1889. *Voyage d'exploration d'un missionaire dominicain chez les tribus sauvages de l'Equateur*, Paris, Bureau de l'Année Dominicaine.

Pinto, Estevão, 1935-8. *Os indígenas do Nordeste*, São Paulo, Nacional, 2 vols.

Pinto, Irineu, F., 1977 [1908]. *Datas e notas para a história da Paraíba*, João Pessoa, Editora Universitária, UFPB, 2 vols.

Pires, Maria Idalina da Cruz, 1990. *Guerra dos bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*, Recife, Companhia Editora de Pernambuco.

Pitanga, A. F. Souza, 1901. "O selvagem perante o direito", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 48(1):19-38.

Pizarro, monsenhor, 1909. "Memórias históricas da província de Minas Gerais", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 13:523-639.

Plane, Auguste, 1903. *Le Pérou*, Paris, Plon.

Pohl, Johann Emanuel, 1976. *Viagem no interior do Brasil*, trad. Milton Amado e Eugênio Amado, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

Pomian, K., 1985. "Coleção". *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, *Memória – História*.

Pontes, Manoel, 1856. "Extractos de uma viagem feita à província do Espírito Santo", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1:343-7.

Porras, M. E., 1987. *La gobernación y el obispado de Mainas*. Quito, Aya-Yala.

Porras, P., 1987. *Investigaciones arqueológicas a las faldas de Sangay, província Morona, Santiago*. Quito, Artes Gráficas Senal.

____, s. d. "El sitio Sangay, informa preliminar de la primeira etapa", *Revista de la Universidad Católica*, Quito, 29:105-44 (número monográfico de história e geografia).

Porro, A., 1981. "Os Omágua do alto Amazonas: demografia e padrões de povoamento no século XVII", in: *Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden*, São Paulo, Coleção Museu Paulista, pp. 207-31 (ensaios, 4).

____, 1983-4. "Os Solimões ou Jurimaguas: território, migrações e comércio intertribal", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., 29:23-38.

____, 1987. "O antigo comércio indígena na Amazônia", *D.º Leitura*, São Paulo, Imprensa Oficial, 5(56):2-3.

____, 1989. "Mitologia heróica e messianismo na Amazônia Seiscentista", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 30/32.

____, 1994. "Social organization and political power in the Amazon floodplain", in: Roosevelt, A. C., org., *Amazonian Indians: transformations in time*. The University of Arizona Press.

____, 1993. *As crônicas do rio Amazonas: tradução, introdução e notas etno-históricas*, Petrópolis, Vozes.

Poultney, S. V., 1966. *Battle for the Big Lipo: the story of the evangelization of the Kayapo Indians of Brazil*, Londres, The Unevangelized Fields Mission.

Pozzobon, Jorge, *Isolamento e endogamia*, tese de mestrado, UFRGS.

Prado, Francisco Rodrigues do, 1908. "História dos índios Cavalleiros ou da nação Guaycurú", *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil*, Rio de Janeiro, 3ª ed., 1:21-44.

Prado Jr., Caio, 1942. *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, Brasiliense.

Prance, G. T., org., 1982. "Biological diversification in the tropics", *Pro-ceedings of the Fifth International Symposium of the Association for Tropical Biology*, Nova York, Columbia University Press.

Prat, A., 1941. *Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil (séculos XVII – XVIII)*, Recife.

Price, S., e Price, R., 1980. *Afro-American arts of the Surinam rain forest*, Berkeley, University of California Press.

Price, T. D., org., 1989. *The chemistry of prehistoric human bones*, Nova York, Cambridge University Press.

Prieto, A. J., 1885. "Descripción de la provincia de los Jibaros", *Compte*, Quito, 2:63-8.

Projeto Radam. *Cartas planimétricas e mosaicos semi-controlados 1972-81 de radar*, escala 1:250 000.

Prous, André, 1976. "Les sculptures zoomorphes du sud brésilien et de l'Úruguay", *Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud*, Paris 5.

____, 1981a. "Páleo-índio em Minas Gerais", in: Schmitz, P. I.; Barbosa, P. I., e Ribeiro M. B., orgs., *Temas de arqueologia brasileira 1: Páleo-indio, Anuário de Divulgação Científica*, Universidade Católica de Goiânia, 5:61-77.

____, 1981b. "Minas Gerais", in: Schmitz P. I.; Barbosa, A. S.", e Ribeiro M. B., orgs., *Temas de arqueologia brasileira, 2: Arcaico do interior, Anuário de Divulgação Científica*, 6:32-42.

____, 1981c. "Arte rupestre em Minas Gerais: temas de arqueologia, arte rupestre", *Anuário de Divulgação Científica*, 8:34-57.

____, 1986. "L'archéologie au Brésil: 300 siècles d'occupation humaine", *L'Anthropologie*, Paris, 90(2):257-306.

Prous, André, e Piazza. W. F., 1977. "Documents pour la préhistoire du Brésil Méridional, 2: L'état de Santa Catarina", *Cahiers d'Archeologie d'Amérique du Sud*, 4.

Puttkamer, W. J. van, 1979. "Man in the Amazon: Stone Age present meets Stone Age past", *National Geographic Magazine*, 155(1):60-85.

Queller, Otto, 1932. "Migrações étnicas no Nordeste brasileiro", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, Salvador, 58:351-63.

Question de la frontière entre la Guyane Britannique et le Bresil: annexes au Mmmoire presenté par le gouvernment de sa majesté britannique, Londres, Harrison and Sons, 1903, vol. 4.

Raimondi, A., 1862. "Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto", in: Paz Soldan, Mateo, *Geografia del Perú*, Paris, Firmin Didot, vol. 1, pp. 593-713.

Raimondi, A., 1905 [1859]. "Navegación del Pastaza", in: Larrabure i Correa, C., 1905, *Coleción de leyes, decretos, resoluciones y outros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*, Lima, Ministerio de Relaciones Exteriores, vol. 2, pp. 147-90.

Ramalho, Joaquim Ignácio, 1847. *Relatório que à Assembléa Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1847 o exm. presidente da mesma provincia, doutor Joaquim Ignacio Ramalho*, Goiás.

Rangel, Fray H. S., 1905 [1808]. "Visita al obispado de Maynas hecha por su prelado fr. H. Sanchez Rangel, años 1808-1811", in: *Arbitraje de limites entre el Peru y el Ecuador*, Madri, Imprenta de los Hijos de M. G. Hernandez, vol. 4, anexo 95.

Rauth, J. W., 1967. "Nota prévia sobre a escavação do sambaqui do Porto Maurício", *Publicações Avulsas*, Museu Paraense Emílio Goeldi, 6:47-58.

____, 1968. "O sambaqui do Gomes. S.11.B", *Arqueologia*, Universidade Federal do Paraná, 4.

Ravagnani, Oswaldo Martins, 1977. *A experiência xavante com o mundo dos brancos*, tese de doutorado, São Paulo, Escola de Sociologia e Política.

____, 1987. *Aldeamentos oficiais goianos*, datilograf.

Raymond, S., DeBoer, W., e Roe, P., 1975. *Cumacaya: a Peruvian ceramic tradition*, The University of Calgary, Department of Archaeology (Occasional Papers, nº 2).

Reesink, E. Boudejwin, 1984. "A questão do território dos Kaimbé de Massacará: um levantamento histórico", *Gente*, Salvador, 1(1):127-37.

____, 1988. "A questão do território dos Kiriri de Mirandela: um confronto de dados e versões", *Revista de Cultura*, Salvador, Fundação Cultural do Estado, 1(1):11-5.

Reeve, Mary-Elizabeth, 1985. *Identity as process: the meaning of Runapura for Quichua speakers of the Curaray river, Eastern Ecuador*, Ph.D. dissertation, Urbana, University of Illinois.

Registro, 1917. *Registro geral da Câmara Municipal de São Paulo*, São Paulo, Prefeitura Municipal, vários volumes.

Regni, Pietro Vittorino, 1988. *Os capuchinhos na Bahia*, Salvador, Casa Provincial dos Capuchinhos; Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 2 vols.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1965a. *Excavaciones arqueológicas en Puerto Hormiga, departamento de Bolivar*, Bogotá, Publicaciones de la Universidade de los Andes (Antropológica 2).

____, 1965b. *Colombia*, Nova York, Praeger.

____, 1985a. *Monsu: un sitio arqueológico*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular.

____, 1985b. "Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon", in: Urton,

G., org., *Animal myths and metaphors in South America*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 107-43.

Reid, Howard, 1979. *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku Indians of Brazil*, Ph.D. thesis, University of Cambridge.

Reis, Arthur Cezar Ferreira, 1940. *Lobo d'Almada: um estadista colonial*, Manaus, Imprensa Publica.

____, 1947-48. *Limites e demarcações da Amazônia brasileira*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, vols. 1 e 2.

Reis, Elisa Maria da C. Pereira, 1988. "O Estado nacional como ideologia: o caso brasileiro", *Estudos Históricos, Identidade Nacional*, Rio de Janeiro, 1(2):185-328.

Reiss, W., 1880. "Ein Besuch bei den Jivaros Indianern", *Verhandlung der Geselschaft für Erdkunde*, Berlim, 7:325-37.

Relatorios dos presidentes da província do Amazonas, 1906. Rio de Janeiro, Typographia Jornal do Commercio, vol. 1:1852-7; vol. 2: 1857-62; vol. 3: 1863-70.

Renard-Casevitz, F.-M., 1981 a. "Las fronteras de las conquistas en el siglo XVI en la Montaña meridional del Perú", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 10 (3-4, Les marches orientales du Tahuantinsuyu): 113-40.

____, 1981b. "Introduction", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, 10 (3-4, Les marches orientales du Tahuantinsuyu):1-5.

____, 1985. "Guerre, violence et identité à partir de sociétés du piémont amazonien des Andes centrales", *Cahiers Orstom*, série Sciences de l'Homme et de la Societé, cahier Anthropologie et Histoire, 21(1):81-98.

____, 1991. "Commerce et guerre dans la forêt centrale du Pérou", *Document de Recherche du Credal*, Paris, Ersipal, 221.

Renard-Casevitz, F.-M.; Saignes, T., e Taylor, A. - C., 1986. *L'Inca, l'espagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^{me} au XVII^{me} siècle*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, Association pour la Diffusion de la Pensée Française (Synthése, 2).

____, 1989. *Al este de los Andes: ensayo sobre las relaciones entre sociedades andinas y amazónicas, siglos XIV-XVII*, trad. J. Carrera Colin, Quito, Abya-Yala, 2 vols.

Renault, León, 1903. "Relatório apresentado ao governo: exploração dos rios Mucuri e Todos os Santos e afluentes", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Ouro Preto, Imprensa Oficial do Estado, 8:1077-92.

Rengger, Johann R., 1835. *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*, Aarau.

Reyna, R., 1942. *Fitzcarrald, el rey del caucho*, Lima, Taller Gráfico de Barrantes.

Reyes, O., e Teran, F., 1939. *Historia y geografía del Oriente ecuatoriano*, Quito, Talleres Gráficos de Educación.

Reynolds, B., 1987. "Material systems: an approach to the study of Kwandu material culture", in: Reynolds, B., e Stott, M., *Material anthropology: Contemporary approaches to material culture*, Boston, University Press of America, 1987.

Reynolds, B., e Stott, M., 1987. *Material anthropology: Contemporary approaches to material culture*, Boston, University Press of America.

Ribeiro, Berta, 1980. "Possibilidade de aplicação do 'critério de forma' no estudo do contatos intertribais, pelo exame da técnica de remate e pintura de cestos", *Revista de Antropologia*, 23.

____, 1985. *A arte do trançado dos índios do Brasil: um estudo taxonômico*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi; Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Folclore.

____, 1986. "Os estudos de cultura material: propósitos e métodos", *Revista do Museu Paulista*, 30(3):13-41

____, 1987. "Museu do Índio, Brasília" *Cadernos RioArtes*. 3(7)

____, 1988. *Dicionário do artesanato indígena*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

____, 1989a. *Arte indígena, linguagem visual*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

____, 1989b. "Museu e memória: reflexões sobre o colecionamento", *Ciências em Museus*, Belém, 1(2):109-22.

____, 1990. "Perspectivas etnológicas para arqueólogos: 1957-1988", *BIB-Anpocs*, 29.

Ribeiro, Berta, et alii, 1983. *A Itália e o Brasil indígena*, Rio de Janeiro, Inde.

Ribeiro, Berta, e Ribeiro Darcy, 1957. *Arte plumária dos índios Kaapor*, Rio de Janeiro, Gráfica Seikel.

____, 1986. *Suma etnológica brasileira*, Petrópolis, Vozes.

Ribeiro, Darcy, 1957. "Culturas e línguas indígenas do Brasil", *Educação e Ciência Sociais*, Rio de Janeiro 2(6):5-102.

____, 1962. *A política indígena brasileira*, Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, Serviço de informação Agrícola.

____, 1977. *Os índios e a civilização*, 2ª ed. Petrópolis, Vozes. [1ª edição 1970]

____, 1980. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, Petrópolis, Vozes.

Ribeiro, Darcy, e Wise, M. R., 1978. *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*, Lima, Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano.

Ribeiro, Francisco de Paula, 1841 [1819]. "Memória sobre as nações gentias que habitam o continente do Maranhão", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 3:184-96, 297-321, 442-56.

Ribeiro, P. A. M., 1978. "Arte rupestre no sul do Brasil", *Revista CEPA*, 7:1-27.

Rival, L., 1990. *Change and continuity in the marriage practices of the Huaorani of Amazonian Ecuador*, Londres, London School of Economics, Department of Social Anthropology, mimeogr.

Rivasseau, Emílio, 1936. *A vida dos índios Guaycurus: quinze dias nas suas aldeias*, São Paulo, Nacional.

Rivet, P., 1910. "Les langues Guaranies du haut-Amazone", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s. 7:149-78.

Rocha, Leandro Mendes, 1988. *A política indigenista em Goiás 1850-1889*, dissertação de mestrado, UnB.

Rodrigues, Aryon Dall'Igna, 1958. "Classification of Tupí-Guaraní", *International Journal of American Linguistics*, 24:231-4.

____, 1964. "A classificação do tronco lingüístico Tupi", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 12:99-104.

____, 1985a. "Evidence of Tupi-Carib relationships", in: Klein, H. E. M., e Stark, L. R., orgs., *South American Indian languages: retrospect and prospect*, Austin, University of Texas Press, pp. 371-404.

____, 1985b. "Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 27-8:33-53.

____, 1986. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*, Campinas, Edunicamp; São Paulo, Loyola.

Rodrigues, I., e Figueiredo, N., 1982. *Catálogo das coleções etnográficas do Museu Paraense Emílio Goeldi e Universidade Federal do Pará*, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi (série Guias, nº 5).

Rodrigues, João Barbosa, 1875. *Exploração e estudo do valle do Amazonas: rio Tapajós*, Rio de Janeiro, Typographia Nacional.

____, 1892. "A necrópole de Mirakanguera", *Vellosia*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 2:1-40.

Roe, Peter G., 1982. *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon basin*, New Brunswick, Rutgers University Press.

____, 1988. "The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the whiteman and the Incas in myth, legend and history", in: Hill, J., org., *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*, Urbana e Chicago, University of Illinois Press, pp. 106-35.

Rogan, P. K., e Salvo, J. J., 1990a. "Molecular genetics of Pre-Colombian South American mummies: molecular evolution", *UCLA Symposia on Molecular and Cell Biology*, 122:223-34.

____, 1990b. "Study of nucleic acids isolated from ancient remains", *Yearbook of Physical Anthropology*, 33:195-214.

Rojas, Afonso de, 1882 [1639]. *Descubrimiento del rio de las Amazonas y sus dilatadas provincias*, in: Jiménez de la Espada, Marcos, "Viaje del capitán Pedro Texeira aguas arriba del rio Amazonas (1638-1639)", *Boletin de la Sociedad Geografica de Madrid*, 13:422-47.

Rolim de Moura, Antonio, 1983. *Correspondências*, Cuiaba, Fundação Universidade de Mato Grosso, NDIHR (Nucleo de Documentação e Informação His-

tórica Regional) (coleção de Documentos Ibéricos, vols. 1-4).

Roman, L., 1983. "Approximación a una realidad aparte: la convivencia Piro-Campa", in: Zarzar, A., e Roman, L., *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*, Lima, CIPA, (Centro de Investigación y Promoción Amazonica) (Documento nº 5).

Roman, L., e Zarzar, A., 1983. *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*, Lima, CIPA, (Centro de Investigación y Promoción Amazonica) (Documento nº 5).

Rondon, Cândido Mariano da Silva, cel., s. d. *Relatório apresentado à Diretoria Geral dos Telégrafos e à Divisão Geral de Engenharia (G. 5) do Departamento da Guerra, pelo coronel [...] chefe da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas*, Rio de Janeiro, Luiz Macedo & C., 2 vols., vol. 1.

Roosevelt, Anna Curtenius, 1978. "La Gruta: An early tropical forest community of the Middle Orinoco", in: Wagner, E., e Zucchi, A., orgs., *Ensayos antropológicos en homenaje a José M. Cruxent*, Caracas, Centro de Estudios Avanzados; Instituto Venezolano de Investigaziones Científicas, pp. 173-201.

____, 1980. *Parmana: prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*, Nova York, Academic Press.

____, 1984. "Problems in interpreting the diffusion of cultivated plants", in: Stone, D., org., *Pre-Columbian plant migration*, Cambridge, Peabody Museum.

____, 1987a. *Anthropology is in the museum*, datilogr.

____, 1987b. "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco", in: Drennan, Robert, e Uribe, Carlos, orgs., *Chiefdoms in the Americas*, Lanham, Nova York, University Press of America, pp. 153-84.

____, 1987c. "Interpreting certain female images in prehistoric art", in: Miller, V., org., *Gender in Pre-Columbian art and architecture*, Lanham, University Press of America.

____, 1989a. "Natural resource management in Amazonia before the conquest: beyond ethnographic projection", in: Ballee, W., e Posey, D., orgs., *Natural resource management by indigenous and folk societies in Amazonia*, Nova York, New York Botanical Garden, pp. 30-61.

____, 1989b. *The excavations at Guajara, Marajó Island*, Relatório inédito para a National Science Foundation.

____, 1990a. "The historical perspective of resource use in Latin America", in: *Economic catalysts and ecological change in tropical Latin America. Working Papers in Tropical Conservation and Development*, Gainesville, Latin American Studies Center, University of Florida.

____, 1990b. *The developmental sequence at Santarém on the Lower Amazon, Brazil*, relatório inédito para a National Endowment for the Humanities.

Roosevelt, Anna Curtenius, 1991a. *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical archaeology on Marajó Island*, Brazil, Nova York, Academic Press.

____, 1991b. *Stratigraphy and ceramic seriation of the excavations at Corozal, Parmana, Venezuela*, New Haven, Yale University (Publications in Anthropology, 81).

____, 1991c. "Ancient and modern hunter-gatherers of lowland South America: An evolutionary problem", in: *Lacustrine huntergatherers*.

Roosevelt, Anna Curtenius; Housley, R., Imazio, M.; Maranca, S., e Johnson, R., 1991. "Eighth millenium pottery: the earliest in the Americas, from a shellmound in the Brazilian Amazon", *Science*.

Rosalba, Lélia M. F., 1976. "O posto de Mirandela", *Boletim do Museu do Índio*, Documentação 1, Rio de Janeiro.

Rosenblat, Angel, 1954. *La población indígena y el mestizage en América*, Buenos Aires, Editorial Nova, 2 vols.

____, 1967. *La población de América en 1492: viejos y nuevos cálculos*, México, Colégio de México.

Ross, E. B. 1978. "Food taboos, diet and hunting strategy: The adaptation to animals in the Amazon", *Current Anthropology*, 19(1):1-36.

____, 1984. "La evolución de la economía de los Jivaros en el contexto de la economía mundial", *Relaciones interetnicas y adaptación cultural* (44º CIA, Manchester, 1982), Quito, Abya-Yala.

____, 1980. "Ecology and the problem of tribe: a critique of the Hobbesian model of preindustrial warfare", in: Ross, E., org., *Beyond the myths of culture*, Nova York, Academic Press, pp. 33-60.

Roth, W., 1970. *An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana Indians*, Nova York, Johnson Reprint Co.

Rothhammer, F.; Allison, M. J.; Nuñez, L.; Standen, V., e Arriaza, B., 1985. "Chagas', disease in Pre-Colombian South America", *American Journal of Physical Antropology*, 68:495-8.

Rouse, I., 1953. "The circum-Caribbean theory an archaeological test", *America Antiquity*, 55(2):188-200.

Rouse, I., e Allaire, L., 1978. "Caribbean", in: Taylor, R. E., e Meighan, C. W., orgs., *Chronologies in New World archaeology*, Nova York, Academic Press, pp. 431-81.

Rouse, I., e Cruxent, J. M., 1963. *Venezuelan archaeology*, New Haven, Yale University Press.

Rowe, J. H., org., 1952. "The Tapajó, by Curt Nimuendaju", *The Kroeber Anthropological Society Papers*, 6:1-25.

Rubim, Francisco A., 1934. "Memórias para servir a história até o ano de 1817 e breve notícia estatística da capitania do Espírito Santo, porção integrante do Reino do Brasil", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, Vitória, 7:97-295.

Rubinger, Marcos, 1963. "O desaparecimento das tribos indígenas de Minas Gerais e a sobrevivência dos índios Maxakali", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 14:233-61.

Rugendas, João M., 1979. *Viagem pitoresca através do Brasil*, São Paulo, Edusp; Belo Horizonte, Itatiaia.

Rumazo-González, J., 1946. "La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI", *Anuário de Estudios Americanos*, Sevilha 3.

____, 1948. *Documentos para la historia de la audiencia de Quito*, Madri, Afrodisio Aguado, 9 vols.

Rusconi, Carlos, 1938. "Viajes arqueológicas por Uspallata (Mendoza)", *Revista Geográfica Americana*, Buenos Aires, 10(60), set.

Russell, Robert Edward, 1974. *Nilo Peçanha and Fluminense politics, 1889-1917*, Ph. D. Thesis, Ann Arbor, University Microfilms International.

Saes, Décio Azevedo Marques de, 1973. "O civilismo das camadas médias urbanas na Primeira República brasileira (1889-1930)", *Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, Campinas, Unicamp, 1:3-127.

Sahlins, Marshall, 1961. "The segmentary lineage: an organization of predatory expansion", *American Anthropologist*, 63(2):332-45.

____, 1985. *Islands of history*, Chicago, University of Chicago Press.

____, 1988. "Cosmologies of capitalism: the Trans-Pacific sector of the 'World System' ", *Proceedings of the British Academy*, 74.

____, 1992. "Recognizing historical ethnography", in: Borofski, R., org., *Assessing cultural anthropology*. N. York, McGraw-Hill.

____, s. d., "Exchange value and the diplomacy of primitive trade", Paris, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, ms.

Saignes, T., 1990. *Ava y Karaí: ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX*. La Paz, Hisbol.

Saint-Hilaire, Auguste de, 1823. *Aperçu d'un voyage dans l'intérieur du Brésil, la province cisplatine et les missions dites du Paraguay*, Paris, A. Belin.

____, 1936. *A segunda viagem ao interior do Brasil*, São Paulo, Nacional.

____, 1938. *Viagem pelas provincias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, São Paulo, Nacional, vol. 2.

Sala, Gabriel, 1897. *Apuntes de viaje... exploración de los rios Pichis, Pachitea y Alto Ucayali y de la región del Gran Pajonal*, Ministerio de Fomento, Peru.

____, 1925. *Apuntes de viaje del p. Fr. Gabriel Sala*, in: Izaguirre, fr. B., *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografia en el Oriente del Peru; relatos originales y producciones*

en lenguas indígenas de varios misioneros, 1619-1921, Lima, 1922-29, 10:405-603, 12:13-102, 13, 14 (vocabulários).

Salazar, E., 1984. *La Federación Shuar*; Copenhague, IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs).

____, 1986. *Pioneros de la selva: los colonos del proyecto Upano-Palora*, Quito, Abya-Yala.

Salinas de Loyola, J. de, 1897. "Descubrimientos, conquistas y poblaciones de J. S. de Loyola, 1571", in: Jimenez de Espada, M., org., *Relaciones geograficas de las Indias*, Madri, Ministerio de Fomento [republicado na coleção Biblioteca de Autores Españoles, Madri, 1965].

Salzano, Francisco M., 1973. "Physical Anthropology: retrospect and prospect", in: Basu, A.; Ghosh, A. K.; Biswas, S. K., e Ghosh, R., orgs., *Physical anthropology and its extending horizons*, Nova Déli, Orient Longman, pp. 17-24.

____, 1985. "The peopling of the Americas as viewed from South America", in: Kirk, R., e Szathmary, E., orgs., *Out of Asia: peopling the Americas and the Pacific*, Canberra, Journal of Pacific History Special Publication, pp. 19-29.

____, 1985. "Changing patterns of disease among South American Indians", in: Chakraborty, R., e Szathmary, E. J., orgs., *Disease of complex etiology in small populations: ethnic differences and research approaches*, Nova York, Alan R. Liss., pp. 301-23.

____, 1988. *Biologia, cultura e evolução*, Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

____, 1989. "Sistemas hierárquicos, genética e história", *Actas*, XIX Congresso Argentino de Genética, pp. 23-7.

____, 1990. "History of Human biology in Brazil", *International Association Of Human Biologists Occasional Papers*, 3(1):1:45.

____, 1991. "Disease load and sociocultural change in South American Indians", *Interciência*.

Salzano, Francisco M.; Black, F. L.; Callegari-Jacques, S. M.; Santos, S. E. B.; Weimer, T. A., Mestriner, M. A., Pandey, J. P.; Hutz, M. H., e Rieger, T. T., 1988. "Genetic variation within a linguistic group: Apalai-Wayana and other Carib tribes", *American Journal of Physical Anthropology*, 73:347-56.

Salzano, Francisco M., e Callegari-Jacques, Sidia M., 1988. *South American Indians a case study in evolution*, Oxford, Clarendon Press.

Salzano, Francisco M.; Gershowitz, H.; Junqueira, P. C.; Woodall, J. P.; Black, F. L., e Hierholzer, W., 1972. "Blood groups and H-Lea salivary secretion of Brazilian Cayapo Indians", *American Journal of Physical Anthropology*, 36:417-25.

Sampaio, Francisco Xavier Ribeiro de, 1825 [1775]. *Diário de uma viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma, Fco. Xavier Ribeiro de Sampaio, nos annos de 1774 e 1775*, Lisboa, Tipografia da Academia Real de Ciências [nova ed., *As viagens do ouvidor Sampaio*, Manaus, Associação Comercial do Amazonas, 1985].

____, 1872 [1777]. "Relação geographica-historica do Rio Branco da América portuguesa", *Revista Trimestral de História e Geografia*, Rio de Janeiro, 13:200-273.

____, 1907 [1774]. "Apêndice ao diário da viagem", *Anais do Arquivo Público do Pará*, 6:68-118.

____, 1983. "Comentário de Francisco Xavier de Ribeiro Sampaio sobre a Memória histórica de Lourenço Pereira da Costa, primeiro ouvidor da capitania do Rio Negro, *Boletim de Pesquisa da Cedeam*, Universidade do Amazonas, 2(3):42-57.

Sampaio, José A. Laranjeiras, 1986. *De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política ente povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil. O caso Kapinawá*, Campinas, Unicamp, projeto de pesquisa.

San Roman, J., 1975. *Perfiles historicos de la Amazonia peruana*, Lima, Ediciones Paulinas Publicaciones.

Sánchez-Albornoz, Nicolás, 1973. *La población de América Latina desde los tiempos precolombianos al año 2000*, Madri, Alianza Editorial.

Sancho de la Hoz, P., 1916 [1534]. "Relación para su majestad de lo sucedido en la conquista [...] de la Nueva Castilla", in: Urteaga, H., e Romero, C. A., orgs., 1938, *Colección de libros referentes a la historia del Perú*, 1ª sér., 5:122-254 [nova edição, 1968].

Sanders, W. T., e Marino, J., 1971. *Pré-história do Novo Mundo*, Rio de Janeiro, Zahar.

Sanders, W. T., e Price, B., 1968. *Mesoamerica: evolution of a civilization*, Nova York, Random House.

Sanoja Obediente, M., 1979. *Las culturas formativas del Oriente de Venezuela: la tradición Barrancoide del Bajo Orinoco*, Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Santilli, P., 1989. *Os Macuxi: história e política no século XX*, dissertação de mestrado, IFCH-Unicamp.

Santos, E. Galvão, 1988. *O diretor dos índios: análise preliminar das diretorias parciais das aldeias indígenas da Bahia, 1854-1889*, Salvador, UFBa, datilograf.

Santos, F., e Barclay, F., 1985. "Las comunidades nativas: un etnocidio ideológico", *Amazonía Indigena*, 5(9):3-4.

Santos, Maria Cristina dos, 1987. "Jesuítas e índios na sociedade missioneira: uma análise crítica da historiografia", *Estudos Ibero-Americanos*, 13(1):71-108.

Santos, Silvio Coelho dos, 1970. *A integração do Índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*, Florianópolis, UFSC.

____, 1973. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*, Florianópolis, EDEME.

Santos Azevedo, Francisco Ferreira dos, 1842. *Relatório que à Assembléa Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1842 a exmo. vice-presidente da mesma província, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo*, Goiás.

Santos Granero, F., 1987. "Epidemias y sublevaciones en el desarollo demografico de las misiones amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVII", *Historica*, 11(1):25-53.

____, 1988. "Avances y limitaciones de la historiografía amazónica: 1950-1988", Santos Granero, F., org., *I Seminario de investigaciones Sociales en la Amazonía, Iquitos, 1988*, Iquitos, CONCYTEC; CIAAP, pp. 76-102.

____, 1991. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*, Londres, London School of Economics, (Monographs on Social Anthropology).

____, org., 1988. *Primer seminario de investigaciones sociales en la Amazonia, Iquitos, 1988*, Iquitos, CONCYTEC, CIAAP.

São José, João de, (OSB), 1847. "Viagem de visita do sertão em o bispado do Gram Pará em 1762 e 1763", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 9:43-107, 179-227, 328-75, 476-527.

Sapper, Karl, 1924. "Die Zahl und die Volksdichte der indianischen Bevolkserung in Amerika vor der Conquista und in den Gegenwart", *Proceedings of the 21st International Congress of Americanists*, Haia, vol. 1, pp. 95-104.

Saraiva, José Antônio, 1882. *Relatório apresentado à assembléa geral na primeira sessão da decima oitava legislatura pelo ministro e secretario do Estado interino dos Negócios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas José Antonio Saraiva*, Rio de Janeiro.

Sauer, C. O., 1952. *Agricultural origins and dispersals*, Nova York, American Geographical Society.

Scazzocchio, F., 1979. *Ethnicity and boundary maintenance among Peruvian forest Quichua*, Ph.D. thesis, Cambridge, Cambridge University.

____, 1981. "La conquête des Motilones du Huallaga central au XVI et XVIIe siècles", *Bulletin de l'IFEA*, 10(3-4):99-111.

Schaden, Egon, 1965. "Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos", *Revista de Antropologia*, 13:1-315.

____, 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, 3ª ed., São Paulo, Edusp.

Schmidl, Ulrich, 1889. *Reise nach Süd-Amerika in den Jahren 1534 bis 1554*, Tübingen.

____, 1986. *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay, 1534-1554*, Madri, Alianza.

Schmidt, Max, 1905. *Indianerstudien in Zentralbrasilien: Erlebnisse und ethnologische Ergebnisse einer Reise in den Jahren 1900-1901*, Berlim [trad. bras. *Estudos de etnologia brasileira: peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901, seus resultados etnológicos*, São Paulo, Nacional, 1942].

____, 1928. "Ergebnisse meiner zweijahrigen: Forschungsreise in Mato Grosso, sept. 1926 bis aug. 1928", *Zeitschrift für Ethnologie*, 60:85-124 [trad. bras. "Resultados da minha expedição bienal a Mato Grosso, de setembro de 1926 a agosto de 1928", *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 14-7:241-85, 1942].

____, 1942. *Estudos etnologia brasileira (1900 e 1901)*, São Paulo, Nacional.

____, 1949. "Los Payaguá", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., 3:129-269.

Schmidt, Wilhelm, 1942. *Ethnologia sul americana*, São Paulo, Nacional (coleção Brasiliana, 218).

Schmitz, P. I., 1987. "Prehistoric hunters and gatherers of Brazil", *Journal of World Prehistory*, 1(1):53-126.

Schmitz, Pedro Ignácio, 1976. *Sítios de pesca lacustre em Rio Grande, RS, Brasil*, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas.

____, 1978. "Indústrias líticas en el sur de Brasil", *Estud. Leopolden.*, 14(47):103-29.

____, 1980. "A evolução da cultura no sudoeste de Goiás", *Pesq. Ser. Antropol.*, 31:185-225.

____, 1987. "Prehistoric hunters and gatherers of Brazil", *Journal of World Prehistory*, 1(1):53-126.

Schmitz, Pedro Ignácio, e Brochado, J. P., 1982. "Petroglifos do estilo Pisadas no centro do Rio Grande do Sul", *Pesq. Serv. Atropol.*, 34:3-47.

Schmitz, P. I.; Sales Barbosa, A.; e Barberi Ribeiro, M., 1981-4. *Anuário de Divulgação Científica*, Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 10.

Schnellerup, I., 1989. "Recherches archéologiques et historiques au Chachapoyas-Pérou", in: Purin, Sergio, org., *Inca-Peru, 3000 ans d'Histoire*, Gent, Bélgica, Imschoot.

Schoepf, D., 1971. "Essai sur la plumasserie des indiens Kayapo, Wayana et Urubu – Brésil", *Bulletin Musée de Ethnographie de Genève*, 14:15-56.

____, 1979. *La marmite Wayana. Cuisine et société d'une tribu d'Amazonie*, catálogo, Genébra, Braillard.

Schoepf, D., et alii, 1986. *L' art de la plume, indiens du Brésil*, catálogo, Genebra, Roto-Sadag.

Schomburgk, R. H., 1840. *Return of a copy of, or extracts from, the memorial of Mr. Schomburgk, who lately explored the interior of British Guiana*, Londres, HMSO.

____, 1903 [1836-9]. "Reports to the Royal Geographical Society", *Question de la frontière entre la Guyane Britannique et le Brésil: annexes au mémoire presenté par le gouvernment de as majesté britannique*, Londres, Harrison and Sons, vol. 3.

Schomburgk, sir. R. H., e Taylor, J. H., trad. 1849. *Travels of his royal highness prince Adalbert of Prussia to the South of Europe and in Brasil, with a voyage up the Amazon and the Xingu*, Londres, 2 vols.

Schorr, M. H. A., 1975. "Abastecimento indígena na área alagadiça lacustre de Rio Grande, Rio Grande do Sul, Brasil", *Cadernos da ASPES*, Santana do Livramento, 1.

Schuller, R., [1911] 1784. "Documentos para la historia de las misiones de Maynas", *Boletín de la Real Academia de Historia*, 54(5):337-87.

____, 1911. "Las lenguas indígenas de la cuenca del Amazonas y del Orinoco", *Revista Americana*, 5:622-61, 6:25-84.

Schwartz, Stuart B., 1978. "Indian labor and New World plantations: European demands and Indian responses in Northeastern Brazil", *American Historical Review*, Washington, 83(1):43-79.

____, 1979 [1973]. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*, São Paulo, Perspectiva, (coleção Estudos 50).

____, 1988. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras.

Schwerin, K., 1973. "The anthropological antecedents: caciques, cacicazgos, and caciquismo", in: Kern, R. org., *The caciques*, Albuquerque, University of a New Mexico Press, pp. 5-17.

Scott, J. P., 1989. *The evolution of social systems*, Nova York, Gordon and Breach.

Seeger, Anthony, 1978. "We used to drink only water: the relationship of the Suyá to the societies of the Upper Xingu-Brazil", paper presented at the 77th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Los Angeles, mimeogr.

Seki, Lucy, 1986. *Notas para a história dos Botocudos (Borun)*, IX Reunião da Antropcs, Curitiba, datilogr.

Senna, Nelson, 1927. *A terra mineira, corografia do estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado.

Sergraf-IBGE, 1977. *Geografia do Brasil: Região Norte*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Serra, Olimpio, 1973. *Relatório de viagem apresentado ao chefe da ajudância Minas-Bahia*, 24/11/1973, datilogr.

Serra, Ricardo Franco de Almeida, 1803. "Parecer sobre o aldeamento dos indios uaicurús e guanás, com a descripção dos seus usos, religião, estabilidade, e costumes", *Revista Trimensal de História e Geographia, ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 2ª ed., 7:204-18 (1866), 13:348-95 (1872).

Serrano, Antonio, 1930. *Los primitivos habitantes del territorio argentino*, Buenos Aires.

____, 1936. *Los tributarios del río Uruguai*, Buenos Aires.

Service, Elman R., 1954. *Spanish-Guarani relations in early colonial Paraguay*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

____, 1962. *Primitive social organization*, Nova York, Randon House.

____, 1975. *Origins of the state and civilization*, Nova York, Norton.

Seymour-Smith, C., 1988. *Shiwiar: identidad étnica y cambio en el río Corrientes*, Quito, Abya-Yala; CAAAP.

Shell, Olive, 1965. *Pano reconstruction*, Ph. D. thesis, University of Pennsylvânia.

Silva, Arlindo, e Medeiros, J., 1952. "Homens brancos na aldeia dos Caiapós", *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 24(34), 7 jun.

Silva, Fernando Altenfelder, 1949. "Mudança cultural dos Terena", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., 3:271-380.

Silva, José Bonifácio de Andrada e, 1965. "Apontamentos para a civilização dos Índios do Brasil", in: —, *Obras*..., São Paulo, Revista dos Tribunais, 3 vols., vol. 2, pp. 103-14.

____, 1922 [1823]. "Apontamentos para a civilisação dos Indios bravos do Imperio do Brazil", in: *José Bonifácio, publicação commemorativa do Primeiro Centenário da Independência*, Estado do Rio Grande do Sul, pp. 15-44.

Silva, José Justino de Andrada e, 1865. *Collecção chronologica da legislação portugueza*, Lisboa, Imp. de F. X. de 4 Souza, 9 vols.

Silva, Moacyr de Castro, 1953. *Mandado de citação ao encarregado do posto indígena Guido Marlière*, 31/3/1953, datilogr.

Silva Campos, s. d. *Chronographia histórica da capitania de Ilhéus*, Salvador.

Silva Gomes, Antonio Joaquim da, 1851. *Relatório que à Assemblea Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1851 o exmo. presidente da mesma provincia, doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes*, Goiás.

____, 1852. *Relatório que à Assemblea Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinaria de 1852 o exmo. presidente da provincia doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes*, Goiás.

Silva Prado, Antonio da, 1886. *Relatório apresentado à assemblea geral na primeira sessão da vigesima legislatura pelo ministro e secretario de Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas Antonio da Silva Prado*, Rio de Janeiro.

Silveira Martins, G., 1878. *Relatório do Ministerio da Fazenda*, Rio de Janeiro.
Simoens da Silva, A. C., 1924. "A tribu dos indios Crenaques do rio Doce", *XX Congresso Internacional de Americanistas*, Rio de Janeiro, INAC, vol. 1, pp. 65-84.
Simões, Mario F., 1967a. *Considerações preliminares sobre a arqueologia do alto Xingu (Mato Grosso)*, Belém, Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (Publicações Avulsas do MPEG, 6) pp. 129-51.
____, 1967b. "Resultados preliminares de uma prospecção arqueológica na região dos rios Goiapi e Câmara (Ilha do Marajó)", in: Lent, H., org., *Atas do Simpósio sobre a biota Amazônica*, Rio de Janeiro, CNPq, vol. 2, Antropológica, pp. 207-24.
____, 1969. "The Castanheira site: New evidence on the antiquity and history of the Ananatuba Phase (Marajó Island, Brazil)", *American Antiquity*, 34:402-10.
____, 1976. "Nota sobre duas pontas-de-projétil da bacia dos Tapajós (Pará)", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s., 62.
____, 1981. "Coletores-pescadores ceramistas do litoral do Salgado (Pará). Nota Preliminar", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n. s., 78.
Simões de Paula, Eurípedes, 1952. "Inventário dos documentos inéditos de interesse para a história de São Paulo", *Revista de História*, São Paulo, 4(9-12).
Simonian, Ligia T. Lopes, 1981. *Terra de posseiros*, dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, MN/PPGAS.
Simonsen, Roberto, 1978. *História econômica do Brasil (1500-1822)*, 8ª ed. São Paulo, Nacional.
Sinclair, J., e Wasson, T., 1923. "Explorations in Eastern Ecuador", *The Geographical Review*, Nova York, 13(2):190-220.
Singer, Paul, 1978. *A crise do "Milagre": interpretação crítica da economia brasileira*, 4ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra.
Sioli, H., 1973. "Recent human activites in the Brazilian Amazon region and their ecological effects", in: Meggers, et alii, orgs., *Tropical forest ecosystems in Africa and South America*, Washington, Smithsonian Press, pp. 321-34.
____, 1985. *Amazônia: fundamentos da ecologia da maior região de florestas tropicais*, Petrópolis, Vozes, 1985.
Sioli, H., org., 1984. *The Amazon: limnology and landscape ecology of a mighty tropical river and its basin*, Dordrecht, Dr. W. Junk.
Skidmore, Thomas E., 1976. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
Skinner, J., org., 1805. *The present state of Peru*, Londres.
Smith, C. E., e Roosevelt, A. C., s. d. *Prehistoric plant use in Middle Orinoco basin: tree products*, inédito.
Smith, H. H., 1879. *Brazil: the Amazons and the coast*, Nova York, Charles Scribner's Sons.
Smith, N., 1980. "Anthrosols and human carrying capacity in Amazonia", *Annals of the Association of American Geographers*, 70(1):553-66.
Smouse, P. E.; Vitzthum, V., e Neel, J. V., 1981. "The impact of rondondd and lineal fission on the genetic divergence of small human groups: a case study among the Yanomami", *Genetics*, 98:179-97.
Soares de Souza, Gabriel, 1987 [1587]. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Nacional (coleção Brasiliana, 117).
Sorensen, Arthur P., 1967. "Multilingualism in the Northwest Amazon", *American Anthropologist*, 60:670-84.
Sousa, M. Cecília Guerreiro de, s. d. *Inventário de documentos históricos sobre o Centro-Oeste*, Arquivo Histórico Ultramarino, Núcleo de Documentação e Informação Regional, UFMT, Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos 1.
Southey, Robert, 1949 [1810-9]. *História do Brasil*, Rio de Janeiro, Progresso, vol. 6.
____, 1977. *História do Brasil*, Brasília, MEC; São Paulo, Melhoramentos, vol. 2.
Souto Maior, Pedro, 1912. "Dois índios notáveis e parentes próximos", *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, 26:61-71.
Souza, Cônego André Fernandes de, 1848. "Notícias geográphicas da capitania de São José do Rio Negro...", *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 10:411-504.
Souza, Francisco Bernardino de, 1874-5. *Comissão do Madeira. Pará e Amazonas pelo encarregado dos trabalhos etnographicos...* Rio de Janeiro, vol. 1, 1874; vol. 2, 1875; vol. 3, 1875.
____, 1988 [1873]. *Lembranças e curiosidades do vale do Amazonas*, Manaus, Assoc. Com. do Amazonas/Fundo Editorial (reimpressão fac-similar).
Souza, Inglez de, 1910. "O selvagem perante o direito", *O Direito*, Rio de Janeiro, 112:5-13.
Souza, L., 1953. *Os Xavantes e a civilização*, Rio de Janeiro, IBGE.
Souza e Mello, Manoel Felizardo de, 1862. *Relatório da Repartição dos Negócios da Agricultura Commércio e Obras Públicas apresentado à assemblea geral legislativa na segunda sessão da decima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretário de Estado Manoel Felizardo de Souza e Mello*, Rio de Janeiro.
Spinola, Aristides de Souza, 1880. *Relatório apresentado pelo illm. e exmo. sr. dr. Aristides de Souza Spinola presidente da provincia à Assemblea Legislativa provincial de Goyaz no dia 1º de março de 1880*, Goiás.
____, 1879. *Relatório apresentado pelo illm. e exmo. Sr. Dr. Aristides de Souza Spinola presidente da província a Assemblea L. Provincial de Goyaz no dia 1º de junho de 1879*, Goiás.
Spix, Johann Baptist von, e Martius, Carl Friedrich Philip von, 1823-31. *Reise in Brasilien in den Jahren 1817 bis 1820*, Munique, 3 vols.
____, 1976 [1823]. *Viagem pelo Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 3 vols.
Spruce, R., 1908. *Notes of a botanist on the Amazon and Andes*, Londres, 2 vols.
Staden, Hans, 1974. *Duas viagens ao Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.
Stallard, R. F. 1980. *Major element geochemistry of the Amazon river system*, Ph.D. thesis, Woods Hole Oceanographic Institute.
____, 1982. "River chemistry, geology, geomorphology, and soils in the Amazon and Orinoco Basins", in: *The chemistry of weathering: proceedings of the NATO advanced research workshop*, Reidel, França.
Stark, Louisa R., 1985. "Ecuadorian highland quechua: history and current status", in: Klein, H. E. M., e Stark, L. R., orgs., *South American Indian languages: retrospect and prospect*, Austin, University of Texas Press, pp. 371-404.
Stauffer, David Hall, 1955. *The origin and establishment of Brazil's Indian Service*, Ph.D. thesis, Austin, University of Texas at Austin.
Stearns, William John, 1958. "O valle do rio Doce", *Revista da Sociedade Geographica do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 4.
Steere, J. B., 1927. "The archaeology of the Amazon", *University of Michigan, Official Publications*, 29(9)2:20-6.
Steinen, Karl von den, 1886. *Durch Central-Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*, Leipzig, F. A. Brockhaus [trad. port. *O Brasil Central*, São Paulo, Nacional, 1942].
____, 1894. *Unter den Naturvolkern Zentral-brasiliens: Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweite Schingú-Expedition 1887-1888*, Berlim, Dietrich Reimer [trad. Bras. (Egon Schaden), *Entre os aborígenes do Brasil Central*, São Paulo, separata da *Revista do Arquivo*, 34-68, 1940].
Stern, Steve, 1987. "New approaches to the study of peasant rebellion and consciousness: implications of the Andean experience", in: Stern, S., org., *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*, Madison, University of Wisconsin Press.
Sternberg, H. O'R., 1975. *The Amazon river of Brazil*, Wiesbaden, Franz Steiner.
Sternberg, H., 1960. "Radiocarbon dating as applied to a problem of Amazonian morphology", *Comptes Rendus du*

XVIII^e Congrès international de Geographie, vol. 2, pp. 399-424.

Steward, Julian H., 1949. "South American cultures: na interpretive summary", in: —, org., *Handbook of South American Indian*, Washington D.C., Smithsonian Institution, bureau of American Ethnology, vol. 5, pp. 669-772 (Bulletin nº 143).

____, 1949. "The native population of South America", in: —, org., *Handbook of South American Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, vol. 5, pp. 655-68 (Bulletin nº 143).

____, org., 1963 [1946]. *Handbook of South* American indians, vol. 1, *The marginal tribes*, Nova York, Cooper Square.

Steward, Julian H., e Métraux, A., 1948. "Tribes of the Montaña", in: —, org., *Handbook of South American Indians*, Washington D.C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, vol. 3, pp. 536-656 (Bulletin nº 143).

Stocking, G., 1985. *Objects and others: essays on museums and material culture*, Madison, University of Wisconsin Press (History of Anthropology, 3).

Stocks, A., 1981. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Juallaga*, Lima, CAAAP.

Stone, D., org., 1984. *Precolumbian plant migration*, Cambridge, Harvard University (Papers of Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 76).

Stradelli, Ermanno, 1890. "L'Uaupés e gli Uaupés", *Bolletino della Società Geografica*, série III: 425-53.

____, 1991[1889]. "O rio Negro, o rio Branco, o Uaupés", in: Isenburg, T., org., *Naturalistas italianos no Brasil*, São Paulo, Ícone, pp. 203-305.

Strauch, Ney, 1958. *Zona metalúrgica de Minas Gerais e vale do rio Doce*, Rio de Janeiro, Editora do Conselho Nacional de Geografia.

Studart, barão de, org., 1904-21. *Documentos para a história do Brasil, e especialmente a do Ceará (1608-1625)*, Fortaleza, 4 vols.

____, 1913. *Dicionário bibliográfico do Ceará*, Fortaleza, vol. 2.

Studart Filho, Carlos, 1966. *Páginas de história e pré-história*, Fortaleza, Editora do Instituto do Ceará.

Sturtevant, W., 1976. "First visual images of native America", in: Chiappelli, F., org., *First images of America: the impact of the New World on the Old*, Berkeley University California Press.

Suano, M., 1986. *O que é Museu?*, São Paulo, Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, nº 182.

Suárez, Jorge A., 1973. "Macro-Pano-Tacanan", *International Journal of American Linguistics*, 29(3):137-54.

Susnik, Branislava, 1965. *El indio colonial del Paraguay*, II, *El Guaraní colonial*, Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero.

Susnik, Branislava, 1968. *El indio colonial del Paraguay*: I, *Chiriguanos;* II, *Dimensiones etnosociales*, Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero.

____, 1971. *El indio colonial del Paraguay*, III, 1, *El chaqueño: Guaycurues, Payaguáes e Chané-Arawak*, Asunción, Museo Andrés Barbero.

____,1972. "Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia (enfoque etnológico)", *Suplemento Antropológico*, 7:(1-2):85-103.

____, 1978. *Los Aborígenes del Paraguay*, I, *Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*, Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero.

____, 1979. *Los aborígenes del Paraguay*, II, etnohistoria de los guaraníes, Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero.

____, 1981. *Los aborígenes del Paraguay*, III, 1, *Etnohistoria de los Chaqueños* (1650-1910), Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero.

____, 1983. *Los aborígenes del Paraguay*, V: *Ciclo vital y estrutura social*, Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero.

____, 1984-5. *Los aborígenes del Paraguay*, VI: *Aproximación a las creencias de los indígenas*, Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero.

____, 1989. "Etnohistoria de los pueblos del Chaco", *América Indígena*, 49(3):431-90.

Susnik, Branka (Branislava), 1961. "Apuntes de etnografía paraguaya", Asunción, Manuales del Museo Etnografico Andrés Barbero, mimeogr. [publicado também em *América Indígena*, 33(2):563-7, abr.-jun. 1973].

Suzanet, conde de, 1954. *O Brasil em 1845: semelhanças e diferenças após um século*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante.

Swadesh, Morris, 1950. "Salish internal relationships", *International Journal of American Linguistics*, 16:157-67.

____, 1952. "Lexico-statistic dating of prehistoric ethnic contacts", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 99:452-62.

Sweet, David G., 1974. *A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon valley, 1640-1750*, Ph.D. thesis, Madison, University of Wisconsin.

____, 1981. "Francisca: Indian slave", in: —, org., *Struggle and survival in colonial America*, University of California Press, pp. 274-91.

Szentmartonyi, SJ. pe. Ignacio, *Sequentes notitiates de Rio Negro* (datada 1749), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Setor de Manuscritos, ms. cópia (também App. I de Wright, 1981, para uma tradução em inglês.).

Tastevin, Constant, 1923. "The Mura Indians of the Autaz Region", *L'Antropologie*, 33:509-33.

Taunay, Alfredo de Escragnolle, 1874. "Relatório Geral da Comissão de Engenheiros junto às forças de expedição para a Província de Matto Grosso (1865-6)", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 37(2):79-177, 209-337.

Taunay, Alfredo de Escragnolle, 1931. *Entre os nossos índios*, São Paulo, Melhoramentos.

____, 1924-50. *História geral das bandeiras paulistas*, São Paulo, H. L. Canton, 11 vols.

____, 1928. "História das bandeiras paulistas", *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 9:4-387, 10:13-129.

____, 1981. *Relatos monçoeiros*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

Taussig, M., 1987a. "Cultura del terror: espacio de la muerte, el informe Putumayo de R. Casement y la explicación de la tortura", *Amazonia Peruana*, Lima, CAAAP, 8(14):7-38.

____, 1987b. *Shamanism, colonialism and the wild man: healing, terror and the space of death*, Chicago, University of Chicago Press.

Taveira, E., 1982. *Etnografia da cesta Karajá*, Goiânia, Editora da Universidade de Goiás (coleção Teses 22).

Taylor, A. C., 1981. "God-wealth: the Achuar and the missions", in: Whitten Jr., N., org., *Cultural transformations and ethnicity, in Modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press.

____, 1985. "L'art de la reduction: les mécanismes de la différenciation tribale dans l'ensemble jivaro", *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 71:159-73.

____, 1986. "Les versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamoro aux Quijos", in: Renard-Casevitz, F. M.; Saignes, T. e Taylor, A. C., *L'Inca, l'espagnol et les sauvages*, Paris Éditions Recherches sur les civilisations, ADPF, vol. 2 pp. 215-53.

____, 1989. "L'évolution démographique des populations indigenes du haut Amazone depuis la Conquête", "Actes du Symposium Transformacion de la Sociedad", *Colloque International Ecuador 86*, Paris, Éditions de l' ORSTOM, vol. 2, pp. 267-79.

____, 1991a. "Les Paltas: Les jivaro andins à la lumiére de l'ethnographie comtemporaine", *Bulletin de l'Institut Française d'Études Andines*, 20(2):439-222.

____, 1991b. "Equateur: les indiens de l' Amazonie et la question ethnique", *Problèmes d'Amerique Latine*, Paris, La documentation Française, n. s., 3:109-222. Out.

No prelo: "El otro litoral: el Oriente ecuatoriano en el siglo XIX, in: Maiguashca, J., org., *El Ecuador en el siglo XIX*, Quito, Corporación Editora Nacional.

Teixeira, Pedro, 1950 [1639]. "Relación del general Pedro Tejeira de el rio de las Amazonas para el sr. presidente", in: Cortesão, Jaime, "O significado da expedição de Pedro Teixeira à luz de

novos documentos", *Anais do IV Congresso de História Nacional*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 3:173-204.

Teixeira, Guerra, A., 1957. *Estudo geográfico do território federal do Rio Branco*, Rio de Janeiro, IBGE.

Tessmann, G., 1930. *Die Indianer Nordost-Perus*, Hamburgo, Friedrichsen, de Gryter und Co.

Theberge, pe., 1869. *Esboço histórico sobre a província do Ceará*, Fortaleza.

Thevet, fr. André, 1575. *Le Brésil et les brésiliens: les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, seleção e notas por S. Lusagnet, Paris, PUF.

____, 1978. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

Thomas, Georg, 1982 [1968]. *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*, São Paulo, Loyola.

Thompson, E. A., 1979. "Fission models of population variability", *Genetics*, 93:479-95.

Thompson, E. P., 1975. *Whigs and hunters: the origins of the Black Act*, Nova York, Pantheon.

Thornton, R.; Miller, T., e Warren, J., 1991. "American Indian population recovery following smallpox epidemics", *American Anthropologist*, 93:28-45.

Tocantins, Antonio M. Gonçalves, 1877. "Estudos sobre a tribo Mundurucu", *Revista do Intituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 40 (2ª parte): 73-161.

Todorov, T., 1983. *A Conquista da América — A questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes.

Tollenare, Louis François, 1956 [1818]. *Notas dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816*, 1817 e 1818, Recife, Progresso.

Tomasini, Juan A., 1974. "Misiones Franciscanas entre los aborígenes de las provincias de Salta y Jujuy", *Cuadernos Franciscanos*, Salta, Argentina, 35: 5-7, ago.

Toral, André, 1984-5. "Os índios negros ou os Carijó de Goiás: A história dos Avá-Canoeiro", *Revista de Antropologia*, 27:8:287-326.

Torero, Alfredo, 1964. "Los dialectos quechuas", *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, Lima, 2:446-78.

Torres B. de, 1972[1639]. *Crónicas agustinianas del Perú*, Lima.

Tovar, Manoel, 1856. "Sobre a navegação importantíssima do rio Doce", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1:73-178.

Towle, M., 1961. *The ethnobotany of Pre-Columbian Peru*, Nova York, Werner-Gren Foundation for Anthropological Research (Viking Fund Publications in Anthropology, 30).

Townsley, G., 1983. "Apuntes sobre la historia de los Yaminahuá en el Perú". *Amazonía Indígena*, III (6):11-4.

Townsley, G., 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahuya society*, doctoral dissertation, Cambridge University.

Tricart. J., 1974. "Existence de périodes seches au Quaternaire en Amazonie et dans les régions voisines". *Revue de Geomorphologie Dynamique*, 4:145-58.

Tuggy, S. C., 1986. "Candoshi behavioral change", in: Merrifield, W. R., org., *Five Amazonian studies*, Oklahoma City Summer Institute of Linguistics (International Museum of Cultures Publications, 19).

Turner, C. O., e Machado, L. M. C., 1983. "A new dental wear pattern and evidence for high carbohydrate consumption in a Brazilian archaic skeletal population", *Am. J. Phys. Antropol.*, 61:125-30.

Turner, Terence S., 1965. *Social structure and political organization among the Northern Cayapó*, Ph.D. thesis, Harvard University.

____, 1988a. "History, myth and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil", in: Hill, Jonathan, org., *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 195-213.

____, 1988b. "Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representations of contact with Western society", in: Hill. J., org., *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*, University of Illinois Press, pp. 235-81.

____, "The Mabengokre Kayapó of Southeast Pará", in: *Povos indígenas do Brasil*. No prelo.

Ugge, Enrico, 1984. *Evangelizzazione e inculturazione tra gli indios Satere-Mawé, riflexione e prospecttive*, PIME (Pontificio Instituto Missionário Estero).

Umusin Panlõn Kumu, e Tolãman Kenhíri, 1980. *Antes o mundo não existia*, São Paulo, HRM Editores Associados.

Uriarte, L., 1976. "Poblaciones nativas de la Amazonía peruana", *Amazonía Peruana*, 1:9-58.

____, 1989. *Native blowguns and national guns: the Achuar Jivaroans and the dialectics of power in the Peruvian Amazon*, Ph.D. dissertation, Urbana, University of Illinois.

Useche Losada, Mariano, 1987. *El proceso colonial en el Alto Orinoco-Río Negro siglos XVI a XVIII*. Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

Vacas Galindo, E., 1902-3. *Colección de documentos sobre limites ecuatoriano-peruanos*, Quito, Mundo Shuar, 3 vols.

Vainfas, Ronaldo, 1992. " Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas", in: —, org., *América em tempo de conquista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.

Vallard, J., 1935. "Six mois aux pays des Karajas et des Cayapos", *La geographie*, 23(1):34-59.

Vallée, Ernesto, 1857. *Informações relativas aos diversos serviços públicos da província de Goiás por Ernesto Vallée, inclusive presídios coloniais, 24-2-1857*. Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), lata 92 doc.6

Van der Merwe, N. J.; Roosevelt, A. C., e Vogel, J. C., 1981. "Isotopic evidence for prehistoric subsistence change at Parmana, Venezuela", *Nature*, 292:536-8 .

Van Velthem, L. H., 1975. "Plumária Tukamo: tentativa de análise", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n. s., 57:1-29.

____, 1984. *A pele de tuluperê: estudos dos trançados dos índios Wayana-Apolai*, tese de mestrado em antropologia social, USP.

Varese, S., 1968. *La Sal de los Cerros: una aproximación al mundo Campa*. Lima, Retable de Papel [2ª ed., Universidade de Peruana de Ciencias y Tecnología, 1973].

____, 1969. "La rebelión de Juan Santos Atahualpa: un movimiento mesiánico del siglo XVIII en la selva peruana", *37º Congreso Internacional de los Americanistas*, Mar del Plata.

____, 1972. *The forest Indians in the present political situation of Peru*. Copenhagen, IWGIA, doc. 8.

____, 1972. "Indian groups of the Peruvian selva", in: Dostal, org., *The situation of the Indians in South America*, Genebra, World Council of Churches (Publication of the Department of Ethnology, Univ. Berne, nº 30).

Vargas Arenas, I., 1976. "La Gruta: Un nuevo sitio ronquinoide en Orinoco medio", *Proceedings of the Sixth International Congress for the Study of the Pré-Columbian Cultures of the Lesser Antilles, Guadalupe*, Gainesville, University Presses of Florida.

____,1981. *Investigaciones arqueológicas en Parmana: los sitios de La Gruta y Ronquín, Estado Guarico, Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Vargas Arenas, I., e Sanoja Obediente, M., 1970. *Investigaciones arqueológicas en el Bajo Orinoco: la curva de "El Elefante"*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

Varnhagen, Francisco Adolfo de, 1867. *Os índios bravos e o sr. Lisboa, Timon 3º*, Lima. Imprensa Liberal.

____, 1978 [1854]. *História geral do Brasil*, São Paulo, Melhoramentos, 3 vols.

Vasconcelos, Diogo R., 1901. "Descobrimento de Minas Gerais", *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial do Estado, 6:757-853.

Vasconcelos, E., 1980. *Exposição de peças arqueológicas e etnográficas*, *Coleção*

Carlos Estevão, catálogo, Recife, STCE-FPHAP.

Vasconcelos, Simão de, 1964 [1663]. *Chronica da Companhia de Jesus no estado do Brasil*, Rio de Janeiro.

Vasconcelos, Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca, cel., 1939. *Relatório do coronel chefe do SPI* [...] *ao ministro da Agricultura e aos membros do CNPI, em 30 de dezembro de 1939*, Rio de Janeiro, SPI, in microfilme 286, planilha 06, fotogramas 006 a 039, Rio de Janeiro, Sedoc/Museu do Índio-Funai.

Vásquez, Francisco, 1909 [1562]. "Relación verdadera de todos lo que sucedió en la jornada de Omagua y Dorado", in: Serrano y Sanz, M., org., *Historiadores de Indias*, Madri, Real Academia Española, 2 vols. (Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 13, 15), vol. 2, 423-84.

Vásquez de Espinosa, Antonio, 1948 [c. 1615]. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington, Smithsonian Institucion (Miscellaneous Collections, 108).

Velasco, J. de, 1941 [1780]. *História moderna del reyno de Quito y crónica de la provincia de la Compañia de Jesus del mismo reyno*, Quito, Biblioteca Amazonas.

Velho, Otávio Guilherme A., 1976. *Capitalismo autoritário e campesinato*, São Paulo, Difel.

Veloso, Nilo de Oliveira, 1947. "Expedição Roncador-Xingu", *Revista do Clube Militar*, Rio de Janeiro, 20(80):77-86.

Vera, Robustiano, 1930. "Arqueología guaraní: el hallazgo de urnas funerarias indígenas", *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 2(6):274-80.

Verrill, A. H., 1918. "Prehistoric mounds and relies of the North West District of British Guiana", *Timehri*, 5(3):11-20.

Verswijvar, Gustav, 1978a. *Enquête ethnographique chez les Kayapo-Mekragnoti: contribuition a l´etude de la dynamique des groupes locaux (scissions et régroupements)*, tese de mestrado, Paris, EHESS.

____, 1978b. "Séparations et migrations de Mekrangnoti, groupe Kayapó du Brésil central", *Bulletin de la Société Suisse des Americanistes*, Genebra, 42:47-59.

____, 1978c. "A história dos índios kayapo", *Revista de Atualidade Indígena*. 12:9-16.

____, 1982. "Intertribal relations between the Juruna and the Kayapó Indians (1850-1920)", *Jahrbuch des Museums für Volkerkund*, Leipzig. 34:305-13.

____, 1985. *Considerations of Mekragnoti warfare*, tese de doutoramento, Rijksuniverstiteit Gent, Bélgica.

Vialou, A. V., 1983-4. "Brito, o mais antigo sítio arqueológico do Paranapanema, estado de São Paulo", *Revista do Museu Paulista*, 29:9-21.

Vianna, Urbino, 1935. *Bandeiras e sertanista baianos*, São Paulo, Nacional.

Vidal, Lux, 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasilera: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*, São Paulo, Hucitec; Edusp.

Vidal O., Silvia M., 1987. *El modelo del proceso migratório prehispánico de los Piapoco: hipotesis y evidencias*, tese de mestrado, Caracas, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

Viertler, Renate B, 1990. *A duras penas: um histórico das relações entre índios Bororo e "civilizados" no Mato Grosso*, São Paulo, FFLCH-USP (série Antropologia, 16).

Villalón, María Eugenia, 1991. "A spatial model of lexical relationship among fourteen Caribbean varieties", in: Key, Mary R., *Language change in South American Indian languages*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, pp. 54-94.

Villas-Boas, Claudio, e Villas-Boas, Orlando, 1954. "Atração dos índios Txukahamas", *Boletim do Serviço para a Proteção aos Índios*, Rio de Janeiro, 1955:79-89.

Villavicencio, M., 1985 [1858]. *Geografía de la república del Ecuador*, Nova York.

Vital, A., 1985. "Narración de la entrada del P. Vital en las zonas habitadas por los Cunibos y Campas en 1687", *Amazonía Peruana*, 6(12):157-64 (transcrição de P. Julian Heras) [e tb. Izaguierre, vol. 1, caps. 36 e 37].

Victoria, Francisco de, 1947 [1539]. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Buenos Aires, Austral.

Viveiros de Castro, Eduardo B., 1977. *Indivíduo e sociedade no alto Xingu: os Yawalapiti*, dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, UFRJ, Museu Nacional.

____, 1984-5. "Os deuses canibais", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 27-8:55-88.

____, 1985. "Nimuendaju e os Guarani", in: Nimuedaju Unkel, Curt, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, trad. C. Emmerich e E. Viveiros de Castro, São Paulo, Hucitec; Edusp, 1987.

____, 1986. *Araweté; os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar; Anpocs.

____, 1987. "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière", *Anuário Antropológico*, Tempo Brasileiro, 85, pp. 265-82.

____, 1993. "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico", in: Viveiros de Castro, E., e Carneiro da Cunha, M., orgs., *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP.

Viveiros, Esther de, 1958. *Rondon conta sua vida*, Rio de Janeiro, Livraria São José.

Von Haeckel, Josef, 1955. "Zur Problematik des Heiligen Pfhales dei Indianern Brasiliens", *Anais do XXXI Congressos Internacional de Americanistas*, São Paulo, Anhembi, vol. 1, pp. 229-43.

Walker, C., 1987. "El uso oficial de la selva en el Perú republicano", *Amazonía Peruana*, Lima, CAAAP, 8(4):61-89.

Ward, R. H.; Gershowitz, H.; Layrisse, M., e Neel, J. V., 1975. "The genetic structure of a tribal population: the Yanomama Indians, XI gene frequencies for 10 blood groups and the ABH-le secretor traits in the Yanomama and their neighbors; the uniqueness of the tribe", *American Journal of Human Genetics*, 27:1-30.

Washburn, D. A., 1986. *The Bourbon reforms: social and economic history of the audiencia of Quito, 1760-1810*, Ph.D. thesis, University of Texas, Austin, 1984.

Wavrin, marquis de, 1941. *Les Jivaros*, Paris, Payot.

Weber, R. L., 1975. *Caimito: an analysis of the late prehistoric culture of the Central Ucayali, Eastern Peru*, Ph.D. thesis, Urbana, University of Illinois.

Weinstein, B., 1983. *The Amazon rubber boom, 1850-1920*, Stanford, Stanford University Press.

Weissburg, N., 1987. *Preceramic in the Amazon and surrounding area*, trabalho inédito, New York University.

Wermers, M. M., 1965. "O estabelecimento das missões carmelitas no rio Negro e no rio Solimões (1965-1711)", in: *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Coimbra 1963, Atas*, Coimbra, 2:527-726.

Whitehead, N. L., 1988. *Lords of tiger spirit: a history of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana* (1498-1820), Dordrecht, Foris Publications (Koninklijk Instituut Voor Taal-, Landen Volkenkunde Caribbean Studies Series, 10).

____, 1989. "The ancient Amerindian politics of the lower Orinoco, Amazon and Guyana coast", comunicação preparada por o 109º Wenner-Gren International Symposium, nº 109, Nova Friburgo.

____, 1990, "Carib ethnic soldiering in Venezuela, the Guyanas and Antilles (1492-1820)", *Ethnohistory*, 37(4):357-85.

Whitten Jr., N., 1976. *Sacha runa: ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*, Urbana, University of Illinois Press.

____, 1985. *Sicuanga Runa*, Urbana, University of Illinois Press.

____, org., 1981. *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press.

Wied-Neuwied, Maximiliano, príncipe de, 1958 [1815-7]. *Viagem ao Brasil*, São Paulo, Nacional.

Wilbert, J., 1975. *Warao basketry: form and function*, Los Angeles, University of California Press, Occasional papers of the Museum of Cultural History, nº 3.

Wilckens, Henrique João, 1781. "Diario da viagem que fez Henrique João Wilckens sargento maior de artilharia com exercicio de engenheiro e segundo commissario da Quarta Divisao de Limmites, portugueza e hespanhola, ao antecipado exame do rio Jupurá, partindo da villa da Ega no dia 23 de

fevereiro de 1781, por ordem de sua majestade", Rio de Janeiro, Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, ms.

Wilckens, Henrique João, 1785. "Muhuraida, ou o trihunfo da fé, na bem fundada esperança da enteira converção, e reconciliação da grande, e feróz nação gentio Muhúra: poema heroico composto, e compendiado em seis cantos, dedicado e offerecido ao illustrissimo, e excellentissimo senhor Joam Pereira Caldas, etc. por hum militar portuguez....", Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, ms.

____, 1819. *A muhuraida, ou a conversão e reconciliação do gentio Muhra: poema heroico em seis cantos, composto por H. J. Wilckens, dado à luz, e o offerecido ao exmo. e revmo. sr. d. Antonio José d'Oliveira, bispo de Eucarpia, etc... pello seu é capellão p. Cypriano Pereira d'Alho, presbytero eborense*, Lisboa, Impressão Régia.

Willeke, Fr. Venâncio, 1974. *Missões franciscanas no Brasil*, 1500-1975, Petrópolis, Vozes.

Williams, D., 1981. "Excavations of the Barambina shellmound northwest district: an interim report", *Journal of the Walter Roth Museum of Anthropology and Archaeology*, 4(1-2):13-36.

Wing. E. S. e Brown, A. B., 1979. *Paleonutrition: method and theory in prehistoric foodways*, Nova York, Academic Press.

Wing., E. S., Garson, A., e Simons, E., s. d. *List of fauna identified in the collections from the Parmana excavations*, inédito.

Wiser, M. R., 1985. "Indigenous languages of lowland Peru: history and current status", in Klein, H. M., e Stark, L., orgs., *South American Indian languages*, Austin, University of Texas Press.

Woodroffe, J., F., 1914. *The upper reaches of the Amazon*, Londres, Methuen.

Woodside, J. J., 1980. *Developmental sequences in Amahuaca society*, Ph.D. dissertation, University of Minnesota.

Worbes, M., 1985. "Structural and other adaptations to long-term flooding by trees in Central Amazonia", *Amazoniana*, 9(3):459-54.

Worbes, M, e Leuschner, H. H., 1986. *Annual rings of trees from Central-Amazonian inundatios forests*. Palisades, Nova York, Lamont Geological Observatory, Columbia University.

Wright, Robin M. 1981. *History and religion of the Baniwa peoples of the Upper rio Negro valley*, Ph.D. thesis, Stanford University.

____, 1990. "Guerras e alianças nas histórias dos Baniwa do Alto rio Negro", *Ciências Sociais Hoje*, pp. 217-36.

____, 1992. "Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologia dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazônia", *Anuário Antropológico 89, Universidade de Brasília*, pp. 191-234.

____, "Yalanawinai: as imagens do branco na história e religião Baniwa", in: Albert, B., e Ramos, A., orgs., *Pacificando o Branco. Cosmologia e política do contato ao Norte Amazônico*. UnB/ORTOM.

____, 1991. "Indian slavery in the northwest Amazon", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi ser.*, Antropologia, 7(2), pp. 149-79.

Wright, Robin M., 1993. "Pursuing the spirits. Semantic construction in Hohodene *Kalidzamai* chants for initiation", *Amerindia* (Paris).

Wright, Robin M., e Hill, J. D., 1986. "History, ritual and myth: nineteenth century millenarina movements in the Northwest Amazon", *Ethnohistory*, 33(1):31-54.

Wrougton Gray, G. 1953. "Bolivar Odicio, el Cashibo civilizador", *Peru Indígena*, IV: 146-54.

Wynn J., 1986. "Geophysics in archaelogy", *Geophysics*, 51(3).

Yáñez del Pozo, J., 1988. *Yo declaro con franqueza: memoria oral de Pesillo*, Quito, Abya-Yala.

Yde., J., 1965. *Material culture of the Waiwai*, Copenhagen, Natural Museum of Denmark (Ethnographic series, 10).

Yost, J., 1981. "Twenty years of contact: the mechanisms of change in Huao (Auca) culture", in: Whitten Jr., N., org., *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 677-704.

Zarzar, A., 1989. *Apo Capac Huayna, Jesus sacramentado: mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Zarzar, A., e Roman, L., 1983. "Intercambio com el enemigo: etnohistoria de las relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali", in: Zarzar, A., e Roman, L., *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali, Lima*, CIPA (Documento N5).

Zavala, Silvio, 1977. *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata*, México, Colégio de México.

Zeleny, M., 1976. *Contribuición a la etnografía Huarayo (Eseje)*, tese, Praga, Université Karlova.

Zenha, Edmundo, 1970. *Mamelucos*, São Paulo, Revista dos Tribunais.

Zerries, O., 1973. "Zeremonalstäbe des medizinmannes mit figürlichen Darstellungen in Süd und Zentralamerika", Petri, Helmunt, org., *Festschrift zum 65*, Colônia, Viena, Böhlau.

____, 1980. *Unter indianern brasiliens: Sammlung Spix und Martins, 1817-1920*, Innsbruck, Penguin Verlag.

Zoladz, R. V., 1987. *Desenhos espontâneos Karajá*, Rio de Janeiro, Editora da Universidade de Santa Úrsula.

Zucchi, Alberta, s. d. (a). "El Negro-Cassiquiare-Alto Orinoco como rota conectiva entre el Amazonas e el Norte de Suramerica", ms. datilogr.

____, s. d. (b). "Linguística, etnografía, arqueología y cambios climáticos: la dispersión de los arawco en el Noroeste amazonico", ms. datilogr.

Zucchi, Alberta, e Tarbl, K., 1984. "The ceramic sequence and new TL and C-14 dates for the Aguerito site of the Middle Orinoco", *Journal of Field Archaeology*", 11(2):155-80.

Zuñiga, Gonzalo de, 1865 [1561]. "Relación", in: *Colección de documentos inéditos [...] de America y Oceania*, Madri, Colección del Archivo de Indias, 4:215-82.

Zuti, M. L. G., 1982. *Panorama histórico de Linhares*, Linhares, Prefeitura Municipal.

SOBRE OS AUTORES

Manuela Carneiro da Cunha
Universidade de São Paulo (USP); Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII)/USP

Francisco M. Salzano
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Niéde Guidon
École des Hautes Études — Sciences Sociales (França); Fundação do Homem Americano São Raimundo Nonato

Anna Curtenius Roosevelt
American Museum of Natural History (EUA)

Greg Urban
Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin (EUA)

Berta G. Ribeiro
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Lúcia H. van Velthem
Museu Emílio Goeldi (Belém)

Beatriz Perrone-Moisés
Doutoranda em Antropologia Social/USP; NHII/USP

Antônio Carlos de Souza Lima
Departamento de Antropologia — Museu Nacional/UFRJ; Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI)

Antônio Porro
Professor visitante do Museu de Arqueologia e Etnografia (MAE)/USP

France-Marie Renard-Casevitz
Équipe de Recherche d'Éthnologie Amérindienne du Centre National de la Recherche Scientifique (EREA/CNRS) (França)

Anne-Christine Taylor
EREA/CNRS (França)

Philippe Erikson
CNRS/Université de Paris X, Nanterre/Institut Français d'Études Andines/(França)

Robin M. Wright
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); NHII/USP

Nádia Farage
Unicamp; NHII/USP

Paulo Santilli
Universidade Estadual de São Paulo (Unesp) (Assis); NHII/USP

Miguel A. Menéndez
Unesp (Araraquara); NHII/USP

Marta Rosa Amoroso
NHII/USP

Terence Turner
University of Chicago (EUA)

Bruna Franchetto
UFRJ

Aracy Lopes da Silva
USP

Carlos Fausto
Doutorando do PPGAS — Museu Nacional/UFRJ

Mary Karasch
Oakland University, Michigan (EUA)

Maria Hilda B. Paraíso
Universidade Federal da Bahia (UFBa)

Beatriz G. Dantas
Universidade Federal de Sergipe (UFSe)

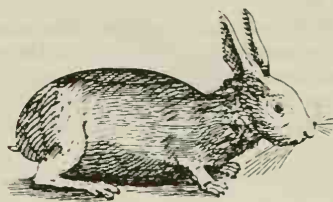
José Augusto L. Sampaio
Universidade do Estado da Bahia (Uneb)

Maria Rosário G. de Carvalho
UFBa

Silvia M. Schmuziger Carvalho
Unesp (Araraquara)

John Manuel Monteiro
Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap); NHII/USP

Sonia Ferraro Dorta
MAE/USP

CRÉDITOS DAS ILUSTRAÇÕES

© Acervo Iconográfico da Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, RJ, 183b, 183c, 183d, 193, 409
© Acervo senador Guiomar Santos, Centro de Documentação e Informação Histórica, Universidade do Acre, 161, 163, 165, 169b, 255
© Agência Estado, 335 (foto: Protásio Nene), 359
© Agência O Globo, 375 (foto: Orlando Brito), 377
© Alexandre Rodrigues Ferreira, *Viagem Filosófica*, 179, 183a, 298, 301, 309
© American Museum of Natural History, desenho: Kimberly van Dyke, 81
© André Prous, 38, 50
© Anna Roosevelt, 62a, 62b, 64, 67, 69a, 75, 79b
© Archivo Historico del Banco Central del Ecuador, 215
© Arquivo da Congregação do Espírito Santo, França, 202
© Arquivo do Itamaraty, RJ, fotos: Hugo Nascimento Leal, 17, 209
© Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, fotos: Manuela C. da Cunha, 19a, 19b, 21d, 125a, 125b, 125c, 399
© Berta Ribeiro (acervo particular), 107
© Berta Ribeiro, *Dicionário do artesanato indígena*. Ilustrações de Hamilton Botelho Malhano, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp, 1988, 267-280 (vinhetas), 397-412 (vinhetas)
© Biblioteca Mário de Andrade, fotos: Ivson, 21b (Edição latina e alemã, 1599, da viagem de Ulrich Schmidl), 382 (A. Thévet, *Cosmographie Universelle*, 1575), 383 (H. Staden, *Warhaftige Kurtzer Bericht...*, 1557), 388a, 388b, 389a, 389b (Edição de Theodor de Bry, Frankfurt, 1592), 391 (A. Thévet, *Singularités de la France Antartique*, 1558), 403a, 403b, 480
© Biblioteca Nacional de Lisboa, 127, 393
© Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, fotos: Rômulo Fialdini, 129, 273 (manuscritos)
© Biblioteca Pública de Évora, fotos: Manuela C. da Cunha, 130, 318
© Bibliothèque Centrale du Museé National d'Histoire Naturelle, Paris; Manuscrito de Joseph de Jussieu, 222, 223, 285, 479
© Bibliothèque Mazarine, fotos: Jean Loup Charmet, 9, 13
© Bibliothèque Nationale de Paris, 20, 117 (*Atlas du Brésil*), 313, 394, 417 (foto: Marc Ferrez)
© *Boletim de la Sociedad Geografica de Lima*, 27:27-47, 28:301-40, 203
© Charles Wagley Papers, University of Florida Archives; reproduções: Ana Ligeti, 18, 407
© Coleção Cyrillo Hercules Florence; fotos: Rômulo Fialdini, 150, 283, 286, 289, 291a, 291b, 294, 460, 461a, 461b, 465a, 465b, 466, 468, 469
© Coleção particular; foto: Rômulo Fialdini, 147
© Coleção Prefeitura do Município de São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, Centro Cultural São Paulo, 149
© Coleção Robert Bosch GmbH, 133 (vinheta), 414, 415
© Collection Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris, fotos: Jean-Louis Charmet, 105a (Gravura de François Ertinger), 105b
© Collini, "Oggetti dei Nativi dell'Alto Amazzoni", *Bolletino de la Societá Geográfica Italiana*, mai./jun. 1883, 197-212 (vinhetas), 239, 239-252 (vinhetas)
© Cornell University, 69
© Darcy Ribeiro, *Kadiwéu. Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, Petrópolis, Vozes, 1980, 457-474 (vinhetas)
© desenho: Kimberly van Dyke, 79a
© Edição alemã das viagens de Vespucio, Estrasburgo, 21a (1505), 21c (1509)
© Eduardo Kalif, 111, 326, 331, 333, 337, 435, 455, 485a, 496
© Frederico Barata, "Análise estética da cerâmica de Santarém", *Revista do Ministério da Educação e Cultura*, Rio de Janeiro, 3 (5), dez. 1952, 53-86 (vinhetas)
© Fundação Cultural de Curitiba, 485b
© Gabriela Martin, 47a, 47b
© Herbert Baldus, *Tapirapé: tribo Tupi no Brasil Central*, São Paulo, Nacional, Edusp, 1970, 155-172 (vinhetas)
© Helvécio de Oliveira, *Missões salesianas em Mato Grosso 1894-1908*, São Paulo, 1908; reprodução: Rômulo Fialdini, 471
© Instituto de Estudos Brasileiros/USP, J. B. Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, 139
© Instituto Geográfico Histórico do Amazonas, foto: Paulo Santilli, 265
© Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, RJ. João Teixeira Albernaz I, *Livro que dá razão do Estado do Brasil c.* 1640, 443
© Jean Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, São Paulo, Martins, Edusp, 1972, tomo 1, vol. 1 e 2, 175-196 (vinhetas)
© Jean Manzon, 23a, 354, 361a, 361b
© Jorge Marcgrave, *História Natural do Brasil*, São Paulo. Imprensa Oficial do Estado, 1942, 27-36 (vinhetas)
© José Rolim Valença, *Herança: A expressão visual do brasileiro antes da influência do europeu*, concepção, diagramação, fotos: Bruno Furrer, São Paulo, Empresas Dow Brasil, 1984, 37-52 (vinhetas)
© Karl von den Steinen, *Unter den Naturvolkern Zentral-Brasiliens-Zweiten Schingú-Expedition*, Berlim, Dietrich Reimer, 1894, prancha II, 341
© *Grafismo indígena: Estudos de antropologia estética* , São Paulo, Studio Nobel, Fapesp, Edusp, 1992, 311-338 (vinhetas)
© Laboratório de Antropologia, USP, 257, 277b, 311-338 (vinhetas; Pesquisa Lux Vidal e Gustaaf Verswijer), 487
© *Le Tour du Monde*; fotos: Rômulo Fialdini, 201 (vol. IX), 233 (vol. XXVIII, gravura de Keller-Leuzinger), 243 (vol. XI), 249 (vol. X), 297 (vinheta, vol. XV, gravura de Paul Marcoy)
© Marco Aurélio Martins, 451
© Maria da Conceição de Moraes Coutinho Beltrão, 41, 45
© Mauro Almeida, 205, 206, 207
© Maximiliano Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817*, Frankfurt, 2 vols., 415
© Marco Antonio Teixeira Gonçalves, *Nomes e cosmos: uma descrição da sociedade e da cosmologia Mura-Pirah*, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 297-310 (vinhetas)
© Mosteiro de São Bento, RJ, 271, 274, 275, 277a
© Murilo Santos, CEDI, 338
© Musée de l'Homme, Paris, 22b (foto: Nimuendaju), 106, 458 (foto: Lévi-Strauss)
© Musée des Antiquités, Rouen, 15
© Museo Nazionale Preistorico e Etnografico, L. Pigorini, Roma, 261
© Museu de Arqueologia e Etnologia/USP; foto: Rômulo Fialdini, 108 (Coleção Karajá, Harald Schultz), 109 (Coleção Tikuna), 110

(Coleção Claude Lévi-Strauss), 245 (Coleção Kaxinawa, Harald Shultz); fotos: W. Garbe 423, 427, 429
© Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, fotos: Luiz Hossaka, 135, 143
© Museu de Astronomia e Ciências Afins, MAST, 23b, 30a, 30b, 30c, 31a, 31b, 31c
© Museu do Índio, RJ; fotos: major Thomaz Reis, 167, 470, 342, 343-350, 351a, 351b (Heinz Foerthmann); 359 (foto: J. D. Lamônica); fotos: F. Meirelles, 366, 367, 369; 373, 421
© Museu do Índio/Funai, DF; foto: Harald Shultz, 169a; fotos: Gustaaf Verswiver, 368, 491, 495
© Museu Imperial, Petrópolis; fotos: Gebrael El-Nabti, 140, 260
© Museu Nacional/UFRJ, 83a, 83b, 157 (Coleção Heloísa Alberto Torres)
© Museu Paulista; fotos: Rômulo Fialdini, 459, 483 (Affonso D'E. Taunay, *Collectanea de Mappas da Cartographia Paulista Antiga*, vol. I, P. 4, 1922
© The Newberry Library, fotos: Ken Cain, 10, 11, 16 (Ayer Collection), 120 (Johan Nieuhof, *Gedenkweerdige Brasiliaense Zee, en Lant-Reize*. Amsterdam, p. 218), 121 (Johan Nieuhof, *Gedenkweerdige Brasiliaense Zee, en Lant-Reize*, Amsterdam, p. 224), 187 (Cartes Marines), 433, 439, 477 (William B. Greenlee Collection)
© P. Ignácio Schmitz, 49, 51a, 51b
© Patrick Pardini
© Peabody Museum, Harvard University, fotos: Walter Hunnewell, 35, 35b
© Philippe Erikson, 241, 247a, 247b, 247c, 247d, 251
© Pinacoteca do Estado de São Paulo, 137
© Rômulo Fialdini (acervo particular), 22a
© Spix & Martius, *Reise Brasilien*, Munique, vol. 3, 305
© Theodor de Bry, *Grands voyages*, América, parte V, 213-238 (vinhetas)
© The University Museum of Archeology/Anthropology, University of Pennsylvania; desenhos: Kimberly van Dyke, 63, 67b; 69b, 317, 319a, 319b, 323
© W. Burchell, *c*. 1825, in: Gilberto Ferrez, *O Brasil do Primeiro Reinado visto pelo botânico W. B. Burchell 1825-1829*, Rio de Janeiro, Fundação Moreira Salles e Pró-Memória, 40
© William Murray Vincent, "Máscaras objetos rituais do alto Rio Negro" in: Darcy Ribeiro, *Suma etnológica brasileira*, vol. 3: arte índios, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 150-179, 253-266 (vinhetas), 339-356 (vinhetas)

CADERNO EM CORES

Entre as pp. 110-111
© Nationalmuseet, The National Museum of Denmark/foto: Rômulo Fialdini; © Nationalmuseet, The National Museum of Denmark/foto: Rômulo Fialdini; © Nationalmuseet, The National Museum of Denmark/foto: Rômulo Fialdini; © Nationalmuseet, The National Museum of Denmark/foto: Rômulo Fialdini; © Museu de Grão Vasco, Viseu; © Coleção Mário e Beatriz Pimenta Camargo/foto: Rômulo Fialdini; © Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Coleção Capistrano de Abreu), foto: Rômulo Fialdini; © Museu Histórico Nacional, RJ; © Arquivo do Itamaraty, RJ, foto: Hugo Nascimento Leal; © Arquivo do Itamaraty, RJ; foto: Hugo Nascimento Leal; © Oliveira Lima Library, The Catholic University of America, Washington; © Oliveira Lima Library, The Catholic University of America, Washington; © Oliveira Lima Library, The Catholic University of America, Washington; © Coleção Robert Bosch GmbH

Entre as pp. 238-239
© Fundação do Homem Americano; © Fundação do Homem Americano; © Fundação do Homem Americano; © Fundação do Homem Americano; © Fundação do Homem Americano; © Fundação do Homem Americano; © Fundação do Homem Americano; © Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Coleção Capistrano de Abreu), foto: Rômulo Fialdini; © Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Coleção Capistrano de Abreu), foto: Rômulo Fialdini; © Laboratório de Antropologia/USP

Entre as pp. 398-399
© Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra; foto: Carlos Barata; © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Academia de Ciências de Lisboa, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata © Academia de Ciências de Lisboa, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Spix & Martius, *Reise in Brasilien*, Munique, 3 vols.; © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Spix & Martius, *Reise in Brasilien* Munique, 3 vols.; © Spix & Martius; *Reise in Brasilien*, Munique, 3 vols.; © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra; Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra, Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, foto: Carlos Barata; © Nationalmuseet, The National Museum of Denmark, foto: Rômulo Fialdini

Entre as pp. 494-495
© The British Library, ms. 16937, fl.15; © The British Library, ms. 16937; © The Newberry Library; © Arquivo do Itamaraty; © Edições Alumbramento, Livro Arte Editora, foto: Claus Meyer; © Edições Alumbramento, Livro Arte Editora, foto: Claus Meyer; © Edições Alumbramento, Livro Arte Editora, foto: Claus Meyer © Edições Alumbramento, Livro Arte Editora, foto: Claus Meyer

ÍNDICE REMISSIVO

Estrada dos Rollos
Ilha Do Angical

A História canônica do Brasil começa sempre pelo "descobrimento". São os "descobridores" que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada — mas uma entrada de serviço — no grande curso da História. Isto não é só desvantagem: em outros países da América Latina, o culto do passado pré-colombiano dissolve as identidades indígenas em um magma geral. Porque ter uma identidade é ter uma memória própria.

É esta memória que arqueólogos, antropólogos, lingüistas e historiadores tentam aqui resgatar. A História do Brasil que assim emerge é mais complexa, mais rica, mais real.

ISBN 85-7164-260-5